Рекомендовано к публикации
Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС 13-319-2502

Выражаем благодарность за помощь в издании книги
директору ОАО „НИАЭП“
Валерию Игоревичу Лимаренко
и генеральному директору ООО „НижБел“
Геннадию Владимировичу Натокину

ТРУДЫ НИЖЕГОРОДСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Сборник работ преподавателей и студентов

Выпуск 11

2013

УДК 23
ББК 86.37я4
Т78

Главный редактор:
митрополит Нижегородский и Арзамасский **Георгий**,
ректор Нижегородской духовной семинарии

Заместитель главного редактора, составитель:
кандидат богословия, доцент,
протоиерей **Александр Мякинин**

Т78 Труды Нижегородской духовной семинарии.
Сборник работ преподавателей и студентов. Выпуск 11.
Нижний Новгород, 2013. 336 с.

ISBN 978-5-904720-08-7

© Нижегородская духовная семинария, 2013
© Типография «Ридо», 2013

I

Раздел

Статьи и доклады преподавателей Нижегородской духовной семинарии

Библеистика

А. В. Ворохобов, кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент Нижегородской духовной семинарии

Спецификация протестантской герменевтики сакральных текстов на Западе

Термин «герменевтика» стал за последние десятилетия весьма популярным не только в областях, где он возник и развился (теология и юриспруденция), но также в философии, литературоведении и науках о культуре. Внезапный герменевтический бум, на первый взгляд, казался обусловленным желанием активизировать междисциплинарную кооперацию. Однако при более пристальном рассмотрении он оказался катализатором серьезных коммуникативных проблем, поскольку, отдавая должное терминологическим потребностям соответствующих дисциплин, понятие должно было последовательно приспосабливаться к специфическим языковым играм, вследствие чего всегда получало более

комплексное и одновременно — отчасти противоречивое семантическое наполнение[1]. Под лозунгом «герменевтика» в настоящее время группируются всевозможные образования и представления — от литературно-филологического искусства интерпретации текста до общефилософской теории истолкования и понимания[2]. Е. В. Богданов констатирует, что «сегодня мы имеем дело с *онтологизацией* герменевтики, а статус же герменевтики в общей конфигурации современного знания связан с тем, что проблема понимания является проблемой общей для любого научно-познавательного поля, идет ли речь о естественнонаучной или гуманитарной сферах. Неслучайно сегодня говорят о литературной, юридической, богословской, исторической и прочих герменевтиках. Если определять герменевтику просто как текстовую работу, то ее можно обнаружить во всех бесчисленных исследованиях интерпретационного толка»[3]. Именно поэтому понятие «герменевтика» стало пристанищем для многочисленных гетерогенных научных контекстов, которые с очевидностью не демонстрируют сигнификантного пересечения ни с предметной областью, ни с областью прикладной методологии. Так, к примеру, речь может идти о герменевтическом сознании, или внерациональной интерпретации, «когда в истории осуществлялся переход от наличной картины мира к формированию нового смыслового контекста миропонимания, для которого не были еще выработаны рациональные, дискурсивные средства»[4], или даже о вербально невыразимом экзистентном опыте «несловесной мысли»[5]. В связи с возникшей неопределенностью и запутанностью понятий некоторые исследователи считают необходимым произвести отделение литературной герменевтики от герменевтической философии[6]. Исходя из этой потребности, следует обозначить дифференциацию понятия «герменевтика» для релевантной данному исследованию семантической перспективы.

Оптимальным демонстративным материалом для дефиниции протестантской герменевтики являются актуальные учебные пособия по библейской экзегезе, где после введения и подробного описания рабочих шагов обычно дается краткое определение герменевтики сакрального

текста. Это определение должно соответствовать «подлинной», то есть теологической цели экзегезы, а именно тому, что: «приложение историко-критических методов к Новому Завету... имеет не только историческую цель анализа и интерпретации древнего текста через обстоятельства его времени, но и желает в своем последнем целеполагании усвоить смысл текста через веру и актуализировать его в провозглашении церкви»[7]. Г. Штрекер и У. Шнелле прагматично определяют герменевтику как «методологию, переносящую текстовые высказывания в предметную область современности»[8]. Необходимость применения такого рода методологии обуславливается, согласно данным авторам, «пониманием исторического интервала между нами и новозаветными писаниями. Эти тексты свидетельствуют о древней христианской вере не в безвременном и безисторичном образе, но в неразрывной связи с языком и представлениями, относящимися к мышлению и опыту людей их времени. Поскольку и язык, и мир представлений, так же, как условия жизни и картина мира, подвержены историческим изменениям и всесторонне трансформировались с новозаветных времен, необходимо „перевести“ содержащиеся в Новом Завете религиозные высказывания с их имплицитными требованиями на изменившийся язык и мир представлений нашего времени. Задачей герменевтики, таким образом, является осмысление возможностей и границ такого переводческого процесса»[9]. При таком подходе экспликация текстов оказывается исключительно инструментом их аппликации. Это обусловлено тем, что многие сакральные тексты с течением времени архаизировались в своей внешней форме, не утратив, однако, с точки зрения современных протестантских идеологов, свое «вневременное» принципиальное значение. «Из этого надвременного притязания на то, чтобы высвобождать и адекватно воспроизводить „подлинный“ смысл текстов для нас, сегодняшних христиан и христианок, следует кредо историко-критической экзегезы: главное, насколько это возможно, точно понимать, что же раннехристианский автор задумывал, обращаясь к своим адресатам, слушателям и читателям»[10]. Следовательно, основной задачей герменевтической методологии становится подготовка

к переносу «подлинного» смысла текста и его «вечной истины» в актуальный и адекватный современности контекст.

Концентрируясь преимущественно на выяснении и исполнении заявленной в тексте воли составителя, аппликативная форма теологической протестантской герменевтики лишь незначительно отличается от юридической герменевтики. И в теологии, и в юриспруденции речь идет о приложении авторитетных текстов к конкретным жизненным обстоятельствам, с учетом того, что во время написания этих текстов актуальные обстоятельства, возможно, не находились в поле зрения авторов. Решающим критерием для адекватной аппликации правовых норм в юридической герменевтике является тщательное выяснение *intentio auctoris* законодателя. Юридическая герменевтика, по замечанию А. Н. Гермашева, «способна быть специальным юридическим методом, обладающим свойственными только ему признаками и позволяющим во многом решить проблемы, связанные с поиском знаковой системы или средства передачи правовой информации, исключающей или минимизирующей неоднозначность восприятия воли законодателя, выраженной текстуально»[11]. Следовательно, юридическая герменевтика представляет собой методологическую основу применения способов толкования для наилучшего понимания смысла правовой нормы, определения воли, зафиксированной в норме права, а также для осмысления правовой конструкции в целом.

Герменевтические методы получают свою теоретическую легитимацию из предпосылки, что существует определенный набор текстов, интенции которых полностью не исчерпываются в соответствующем историческом контексте их происхождения и обладают имплицитной способностью к трансцендированию на современность. На основе вневременной «мощи выражения» (Х. Г. Гадамер) эти особо квалифицируемые тексты можно легко отличить от обычных эфемерных, обладающих актуальностью лишь в свое время текстов. Такие особые тексты, согласно ставшему популярным объяснению Х. Г. Гадамера, следует называть «классическими», поскольку: «Классическое есть в принципе нечто

иное, чем то дескриптивное понятие, которым пользуется объективирующее историческое сознание; классическое — это историческая реальность, которой принадлежит и подчиняется само историческое сознание. Классическое выхвачено из непрерывной смены времен, во всей изменчивости их вкусов, — оно доступно непосредственным образом, а не в том, как бы электрическом касании, которое характеризует подчас современную продукцию, когда происходит мгновенное осуществление некоего смыслового предчувствия, превосходящего все сознательные ожидания. Скорее, мы называем нечто классическим, сознавая его прочность и постоянство, его неотчуждаемое, независимое от временных обстоятельств значение, — нечто вроде вневременного настоящего, современного любой эпохе»[12]. Такие «классические» тексты легитимируют актуализирующую интерпретацию, оставаясь при этом по своей сути и значению независимыми от такого рода предприятия. Историческая рефлексия, с ее критикой телеологического конструирования, не только не обесценивает «классическое», но, напротив, благодаря подробному рассмотрению, каждый раз дает ему новую легитимацию, поскольку аксиологическая значимость «классического» предшествует любому историческому отражению, предопределяя и формируя его структуру.

Характеристической особенностью в процессе интерпретации религиозных текстов, в качестве знаменательного специфического случая «классического», является принцип канона[13]. Под каноном обычно понимают эксклюзивный статус определенного текста в рамках конкретного социокультурного поля, которое, с одной стороны, фиксирует авторитетное значение текстов, но, с другой стороны, само конституируется текстом в качестве его идентичности. Подобная канонизация текстов осуществляется либо через определение обладающего достаточной властью совета (к примеру, юридические или церковные каноны), либо через простое принятие формирующих общественное мнение экспертных вотумов (к примеру, в случае с образованием литературного или культурного канонов[14]), возводящих тексты в формальную степень канонических. В протестантской научной среде нет единого мнения

относительно того, обладали ли христианские сакральные тексты каноничностью изначально, или же были наделены ей в процессе истории. Так, всемирно известный библеист У. Вреде считает, что «ни один из новозаветных текстов не получал при своем возникновении определения „канонический“. Утверждение, что какое-либо произведение является каноническим, означает прежде всего то, что оно было объявлено каноническим впоследствии, церковными авторитетами II–IV веков н. э... Всякий, принимающий без возражений идею канона, полагается на авторитет епископов и теологов тех веков»[15]. Другая позиция исходит из данных традиции о том, что в христианских общинах I века н. э. книги, входящие в настоящее время в канон, читались во время богослужебных собраний, а потому, вероятно, изначально были написаны в качестве канонических[16]. В пользу последнего понимания говорит факт, что еще в то время, когда не существовало механизма, делающего какое-либо постановление обязательным для всех христиан, те же самые книги канона были приняты практически повсеместно[17]. В любом случае, включение каких-либо устных дискурсов или отдельных текстов в канон предполагает письменную фиксацию, когда тексты не просто записываются, но возрастают в степени своей социальной и индивидуальной обязательности. Такая обязательность гарантируется стоящим за текстами институциональным авторитетом. В книгах Ветхого Завета это израильские священники, цари, праведники и пророки, в Новом Завете — апостолы, их ученики и адепты.

История канонического древнего текста — это история его редакций с их интерполяциями, экстраполяциями и разночтениями, поэтому любая филологическая работа с текстом заключается прежде всего в выявлении старейшей и самой первой формулировки, то есть текстуального архетипа. Источником смысла представляется интенция автора, и чем ближе формулировка стоит к этому источнику, тем она более рациональна[18]. Очевидно, что процесс канонизации является в большинстве случаев всего лишь формальным предприятием, указывающим на то, какие именно тексты в рамках соответствующего социокультурного

контекста должны или не должны становиться предметом истолкования, декламации, уважения и т. д. Маркируя непреодолимую границу между каноническими (то есть первоначальными) и неканоническими вторичными (толкования, комментарии и т. д.) текстами, канонизация контролирует толкование, которое, в свою очередь, высвобождает специфические продуктивные силы канонических текстов. М. Фуко весьма проницательно указывает на амбивалентность данного процесса, отмечая, что «расслоение между первичным и вторичным текстом внутри того, что в целом называется комментарием, играет двоякую роль. С одной стороны, он позволяет строить (и строить бесконечно) новые дискурсы... Но, с другой стороны, роль комментария, какие бы техники при этом ни были пущены в ход, заключается лишь в том, чтобы сказать *наконец* то, что безмолвно уже было высказано *там*... Нескончаемое вспенивание комментариев подтачивается изнутри грезой о некоем замаскированном повторении: в горизонте комментария, быть может, есть только то, что уже было в его отправной точке: само это простое повествование. Комментарий предотвращает случайность дискурса тем, что принимает ее в расчет: он позволяет высказать нечто иное, чем сам комментируемый текст, но лишь при условии, что будет сказан и в некотором роде осуществлен сам этот текст»[19].

В пределах своего социокультурного поля акт канонизации делает соответствующие тексты неповторимыми, неизменными и незаменимыми величинами. Тот, кто нарушает авторитет текстов, одновременно нарушает вместе с тем общность интерпретации, репрезентируемую данными текстами, становясь вне ее границ. С помощью канона как «мерила» в изначальном греческом значении этого слова (κανών, буквально — «прямой шест» — всякая мера, определяющая прямое направление: ватерпас, линейка, отвес)[20], можно «измерять», кто находится на правильном пути, а кто нет. Канонизация текстов в процессе многочисленных исторических конфликтов зарекомендовала себя в качестве надежного средства для институционализации власти, о чем, к примеру, свидетельствует история борьбы ранней Церкви с гнозисом, Маркионом и монтанизмом, когда

велись активные дискуссии о канонизации и деканонизации отдельных библейских текстов или целых текстовых комплексов[21].

Аппликативно ориентированная модель теологической и юридической герменевтики, с ее тесной связью с каноническими текстами и конкретными социальными системами отношений, в целом определяется интенцией переноса канонического текста из его исторической отрешенности в современность, делая его не только понятным, но, одновременно, и неизменно актуальным в его каноничности.

В XIX веке появляется схожая с аппликативной литературная герменевтика, которая, хотя и пользовалась сравнительно-аналитическими лингвистическими методами, однако, в отличие от аппликативной герменевтики, рассматривала эстетическое достоинство текстов не в качестве следствия изъяснения, а как предпосылку самого изъяснения. Приоритетной целью литературной герменевтики было понимание текста как документа чужого времени и/или культуры, но без намерения актуализации, то есть переноса в современность. В методологическом отношении литературная герменевтика чаще всего основывалась на разработках Ф. Шлейермахера, который последовательно отделял аппликацию от герменевтики в точном смысле этого слова. Шлейермахер полагал, что «к герменевтике относится лишь то, что Эрнести... называет *subtilitas intelligendi* (искусство понимания — *Авт.).* Поскольку *explicandi* (истолкование — *Авт.*) является большим, чем предельная сторона понимания (mehr ist als die äußerste Seite des Verstehens)... то принадлежит к искусству изложения»[22]. Литературная герменевтика исходила из осознания собственной историчности, в то время как традиционная — так называемая историческая — филология исходила из установки на изглаживание собственной исторической позиции и способности восстановления объективных реалий прошедших эпох. В связи с позиционированием собственной историчности такого подхода, стоит отметить принцип, выдвинутый Ф. Шлейермахером, согласно которому целью герменевтики является понимание текста и его творца лучше, чем сам автор понимал себя и свое собственное произведение: «Задачу можно сформулировать

и так: „понимать речь сначала наравне с автором, а потом и превзойти его“. Поскольку у нас нет непосредственного знания о том, что у него происходит в душе, нам нужно стремиться осознать многое из того, что он не осознавал сам, исключая те случаи, когда он, рефлексируя, становится своим собственным читателем. С объективной стороны он и здесь не обладает никакими иными данными, чем мы»[23]. Вероятно, Ф. Шлейермахер исходил из того, что человек, живущий в определенном обществе и в определенную историческую эпоху, многое воспринимает не на уровне рациональности, но бессознательно. Речь, к примеру, может идти об использовании древнего языка, бывшего для автора родным, и культуры с ее многочисленными традициями, о которых автор даже не задумывался, воспринимая их как данность. Современный же исследователь может знать мир автора лучше, чем знал его сам автор, поскольку в процессе ретроспекции всё то, что могло быть для автора бессознательным, для ученого может стать рациональным и сознательным.

В любом случае, редукция теологической герменевтики исключительно к филологической критике, использующей только лишь позитивистскую текстуально-аналитическую методологию, привела бы к искаженной и односторонней картине данного направления. Развитие философской герменевтики в обширную теорию понимания, расцвет которой пришелся на вторую треть XX века и был связан с именами В. Дильтея, М. Хайдеггера и Х. Г. Гадамера, не могло не отразиться на самовосприятии теологической герменевтики. Из философского дискурса были адаптированы и осмыслены такие проблемы, как историчность понимания, место собственной исторической позиции в процессе понимания, роль исторической обстановки и исторического процесса в целом. Данные проблемы, которые, вслед за П. Сцонди, можно квалифицировать в качестве центральных для современной философской и литературной теории понимания[24], придали и актуальной теологической герменевтике ее современный вид. Итак, протестантская герменевтика, имеющая дело с христианскими каноническими текстами, не оказалась в полной зависимости от теории Ф. Шлейермахера, интегрируя в себе историческое

«понимание» текстов и их нормативную «аппликацию», то есть осуществляя диалектический процесс дистанцирования и присвоения. При этом в современном западном протестантизме очевиден примат аппликации, обусловленный историей возникновения современной протестантской герменевтики. Х. Г. Гадамер объясняет данный феномен следующим образом: «Очевидно, что современная герменевтика, разработанная протестантизмом, в своем качестве искусства толкования Писания полемически соотнесена с догматической традицией католической церкви. Она сама носит догматически-конфессиональный характер. Это не значит, что подобная теологическая герменевтика страдает догматической предвзятостью и вычитывает из текста то, что сама туда вложила. Напротив, она действительно ставит на карту самое себя. Однако она исходит из предпосылки, что слово Писания и в самом деле потрясает и что лишь потрясенный им способен — веруя или сомневаясь — его понять»[25]. Именно поэтому для теологии, связанной после окончания Второй мировой войны с «теологией Слова Божия», укорененной в долгой традиции протестантской герменевтики, «на первом плане стоит ... аппликация»[26]. Современные западноевропейские протестантские идеологи подчеркивают, что задачи теологической герменевтики в качестве академической науки не могут быть отделены от задач, связанных с церковной проповедью, поскольку само возникновение и эволюцию научной герменевтики невозможно представить вне пасторологического контекста. Обращение Бога и ответ на него, реальность церковной общины и теологическая рефлексия всегда обуславливали друг друга в бесконечном порочном круге. По словам библеиста К. Фрера, «проповеданное Слово создает общину, но, одновременно, встреча со Словом происходит перед собранием уже верующих и молящихся. В том, что происходит на этом собрании, истолкование Писания находит свое место в жизни (Sitz im Leben). Все, что выполняет герменевтическая работа, проистекает из этого события и этим же событием оценивается. Переданное Слово выражает в речи то, что случается в этой собранной общине... В своем собрании община через слышание воспринимает голос

воскресшей и современной личности Христа, отвечая на услышанное слово ответом веры»[27].

Противопоставляясь теологической, юридической и литературной герменевтике, философская герменевтика воспринимает себя не в качестве дисциплины, занимающейся текстуально-аналитической работой, но как направление общей теории понимания. Для «ранней» философской герменевтики, рассматривающей себя, согласно знаменитому определению В. Дильтея, как «искусство понимания письменно фиксированных жизненных проявлений»[28], непосредственная ориентация на тексты, воспринимаемые в качестве «длительно фиксируемых признаков жизни»[29], еще считалась конструктивной. Разрыв усугубился лишь в «современной» философской герменевтике М. Хайдеггера, где текстуальность представлена всего лишь в качестве вторичной категории, а подлинным предметом герменевтической рефлексии стало считаться понимание «Dasein» человека в мире. Согласно М. Хайдеггеру, «Присутствие как понимание бросает свое бытие на возможности. Само это понимающее *бытие к возможностям,* через отдачу последних как разомкнутых на присутствие, есть умение быть... Формирование понимания мы именуем *толкованием.* В нем понимание понимая усваивает себе свое понятое. В толковании понимание становится не чем-то другим, но им самим. Толкование экзистенциально основано в понимании, а не это возникает через то. Толкование — не принятие понятого к сведению, но разработка набросанных в понимании возможностей»[30]. Таким образом, отношение человека к миру, по мысли М. Хайдеггера, конституируется герменевтически, становясь обусловленным индивидуальным понимающим присвоением. Хайдеггерова постановка вопроса способствовала не только укоренению историчности и онтологичности герменевтики, но и наделению интерпретации проекционной перспективой, когда акт толкования становится экзистенциальной антиципацией результата, на который направлено решение. Герменевтическая актуализация при этом видится и реконструкцией, и предвосхищением. Из этого становится понятным, почему экзистенциальная аналитика в духе М. Хайдеггера

и обусловленная ей герменевтика в значительной мере инспирировали возникновение разнообразных теологических конструкций[31] и, в особенности, повлияли на герменевтику выдающегося лютеранского мыслителя Р. Бультмана[32].

Х. Г. Гадамер, принимая дефиницию М. Хайдеггера, интерпретирует ее в качестве постижения «нечто как нечто» и провозглашает ее генеральным принципом любой эпистемологии: «Не есть ли это данное на самом деле результат интерпретации? Интерпретация есть то, что никогда не достигнет окончательного посредничества между человеком и миром, и поэтому единственно подлинная непосредственность и данность — это то, что мы понимаем нечто как нечто... Это, правда, означает в конечном счете, что интерпретация представляет собой не вспомогательную процедуру познания, а образует исконную структуру *бытия-в-мире*»[33]. Постулирование какого-либо объекта предполагает наличие субъекта, обусловленного историческим контекстом, оказывающим влияние на понимание традицией, и авторитетом, которые актуализируют предпонимание в понимание. Герменевтический процесс предполагает диалог с текстом, когда он и отвечает на вопросы, и сам задает вопросы. Такой диалог достигает своей цели, если собеседники приходят к истине, объединяющей их в новой форме общения. Соединение герменевтики и теории познания оказало колоссальное воздействие на философию и смежные с ней гуманитарные дисциплины. В частности, философская герменевтика позднего М. Хайдеггера и Х. Г. Гадамера стали основой протестантской школы «новой герменевтики», представленной именами Е. Фухса и Г. Эбелинга[34].

Новое понимание герменевтики практически перекрыло традиционный филологический горизонт и привело ко все более увеличивающемуся семантическому дифференцированию понятия в рамках различных философских направлений. Динамика, присущая этому флуктуативному процессу, в 70–80 годы XX века породила интенсивные дискуссии в европейском философском сообществе. Репрезентативным достижением этих дискуссий могут, к примеру, служить разработки Ю. Хабермаса,

активно пропагандирующие универсальные притязания герменевтики и описывающие конкретные признаки и правила коммуникативной компетенции, нашедшие свое выражение в его теории коммуникативного действия. Для Ю. Хабермаса философская герменевтика стала уже чем-то совсем иным, чем для Ф. Шлейермахера или В. Дильтея: «герменевтика — это не искусство толкования, но критика. Именно она переводит рефлективные установки опыта к осознанию, которое мы, в исполнение наших коммуникативных компетенций, то есть в том, чего мы касаемся в языке, выражаем в речи... Философская герменевтика развертывается... в проницание структуры естественных языков, вырабатывающихся из рефлективного использования коммуникативной компетенции. Рефлексивность и объективность — основные черты языка, также как креативность и интеграция языка с жизненной практикой. Такого рода рефлексивное знание, обобщающее себя в „герменевтическом сознании“, с очевидностью отличает себя от искусственно дисциплинированного понимания и самой речи»[35]. Философская герменевтика Ю. Хабермаса стремится оградить себя не только от классического метода «искусства толкования», но и от методологии аналитического языкознания. Герменевтика отражает фундаментальный опыт коммуникативной компетенции говорящего, чем отличает себя в качестве саморефлексии от рациональной надстройки лингвистики. В образе так называемой «глубинной», герменевтика у Ю. Хабермаса оказывается «специфической непонятностью (Unverständlichkeit) систематически испорченной коммуникации»[36]. Герменевтика Ю. Хабермаса в качестве «критики идеологий» и «философии языка» существенно повлияла на появление новой исторической герменевтики В. Панненберга и политической герменевтики надежды Ю. Мольтмана[37].

В противоположность дефиниции Ю. Хабермаса, американский философ Р. Рорти, являющийся представителем постмодернистского прагматизма, считает понятие «герменевтика» терминологическим противоположным полюсом в отношении к якобы точным критериям теории познания, в том виде, к примеру, как она разрабатывается в аналитической

философии. Согласно интерпретации Р. Рорти, «”герменевтика“ — это не имя дисциплины и не метод достижения некоторого рода результатов, которые не могли быть получены эпистемологией, и даже не программа исследований. Напротив, герменевтика есть выражение надежды, что культурное пространство, оставшееся после кончины эпистемологии, не будет заполнено, что наша культура должна стать такой, в которой требования противопоставления и сдерживания больше не будут ощущаться. Представление, согласно которому существует постоянный нейтральный каркас, „структуру“ которого может выразить философия, есть представление, что объекты противостоят (confront) уму или что правила, которые сдерживают исследование, являются общими для всех дискурсов, по крайней мере для каждого дискурса по данной теме. Таким образом, в основе эпистемологии лежит предположение, что все вклады в данный дискурс соизмеримы. Герменевтика есть, по большей части, борьба против этого предположения»[38]. Вместе с тем, Р. Рорти использует понятие «герменевтика» в качестве синонима для «нечеткой» эпистемологии и включает его в пространство философского прагматизма. Герменевтика отказывается от редукции любых дискурсов и от соразмерных теоретических схем, демаскируя тем самым кажущуюся объективность классической теории познания. Для Р. Рорти стремление к соразмерности содержит в себе проблематичную импликацию, подразумевающую веру в «возможность подпадания под одно и то же множество правил, которые говорят нам, как может быть достигнуто рациональное согласие там, где, судя по всему, утверждения входят в конфликт. Эти правила говорят нам, как сконструировать идеальную ситуацию, в которой все оставшиеся разногласия будут рассматриваться как „некогнитивные“, или просто вербальные, или просто как временные, которые могут быть разрешены в ходе дальнейших усилий»[39]. В то время как у Ю. Хабермаса герменевтика изначально базируется на номотетическом методе, когда все направлено на результативность и выявление законосообразных связей и зависимостей в рамках фиксированной системы, Р. Рорти предпочитает идеографический подход, то есть для

него приоритетным видится индивидуальное выявление исследуемого предмета. Философская герменевтика, ориентирующаяся на идеографический метод, могла бы быть охарактеризована как «философия ограниченного разума»[40], которая считается с исторической и языковой обусловленностью мышления и не отрицает при этом особенности соответствующего мышления и понимания.

В сфере влияния постструктуралистских теоретических образований учреждается иное воззрение, когда понятие «герменевтика» обозначает дихотомически противоположный полюс в отношении к понятию «структурализм». В качестве примера данного направления можно упомянуть критическую дискуссию Х. Дрейфуса и П. Рабинова с «интерпретативной аналитикой» М. Фуко. Программатика преодоления упомянутой дихотомии определяется уже в заголовке работы: «По ту сторону структурализма и герменевтики». Согласно Х. Дрейфусу и П. Рабинову, приоритетным интересом герменевтической интенции является «отыскание значений в истории»[41], то есть отслеживание потенциального глубинного смысла контингентных исторических событий. Структурализм же концентрируется на анализе формальных, то есть *per definitionem*, лингвистических структур, как «безисторичных (ahistorische) условий возможности»[42] истории. Обе альтернативы характеризуются Х. Дрейфусом и П. Рабиновым как «ложно направленные» или как «ловушки»[43], поскольку герменевтика в своем поиске смысла неизбежно запутывается в гармонизированном упрощении телеологизированной истории, и тем самым структурализм превращается в пленника созданного им же самим трансцендентального универсализма.

Что касается конкретной предметной области философской герменевтики постструктуралистских проектов, ориентированных в рамках гуманитарных наук, практически без исключений, на лингвистический поворот, следует отметить фактическое отсутствие разграничения между «чтением текста» (литературная герменевтика) и «чтением мира» (герменевтическая философия). Реальность, мышление и язык сливаются здесь настолько, что феномен интертекстуальности становится определяющим

признаком любой человеческой встречи с миром и всякого возможного опыта. Конкретный текст указывает на множество других текстов, которые, в свою очередь, указывают на другие тексты и т. д. Доступ к эвентуальным реалиям или референтным объектам, стоящим за текстами, теряется в бесконечности ссылок, никогда не достигая обязательного или однозначного определения. Герменевтическое мышление традиционного вида в теории деконструкции субституируется моделями, подобными *différance* Ж. Деррида. В связи с этим необходимо кратко обозначить сущностные характеристики и отличительные признаки герменевтики и деконструкции. Целью классической герменевтической культуры является стремление к определению и формулированию последнего основного смысла любого текста. В деконструкционной же герменевтической практике предполагается, что любой текст находится в неком контексте, то есть подвержен многоразличным влияниям, которые, внутри него, пересекаясь и смешиваясь определенным образом, приводят к значению, делающему сам текст подобием многослойного пирога. Смысл не является последним «слоем» текста. Место трансцендентального сигнификата замещается *différance*, действующего в качестве порождающего принципа, но неопределимого как понятие[44].

Из вышесказанного становится очевидным, что протестантская теологическая герменевтика, хотя и испытала в последние несколько десятилетий различные влияния литературной и философской герменевтики, однако, по крайней мере в рамках историко-критической парадигмы, сохранила преимущественную актуализирующую текстуально-герменевтическую ориентацию на «вневременный» сакральный библейский дискурс. Выражаясь лингвистически, сегодняшняя теологическая герменевтика на Западе имеет своей целью, при помощи современных научных методов и правил, возвращение библейским текстам их референта, который из-за исторических и культурологических изменений оказался дискуссионным.

Для того чтобы достичь «научности», то есть стать теорией, высказывания которой претендуют на общеобязательность, актуальная

протестантская герменевтика ориентируется, преимущественно, на специфические техники, редуцируемые к комплексности и диверситивности. По выражению О. Маркварда, сингулярная теологическая герменевтика направлена на то, чтобы «снова отыскать во многих библейских историях, посредством фигуральных, аллегорических или догматических абстракций, единую историю спасения, то есть найти в многоразличных „буквах“ Писания один единственный „дух“»[45]. О. Марквард предполагает, что плюралистическая герменевтика распространена в теологической области гораздо меньше именно потому, что в одних и тех же текстах усматривает множественность смыслов и контекстов, что нарушает ориентацию на телеологизированную сотериологическую историю[46].

Наиболее популярным редукционным методом сингулярной герменевтики является синтез. Протестантская герменевтика, посредством описанного диалектического процесса, стремится синтезировать изначальные антиномии, такие как разъяснение и аппликация, дескрипция и прескрипция, диахрония и синхрония, историческая правда и жизненная действительность. Проблема в том, что такого рода синтез принципиально и *a priori* не должен исключать или односторонне предпочитать ни один из полюсов каждой понятийной пары. На практике же осуществление такой сбалансированности оказывается весьма сложным предприятием.

Следует учитывать то, что библейские тексты и контемпоральные жизненные реалии, *per definitionem*, в процессе синтезирования никогда не находятся в непосредственном поле зрения исследователя. Будучи обусловленными своей специфической значимостью, в качестве носителей Откровения, сакральные тексты в сознании верующего христианина при встречающихся различиях практически автоматически получают более высокий приоритет, и выходит, что жизненные реалии должны критиковаться с точки зрения сакральных текстов, а не наоборот. Этот дисбаланс снова приводит к тому, что основные вопросы человеческой экзистенции здесь конструируются теологией на основе заложенного в текстах потенциала ответов, вместо того чтобы видеть

реальный горизонт вопросов, на которые тексты могли бы предложить свои ответы. Речь идет о том, что многие вопросы, связанные с учением об Абсолюте, продуцируются из теологических систем и провозглашения Церкви, оказываясь аппликациями нормативных установленных текстов. Поэтому формулирование вопросов, на которые протестантская теология дает ответы, оказывается, в известной мере, фиктивным[47]. Если следовать распространенной теологической логике, справедливым представляется замечание английского библеиста Д.Р. У. Стотта, считающего, что «не очень разумно подходить к какому-либо отрывку Писания со своей собственной меркой, утверждая, что Писание отвечает на наши вопросы и направлено на удовлетворение наших нужд. Ибо это значит диктовать Писанию, вместо того чтобы слушать его. Нам надо отложить в сторону свои домыслы и основательно задуматься над историческим и культурным контекстом Писания. В этом случае у нас будет больше шансов позволить автору сказать то, что он говорит, а не принуждать его говорить то, что угодно нам»[48].

Тенденцию к тому, чтобы ретроспективно конструировать и разрабатывать различные насущные проблемы на основе христианской сотериологической доктрины, можно обнаружить уже в самом начале существования христианской общины. Древнейшим подтверждением такой практики может служить амартологический концепт, предложенный апостолом Павлом. Анализ седьмой главы Послания к Римлянам и других специализированных пассажей паулинистического корпуса показывает, что Павел пришел в христианство не с готовой амартологией, выводимой из человеческих потребностей, а, скорее, наоборот, сформулировал свое учение на основе отвержения этих потребностей. Павел утверждает, что изначально принял через Откровение то, что Бог предопределил преобразить и возвести к себе всю вселенную актом инкарнации и следующей за этим сотериологической икономии (*ανακεφαλαιωσασις, recapitulation*), чем демонстрируется необходимость самовосприятия мира в качестве абсолютно греховного и нуждающегося в спасении. Таким образом, сотериология апостола Павла универсальнее

его воззрений на человеческие потребности[49]. Очевидно, что Павел на основе своего неизменного сотериологического концепта вынужден был искать аргументы для обоснования универсальной амартологии[50].

Итак, то, что для христианского сознания тексты обладают известного рода привалентностью в отношении к «профанным» реалиям, имеет долгую традицию. Очевидно, что диагностируемая религиозной социологией тенденция к прагматизации современной религиозности подпадает в категорию профанного. До тех пор, пока христианство сохраняет в той или иной культуре монополистическую позицию, такая практика представляется оправданной с позиции сохранения «чистого» учения. Однако в контексте современной западной культуры, где осуществляется совершенно свободная конкуренция между разнообразными религиозными и спиритуалистическими сотериологическими путями, подобный подход является малопродуктивным, а герменевтическая практика синтеза более не может восприниматься в качестве суффициентной для решения практических проблем протестантской теологии.

К столь же неудовлетворительному результату приводит и перепроверка герменевтического притязания на синтезирование «историчности» и «значения» сакрального текста. Как правило, герменевтика подходит к текстам поочередно с двух различных направлений. Вначале используется объективная герменевтическая практика, благодаря которой текст должен быть понят так, как он сам себя понимает: «Первая задача толкования... — это тщательное, систематическое изучение Писания для обнаружения первоначального предполагаемого значения. Это попытка услышать Слово, как его должны были услышать первые получатели информации»[51]. Только на фоне такого знания возможен переход к активной фазе работы, то есть лишь после обращения к объективным герменевтическим реалиям, можно говорить о субъективных герменевтических возможностях и потребностях.

То, что с теоретической точки зрения видится простой процедурой, на практике оказывается сложным и противоречивым предприятием. Очевидно, что герменевтика в данном случае оказывается действующей

не столько синтетически, сколько сочетательно. Синхронная и диахронная перспективы, исходя из их теоретических предпосылок и гносеологических устремлений, в данном процессе никогда не могут достигнуть такой конгруэнтности, когда в едином движении мысли получается реальное и непротиворечивое совпадение. Требование объективности исключает значимость экзистентной озабоченности индивидуального читателя настолько же категорично, насколько экзистентная озабоченность читателя может быть поставлена в зависимость от «объективной правды» и исторических фактов. Озабоченность может возникнуть на фоне неосведомленности или даже совершенно неправильного понимания, функционируя с не меньшей интенсивностью, чем при основательной проверке объективного положения дел. Вместе с тем, перемена объективной и субъективной перспектив остается методически неопределимой, поскольку одна из перспектив никогда с логической принудительностью не может быть выведена из другой или же помещена в непосредственное каузальное отношение.

Для того чтобы ослабить подозрение относительно того, что любая историко-критическая экзегеза является, по сути своей, формой аллегорезы, каждая из амбивалентных интерпретативных моделей могла бы добровольно установить обязательное разграничение между тем, что в тексте непреходяще, и тем, что исторически устарело и теперь не представляет ценности. Но такая процедура едва ли сможет приобрести легитимацию со стороны протестантской систематической теологии, поскольку вневременным в точном смысле может считаться лишь такое положение вещей, которое не претерпело со времен возникновения текстов никаких изменений (так называемые константы, такие, к примеру, как фактичность рождения и смерти живого существа, или существование силы притяжения). Кроме того, речь может идти о функциональной точке зрения, предполагающей, что какие-то реалии могут быть полностью редуцируемыми одна из другой (к примеру, «храм» и «церковь» как общественные места религиозного поклонения). И, наконец, к этому классу могут быть отнесены так называемые континуальности, когда что-то

находится по отношению к чему-то в положении взаимозависимости, обусловленной историческим процессом (к примеру, развитие иерархического пастырского служения со времен Нового Завета до сегодняшнего времени). Положения вещей, которые не могут быть помещены ни под один из этих трех аспектов, подпадают в категорию «событий», которые должны неизбежно ускользать из горизонта историко-критической герменевтики. Это происходит потому, что вне границ «принципа аналогии», который Э. Трельч вместе с принципами «критики» и «корреляции» установил в качестве центральных методических критериев историзма, обоснованные историко-критические высказывания становятся невозможными[52]. Аналогия в качестве познавательной процедуры предполагает «конгениальность» историка и объекта его изучения, что возможно лишь при принадлежности познающего и познаваемого к одному смысловому контексту. Д. П. Давыдов обобщает аналогический метод И. Г. Дройзена следующим образом: «Прагматическая интерпретация, интерпретация условий, психологическая интерпретация выстраиваются на допущении, что реакции на одни и те же обстоятельства у субъекта и объекта исследования будут одинаковы. Прагматическая интерпретация предполагает, что для достижения данной цели субъект и объект исследования будут выстраивать свои стратегии поведения одинаковым образом, что позволит переносить ход мысли субъекта на ход мысли объекта при сохранении статуса научности таких рассуждений»[53]. Таким образом, если историко-критическая экзегеза превосходит границы своих эпистемологических способностей, она восстает против своих же методологических принципов, деградируя в аллегорическую спекуляцию, либо же ограничиваясь чисто репродуктивным, а потому теологически неплодотворным, изображением сингулярных, то есть непереводимых феноменов.

То, что экзегетические дисциплины в прошлом не уделяли достаточного внимания маркировке методических границ собственной выразительности, видно из того, что протестантские теоретики на протяжении длительного времени не могут придти к консенсусу относительно

вопроса об объективной исторической истине. Корифей протестантской новозаветной экзегезы М. Хенгель констатирует, что спор «по поводу „объективной исторической истины“ идет в наших дисциплинах вот уже 150 лет. Стали ли мы реально ближе к его решению?... При рассмотрении становления античных текстов мы двигаемся с трудом, поскольку не можем сравнить родственные тексты и не обладаем другими заслуживающими доверия сообщениями, идя, как правило, в абсолютной темноте. Ведь мы не обозреваем тысячекратные возможности становления этих текстов, идентифицируя нашу логику с логикой авторов, а, волей неволей, привносим в тексты наши теологические (и антитеологические) желания и антипатии, или же позволяем совратить себя в *argumentum ex silentio*, являющийся самым обманчивым из всех аргументов... Мы всегда находимся в опасности избыточной интерпретации, будучи склонными вычитывать из текста больше того (или, быть может, вчитывать в него?), что в нем заложено. Иначе, как можно объяснить то, что число и объем новых комментариев непрерывно растет?... Поэтому нет ни малейшего повода для какого-либо консервативного или критического оптимизма»[54].

Историко-критическая экзегеза ставит себя под подозрение, которое она сама во время своего становления выдвинула относительно употребительного до нее аллегорического метода толкования. Для большинства сегодняшних профессиональных протестантских теологов обычной процедурой является провозглашение почти каждого новозаветного изречения непосредственными или опосредованными словами Христа, делая его тем самым теологически важным, или же, напротив, осуществляя его быстрое и совершенное обесценивание, через помещение в категорию вторичных произведений ранней христианской общины. Посредством создания бесконечно новых канонов толкования экзегетически легитимируется наличие огромного, ширящегося разрыва между противоположными позициями, не нарушая при этом, с формальной точки зрения, неприкосновенность библейского канона.

В связи с указанными проблемами возникает закономерный вопрос о том, может ли еще историко-критическая экзегеза считаться надежным методом для обеспечения протестантской теологии надежными критериями суждений относительно референта теологического дискурса. С самого начала своего существования историко-критическая экзегеза заботилась о том, чтобы предохранить протестантскую теологию от потери правильной перспективы, которую, как считалось, теологическая экзегеза христианского Писания утратила из-за использования аллегорической экзегезы[55]. Уже в начале XX века Ф. Овербек, с едва скрываемым сарказмом, задавал риторический вопрос, кто же на самом деле «„более вольные“ аллегористы? Те, которые не вызывают сомнений, или скрытые современные? Первые склонялись под тяжестью своих текстов, но их фантазии и заключения были весьма бесцеремонными. Вторые тянут тексты на себя, однако, в тоже время, они более сдержаны и предусмотрительно держат себя в узде»[56].

На фоне этой очевидной двусмысленности может показаться оправданным современный поиск внетекстового (то есть непосредственно зафиксированного в жизненном акте) объекта любых высказываний об Абсолюте. С одной стороны, в этом поиске выражается растущее недоверие рядовых протестантов в отношении профессиональных экспертных суждений, важность которых для реальной жизни подвергается сомнению. С другой стороны, у теологов возникает опасение впадения в эпистемологическую пустоту, когда библейские тексты более не воспринимаются в качестве нормативного фундамента протестантизма, а другого интерсубъективного основания не предлагается. Так, к примеру, американский теолог Н. Л. Гайслер утверждает, что субъективный мистический опыт ведет к агностицизму, поскольку, «как признает большинство мистиков, у них есть знание только в негативной форме. То есть они знают лишь, каким Бог не является. У них нет позитивного знания о том, каков Бог, нет по крайней мере в когнитивном смысле. Словом, они — представители религиозного агностицизма, или акогностицизма. Они могут верить в Бога, ощущать Бога, но у них нет позитивного

знания о том, во что они верят и что ощущают. Они осознают сферу мистического, но, подобно Людвигу Витгенштейну, вынуждены хранить о ней молчание»[57]. В отношении данной дискуссии следует заметить, что протестантизм изначально имплицитно имел в себе предпосылки либерализма и индивидуализма, поскольку отвергал институциональный авторитет и провозглашал возможность личностного контакта любого верующего со сверхъестественной сферой без посредства церковной структуры[58]. Развивая августинианскую традицию, протестантизм в решении проблемы соотношения свободы и благодати пришел к крайнему детерминистскому подходу, где свобода — всего лишь формальная дефиниция, а благодать действует непреодолимо, сообщая человеку харизму постоянного пребывания в добре *(donum perseverantiae)* и гарантируя спасение. Устранение связи между свободой и благодатью послужило основой для установления коммуникации между детерминизмом и материальным развитием. В этой связи возникла новая мировоззренческая перспектива, где естественноисторический детерминизм стал базисом материалистической направленности в философии, науке и культуре в целом. Именно поэтому протестантизм пришел к установке, что все зависит от усилий человека, а рассудку даются полномочия рационального контроля и толкования любых духовных феноменов, включая такие важные элементы христианства, как исповедания веры и догматы. Как отмечает Т. В. Смирнова, «рационализация, прагматизация, психологизация сакрального ядра и его деонтологизация способствуют формированию представления о беспредельной подвластности реальности деятельности человека... В результате прямым и характерным следствием Реформации стал взгляд на религию как на нейтральную по отношению к культуре и государству, интимную и независимую область человеческого духа»[59].

Итак, позиция, постулирующая возможность однозначного понимания смысла текста, обусловленная исконными перспективами протестантизма, для актуальной западной теологии превратилась в род теоретической фикции, придерживаться которой стало проблематично.

Если кто-то из герменевтически ориентированных ученых сейчас пытается отстаивать парадигму однозначно данного смысла текста, то он тем самым неизбежно ставит вопрос о референтном поле этого смысла и, выражаясь словами У. Кертнера, оказывается лицом к лицу с «давней проблемой теологии, поставленной еще в постпросветительском модерне»[60].

Примечания и библиографические ссылки

1. Подробнее см.: *Jung M.* Hermeneutik zur Einführung. Hamburg: Junius, 2001. S. 20–22.
2. «Трудно дать однозначное определение герменевтике, целесообразнее привести наиболее характерные ее трактовки. Герменевтика рассматривается как прикладная техника и методология истолкования текстов; как филологическая, историческая и философская теории истолкования текстов; как методология общественных наук вообще; как универсальное философское учение, способное служить методологической и мировоззренческой основой понимания действительности» (*Бабушкин В. У.* Феноменологическая философия науки: критический анализ. М.: Наука, 1985. С. 150).
3. *Богданов Е. В.* Философская герменевтика: история и современность. СПб.: С.-Петербургский гос. университет аэрокосмического приборостроения, 2002. С. 4.
4. *Юшманова Т. Н.* Некоторые проблемы критики герменевтики как метода философско-эстетических интерпретаций культуры (критический анализ идеалистических герменевтических концепций Г. Шпета и П. Рикера). Дис. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. М., 1984. С. 8.
5. См.: *Дубровский Д. И.* Существует ли внесловесная мысль // Вопросы философии. М., 1977. № 9. С. 104.
6. См.: *Ahrens R.* Hermeneutik // Metzler Lexikon Literaturund Kulturtheorie. Ansätze, Personen, Grundbegriffe. Stuttgart-Weimar: J.B. Metzler, 2001. S. 244.
7. *Strecker G., Schnelle U.* Einführung in die neutestamentliche Exegese. 3, durchgeseheneund ergänzte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989. S. 159.
8. Ibid.
9. Ibid. S. 130–131.
10. *Hengel M.* Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft // New Testament Studies (NTS). № 40. Jg. 1994. S. 351.

11. *Гермашев А. Н.* Юридическая герменевтика как теория о способах изложения воли в юридическом тексте и его толковании. Автореф. на соиск. учен. степени канд. юрид. наук. М., 2010. С. 4. Ср.: *Васьковский Е. В.* Руководство к толкованию и применению законов (для начинающих юристов). М.: Издание братьев Башмаковых; типолитография товарищества И. Н. Кушнерев и Ко, 1913. С. 15.

12. *Гадамер Х. Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 341–342.

13. «Если проследить его (понятия „канон“ — *А.В.*) историю, то для начала оказывается, что греческое слово само происходит от семитского заимствования, импортированного в греческий мир вместе с обозначаемым им предметом. Κανών связано с κάννα, «тростник», которое, в свою очередь, восходит к ивритскому qaneh, арамейскому qanja, вавилонскому/ассирийскому quanu и, наконец, к шумерскому gin: род тростника arundo donax, который, как и бамбук, подходит для изготовления прямых шестов и палок. Это и есть исходное значение слова κανών. Κανών — это инструмент строителя и обозначает «прямой шест, трость, правило, линейку» (с нанесенной измерительной шкалой). Отправляясь от этого конкретного смысла, слово приобрело разнообразные переносные значения, которые можно сгруппировать в четыре основных семантических гнезда: 1) масштаб, правило, критерий; 2) модель, образец; 3) правило, норма; 4) список, перечень; 5) масштаб, правило, критерий» — см.: *Ассман Я.* Канон — к прояснению понятия // *Ассман Я.* Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М. М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 114.

14. Примером этого могут служить многочисленные перечни наиболее значительных произведений мировой литературы, напр., «100 великих романов» В. Ломова (М.: Вече, 2010).

15. Цит. по: *Моррис Л.* Теология Нового Завета. СПб.: Библия для всех, 1995. С. 8.

16. См.: *Mounce R.H.* The Book of Revelation. Grand Rapids, 1977. P. 66.

17. См.: *Мануччи В.* Библия — Слово Божие. Общее введение в Священное Писание. М.: Элита-Арт-О, 1996. 234–237.

18. Подробнее см.: *Мецгер Б. М.* Канон Нового Завета. Возникновение, развитие и значение. М.: ББИ св. апостола Андрея, MCMXCIX. С. 160–164.

19. *Фуко М.* Порядок дискурса // *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Пер. с франц. М.: Касталь, 1996. С. 60–61. С. 47–97.

20. См.: *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. СПб.: Издание автора, 1899. С. 660.

21. Прекрасным источником полемики вокруг новозаветного канона могут служить апологетические сочинения святого Иринея, епископа Лионского, жившего во II веке по Р.Х. См.: Ириней Лионский, свт. Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания // Ириней Лионский, свт. Творения. СПб.: издание И.Л. Тузова, 1900. С.19–528. См. также: *Морев М.П.* Маркион из Синопы: первый реформатор христианства. Дис. на соиск. учен. степени канд. истор. наук. Саратов, 2002. С. 141–189.

22. *Schleiermacher F.D.E.* Hermeneutik. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von H. Kimmerle. Heidelberg: Carl Winter, 1959. S. 31. М. Потепа резюмирует понимание герменевтики Ф. Шлейермахером следующим образом: «Если герменевтика определяется как „искусство понимания“, то речь идет прежде всего о понимании речи. Истолкование есть понимание чужой речи. В герменевтике речь идет только о понимании содержания высказываний, т. е. мыслей, которые конституируются речью. Искусство понимания осуществляется только при наличии мысли. Болтовня с точки зрения герменевтики имеет нулевую ценность. Единственной задачей герменевтики является понимание, а оно есть единственное условие возможности языка» (*Потепа М.* Этика и герменевтика у Шлейермахера // Герменевтика и деконструкция / Под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б.В. СПб., 1999. С. 46).

23. *Шлейермахер Ф.* Герменевтика. СПб.: Европейский дом, 2004. С. 64.

24. *Szondi P.* Einführung in die literarische Hermeneutik. Frankfurt am Main, 1975. S. 14.

25. *Гадамер Х.Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. Указ. изд. С. 392.

26. Там же.

27. *Frör K.* Biblische Hermeneutik. Zur Schriftauslegung in Predigt und Unterricht. München: Chr. Kaiser, 1961. S. 13–14.

28. *Dilthey W.* Die Entstehung der Hermeneutik // Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. 5, 4. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck und Rupprecht, 1964. S. 320.

29. Там же. S. 319.

30. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. М.: AD MARGINEM, 1997. С. 174–175.

31. Подробнее см.: *Коначева С.А.* Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX века. М.: РГГУ, 2010.

32. О герменевтике Р. Бультмана см.: *Миронов А.Ю.* Герменевтические предпосылки теологии Р. Бультмана. Дис. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. М., 1998; *Лобаев В.Е.* Экзистенциальная теология Рудольфа Бультмана. Дис. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. М., 2000; *Ворохобов А.В.* Религиозно-философские взгляды Карла Барта и Рудольфа

Бультмана: Сравнительный анализ. Дис. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. Н. Новгород, 2009.

33. *Гадамер Х. Г.* Текст и интерпретация // Герменевтика и деконструкция / Под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б.В. СПб.: Изд-во С.-Петербургского гос. университета, 1999. С. 14.

34. Подробнее см.: *Achtemeier* P.J. An Introduction to the New Hermeneutic. Philadelphia, 1969; *Robinson J.M., Cobb J.B.* The New Hermeneutic. New York, 1964.

35. *Habermas J.* Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik // Habermas J.; Henrich D.; Taubes J. Hermeneutik und Ideologiekritik. Mit Beiträgen von Karl-Otto Apel, Claus v. Bormann, Rüdiger Bubner, Hans-Georg Gadamer, Hans Joachim Giegel, Jürgen Habermas. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971. S. 120–121.

36. Ibid. S. 147.

37. См.: *Müller-Fahrenholz G.* Phantasie für das Reich Gottes. Die Theologie Jürgen Moltmanns. Gütersloh, 2000; *Tupper E.F.* The Theology of Wolfhart Pannenberg. London, 1974; *Braaten C.E., Clayton P.* The Theology of Wolfhart Pannenberg. Minneapolis: Augsburg Press, 1988; *Кимелев Ю. А.* Современная буржуазная философско-религиозная антропология. М.: Наука, 1985. С. 131–140. *Першин Ю. Ю.* Политическая теология в топологии рационального дискурса // Личность. Культура. Общество. Т. 13, вып. 1 (61–62). М., 2011. С. 246–252.

38. *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета, 1997. С. 233.

39. Там же. С. 233–234.

40. *Dreyfus H.L., Rabinow P.* Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt am Main: Athenäum, 1987. S. 67.

41. Ibid. S. 67.

42. Ibid. S. 100.

43. Ibid. S. 215.

44. Подробнее см.: *Штегмайер В.* Деконструкция и герменевтика. К дискуссии о разграничении // Герменевтика и деконструкция / Под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б.В. СПб.: Издательство С.-Петербургского гос. университета, 1999. С. 4–9.

45. *Marquard O.* Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist // *Marquard O.* Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien. Stuttgart: Philipp Reclam Junior, 1981. S. 129.

46. Ibid.

47. Подробнее о данной проблеме см.: *Эриксон М.* Христианское богословие. СПб.: Библия для всех, 2004. С. 60–63.

48. *Стотт Д.Р.У.* Послание к Римлянам. СПб.: Мирт, 1999. С. 237.

49. «Универсализм, как о том свидетельствует Павел, является абсолютным, а не относительным производством и не различает слово и дело, мысль и силу. Мысль универсальна лишь тогда, когда она обращена ко всем другим, и в этом обращении она осуществляется как сила. Но раз всё, включая одинокого активиста, соотносится с универсальным, то воздвижение есть подведение Другого под Тождественное. Павел детально показывает, как универсальная мысль, исходя из умножающихся в мире инаковостей (иудей, грек, женщины, мужчины, рабы, свободные и т. д.), производит Тождественное и Равное (нет более ни грека, ни иудея и т. д.). Производство равенства, снятие различий в мысли суть материальные знаки универсального... Максима Павла — растворение идентичности универсализирующего субъекта в универсальном — такова, что по ней Тождественным является достигнутое, в том числе и достигнутое путем изменения нашей собственной инаковости» (*Бадью А.* Апостол Павел. Обоснование универсализма. М.: Институт философии РАН, 1999. С. 65).

50. Подробнее об этом: *Сандерс Э.П.* Павел, закон и еврейский народ // Христос или закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки. М.: РОССПЭН, 2006. С. 446–458.

51. *Фи Г., Стюарт Д.* Как читать Библию и видеть всю ее ценность. СПб.: Логос, 1993. С. 13.

52. Подробнее об историософской парадигме Э. Трельча см.: *Мильская Л.Т.* Эрнст Трельч и проблемы философии истории // *Трёльч Э.* Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. М.: Юрист, 1994. С. 667–689.

53. *Давыдов Д.П.* Историзм как тип мировоззрения в немецкой философии середины 19-го — начала 20-го века. Автореф. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. Тверь, 2009. С. 14. Ср.: *Смоленский Н.И.* Категория объективного познания в немецкой буржуазной историографии XIX века и теория «понимания» И.Г. Дройзена // Методологические и историографические вопросы исторической науки. Томск, 1982. Вып. 15. С. 58–77.

54. *Hengel M.* Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft // New Testament Studies (NTS). № 40. Jg., 1994. S. 333–334. Профессор Лондонского университета Грехем Н. Стэнтон в своем эссе «Предпосылки в новозаветной критике» рассматривает вопрос о том, почему так сильно расходятся выводы специалистов по Новому Завету. Исследователь констатирует, что изучающие богословие в настоящее время имеют тенденцию считать за научное знание в области библеистики простое перечисление различных точек зрения и имен известных ученых, что, по его мнению, свидетельствует о том, что дискуссия о методах библейской критики продолжается. — См.: *Грэхем С.Н.* Предпосылки в новозаветной критике

// *Маршал А.Г.* Толкование Нового Завета. Сборник эссе о принципах и методах / Пер. с англ. СПб.: Библия для всех, 2004. С. 30–47.

55. См.: *Overbeck F.* Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie. Basel: Benno Schwabe & Co, 1919. S. 89.

56. Ibid. S. 91.

57. *Гайслер Н.Л.* Мистицизм // *Гайслер Н.Л.* Энциклопедия христианской апологетики. СПб.: Библия для всех, 2004. С. 571.

58. Подробнее см.: *Маритен Ж.* Три реформатора // *Маритен Ж.* Избранное: Величие и нищета метафизики / Отв. ред. и сост. Р.А. Гальцева / Пер. с франц. В.П. Гайдамака. М.: РОССПЭН, 2004. С. 171–305.

59. *Смирнова Т.В.* Историческая динамика религии как социокультурной системы (на примере христианства). Автореф. на соиск. учен. степени канд. культурологии. Екатеринбург, 2007. С. 15–16. Можно констатировать, что собственно этой проблеме в целом посвящена знаменитая работа М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма», где он приходит к аналогичным результатам. См.: *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // *Вебер М.* Избранные произведения / Пер. с нем. / Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; Предисл. П.П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990. С. 44–271.

60. *Körtner U.H.J.* Theologie in dürftiger Zeit. Die Aufgabe der Theologie und das Problem einer biblischen Hermeneutik im gegenwärtigen Kontext von Kirche und Gesellschaft // Baldermann I; Dassmann E; Fuchs O. u.a. Biblische Hermeneutik. Neukirchener Verlag, 1997. S. 167.

Библеистика

Иерей Алексий Белецкий, кандидат богословия

Библейские мотивы в сюжетах языческих мифов о сотворении мира

Исторической науке давно известен факт сходства повествований о сотворении мира в литературных памятниках разных народов древности. Похожие сюжеты и общие идеи, выражаемые иногда одними и теми же словами, в письменных документах древних государств, находившихся за много сотен километров друг от друга, вызывают неподдельный интерес и заставляют задуматься о причинах такого сходства. В первую очередь, этот факт наталкивает на мысль о едином источнике происхождения всех этих легенд и мифов. Родственные по смыслу места в них говорят о едином основополагающем идейном ядре этих произведений, послужившем фундаментом для дальнейшего развития сюжетов, которые были связаны с особенностями жизни и сознания каждого отдельного

народа. Различия сюжетов значительны, но даже они не разорвали прикновенную связь мыслей о сущности космогонического процесса.

С другой стороны, сходство повествований о творении можно объяснить взаимным влиянием различных верований древних народов. В таком случае можно предположить, что изначально представления о появлении мира радикально отличались у разных племен. Таким утверждением закрывается вопрос об общем первоисточнике религиозных воззрений. Различия верований признаются первичными, а общность идей — появившейся со временем, вследствие завоеваний, ассимиляций, политических и экономических связей. Но, так или иначе, факт смыслового единства в дошедшем до нас эпистолярном наследии древних религий неоспорим. А гипотеза о первичности различий еще требует доказательства.

Немаловажным остается соотнесение общих идей древних сказаний о появлении мироздания с повествованиями, которые являются популярными в настоящее время и принимаются на веру многими людьми. Наибольшей известностью и распространением пользуется рассказ Библии о творении мира и человека. Именно на Библию чаще всего ссылаются ученые при исследовании артефактов религиозного назначения у племен, ушедших в небытие.

Привязка к Библии вполне объяснима. Эта книга имеет древнее происхождение, и история ее написания известна (по крайней мере, в ней эти сведения имеются). Но, самое главное, библейский сюжет творения перекликается в нюансах с аналогичными повествованиями языческих религий. Для этого достаточно ознакомиться с мифами древних Египта, Месопотамии и Скандинавии. И тогда встает вопрос: как соотнести библейский рассказ с подобными легендами древности? Какое положение в отношении к предполагаемому первоисточнику занимает Библия?

Древнеегипетская космогония

Важное место в исследованиях ученых занимают мифы древнего Египта. Сохранившиеся памятники письменности практически в полном виде донесли до нашего времени религиозные представления народа этой страны на ранних этапах ее существования. Среди них особенно подробно изложены мифы о творении мира. Действительно, в древнеегипетской космогонии имеется несколько мифов творения. Каждый из них появился в свое время и в отдельном месте. Такой ассортимент легенд объясняется тем, что в Египте существовало несколько религиозных центров, которые выделялись почитанием какого-либо своего бога из всего древнеегипетского пантеона и доминировали в свое время, будучи столицами фараонов.

Однако всем этим мифам присущи общие фундаментальные идеи. Древние египтяне определяют состояние до момента сотворения мира как *Хаос*, который характеризуется взаимодействием восьми стихий, четырех божественных пар. Они воспроизводятся друг от друга и продолжают сосуществовать даже после установления космического порядка, занимая отведенное им место[1]. Из хронологического рассмотрения всего этого ряда повествований выявляется постепенное развитие идеи творения.

Самое простое изложение встречается в ***Гермопольском мифе о Великой Восьмерке***. Великая Восьмерка — это четыре божественных пары, свойства первичного хаоса. В бездне, имя которой Наунет, заключены первобытные воды Нун. Их характеристиками являются Бесформенность и Беспредельность (супруги Хух и Хахухет). Мрак и Тьма (супруги Кук и Каукет) покрывают беспредельную без-образную пустоту. Неуловимость и непостижимость Хаоса олицетворяется супружеской парой Амон-Аманет (Амон — «сокрытое»)[2]. Вселенная получает благоустроенный вид во взаимодействии этих пар и дальнейшем рождении от них новых богов.

Описание хаоса в гермопольском мифе находит параллель в первых стихах Библии. «*Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною,*

и Дух Божий носился над водою» (Быт. 1: 2). «Земля», подобная «воде» и «бездне», безвидная, пустая и темная, — отчетливая ассоциация на идею хаоса в данном египетском мифе. Однако древнеегипетская мифологическая параллель, описывающая то, что предшествовало сотворению мира, отличается от библейского сказания большей точностью и последовательностью. На ее фоне логика в библейском тексте явно нарушена. На первый взгляд, непонятна связь «тьмы и бездны», «вод, земли, неба», при уже сотворенных земле и небе. Если предположить, что подобная идея хаоса была распространена в мифологии народов всего Ближнего Востока, то нарушенный порядок в библейском акте творения можно объяснить наложением нескольких версий концепции создания мира, оригинальной древнееврейской и заимствованных у сопредельных народов[3].

Дж. Уилсон обратил внимание, что «это способ выражения того, о чем говорит Библия в книге Бытия, что до творения „земля была безвидна и пуста, и тьма была над бездной“»[4]. Но ученый не стал развивать свою мысль далее. Действительно, велик соблазн поставить библейское сказание в зависимость от египетского мифа, как более совершенного по изложению. К этому подталкивает и история. Около полутысячелетия провели евреи в Египте, так и оставаясь малообразованным народом. Моисей, автор книги Бытия, получил образование опять-таки в Египте. Как еще он мог изложить учение о творении, если бы не объединил в простой форме предания своего народа и развитые идеи египетских верований?

Однако с точки зрения церковной науки возможен иной ответ на этот вопрос. Несомненно, Моисей был знаком с египетскими верованиями. Но сорок лет, проведенные вне родины, духовный облик пророка, дух Синайского Завета говорят как раз об обратном — полном отречении от прошлого. Откровение Бога праотцев, Бога единого, Ревнителя, жесткость требований Закона — все это должно было содействовать только более глубокому проникновению в предания Израиля. Для библеистики главным остается свойство богодухновенности Священного

Писания. В свете этого свойства книги Моисея представляют собой озаренное божественной благодатью, наиболее полное и точное изложение Предания не только израильского народа, но и всего человечества. Моисей, как Бытописатель, адекватно, с точки зрения человеческого языка, описал процесс творения мира. Его рассказ потому кажется дробным и несвязным, что перед его духовным взором раскрылась картина, для которой трудно подобрать слова. Как можно описать появление вселенной из хаоса, если еще не существовало предметов, которые можно обозначить словами? Первые стихи книги Бытия — это нащупывание, поиск нужных понятий. И тут на помощь приходят термины, принятые в египетской космогонии: «земля, вода, бездна, пустота, тьма». Но и они имеют лишь поверхностное определение, как легкое прикосновение к сути происходящего. Повествование Моисея сохраняет тайну творения, указывает на нее. Поэтому оно не понятно до конца, вызывает новые вопросы, тогда как мифология пытается любую тайну раскрыть, сделать все доступным для понимания, логичным и стройным. Следовательно, египетские мифы о творении, как и легенды всех остальных народов, нужно ставить в зависимость от библейского рассказа о творении, как наиболее точной, пусть и более поздней, фиксации общечеловеческого предания о появлении мира, от которого произошла и по-своему развивалась вся языческая космогония.

Древнеегипетская космогония получает развитие в ***Гелиопольском мифе о рождении Эннеады***. Великая Девятка богов, или Эннеада, символизирует утверждение космического порядка, сменившего Хаос. Великую Восьмерку венчает бог солнца Атум. Этот светоносный бог возникает сам по себе на вершине «первобытного холма» и начинает творение. Намек на «первобытный холм» можно допустить и в первых словах книги Бытия, когда речь идет о сотворенной в начале «земле». Однако никаких серьезных выводов в этой связи делать не приходится. Бог Библии творит «землю», а к тому же еще и «небо», тогда как мифический Атум появляется на «холме». И на протяжении всего повествования первой

главы Бытия Бог представляется отдельным от Своего творения, чего нельзя сказать об Атуме.

«Я — Атум, когда я был один в Хаосе; я — Рэ в его первых воссияниях, когда он начал править, как царь, тем, что он создал... Атум выплюнул то, что было Шу (воздух). Атум отрыгнул то, что было Тефнут (влага). Он простер над ними руки, как руки Ка, ибо твое Ка было в них»[5]. Этим строчкам можно увидеть соответствие в библейской фразе: *«И Дух Божий носился над водой»*. Точное словесное соответствие. Но если в Библии Творец наделяет жизнью материю, то Атум создает себе богов-помощников.

Говоря о появлении сотворцов, миф открывает важную параллель между древнеегипетской и древнееврейской мыслью: акт произнесения имени — это и есть акт творения. Все боги Эннеады возникают из Атума, когда он дает наименования частям своего тела, что находит подтверждение в трактовке рождения богов, приведенной в Книге Мертвых (II тыс. до н. э.). В Библии об этом говорится лаконично: сначала следует изъявление воли Бога («Да будет свет!»), потом возникает явление («И стал свет»); далее явлению дается название («И назвал Бог свет днем»), чем и заканчивается акт творения.

Далее в мифе бог воздуха Шу приподнялся и оторвал небо от земли. Бог земли Геб сочетался браком с богиней неба Нут, и они произвели на свет богов плодородия и плодовитости, растительной силы Осириса и Исиду, а также Сета и Нефтиду.

В библейском тексте можно проследить подобную последовательность творения: появилась твердь-небо, отделившая небесные воды от земных, вода под твердью сгустилась — появились суша и водоемы, а затем земля рождает растительность и животный мир. Единственное отличие египетского текста от библейского, что все порождения бога-творца — сами боги, а в Библии — это только «проявления величия Бога» — обнаружение Его качеств. Но и вообще египетскую космогонию невозможно отделить от теогонии, эта черта присуща всем языческим учениям о творении. Только Библия излагает чистый творческий процесс.

В Древнем Египте космогония получает окончательное завершение в *«Мемфисском трактате»*. Сам памятник относится к 700 г. до н. э. Однако высеченный на камне текст был скопирован с более древнего документа, который по архаике стиля и другим характеристикам относят к III тысячелетию до н. э., возможно, к основанию Мемфиса — столицы Древнего Царства, покровителем которого был бог Птах.

В этом тексте Птах отождествляется с первобытным океаном. Он рождает Атума, бога солнца, и творчески действует через него. *«Птах — великий; он — сердце и язык Девятки богов..., который зачал богов... Воплотилось в сердце и воплотилось на языке нечто в образе Атума... Велик и могуч Птах, который вселил силу во всех богов равным образом и в их души посредством этого сердца и этого языка... Случилось, что сердце и язык управляют всеми членами тела посредством учения, что он (Птах) — в каждом теле (в виде сердца) и в каждых устах (в виде языка), всех богов и всех людей и всех животных, и всех гадов и всего, что есть живого, посредством его (Птаха) замысла (в виде сердца) и приказания (в виде языка) всего того, что он желает»*[6].

«Хотя „Мемфисский трактат“ использует мифы о творении — рождении Атума из Нун и создание Атумом Эннеады, но придает им более возвышенный характер. Птах творит мыслью и повелением: замысел, рожденный божественным разумом, осуществляется через речь»[7]. Из уст Птаха выходят боги Шу и Тефнут. Утонченное понимание космогонического процесса послужило тому, что мысль и речь уже в древности стали атрибутами власти в Египте, олицетворяемые в ранней литературной традиции как божества. Они являются атрибутами бога солнца: «Ху» — повелительное высказывание, «Сиа» — познание, мысленное осознание предмета, представление.

Академик Б. А. Тураев заявил, что «мемфисский богослов в 3 тыс. до н. э. измыслил монотеистическую систему и объяснил весь мир как результат мысли и слова божества»[8]. Этим высказыванием ставится вопрос об оригинальности и независимости библейского сказания о творении. В самом деле, в трактате приведена близкая аналогия библейскому

повествованию: Бог-Творец осуществляет Свой замысел, творит словом, присутствует Своей благодатью в каждой твари, поддерживая ее бытие. Трактат указывает на то, о чем говорит и Библия: разумное устройство вселенной, логосность сотворенного как отображение Премудрости Божьей. Все в этом мире носит на себе отпечаток Божественного Разума. Но если утверждать первичность и правдивость Шестоднева, то стоит порадоваться за «мемфисского богослова», который смог в такие давние времена подняться до столь возвышенного описания начал бытия.

Гераклеопольский миф о сотворении мира включен в «Поучение гераклеопольского царя своему сыну Мерикару». Памятник (папирус №1116а, хранящийся в Государственном Эрмитаже) датируется XXII в. до н. э. Переписан с подлинника в период Нового царства.

«Заботься о людях, пастве бога. Сотворил он для них небо и землю. По их желанию уничтожил он мрак вод («И тьма над бездной»). *Создал он для них воздух, чтобы жили им их носы* («и вдунул в лице его дыхание жизни»). *Это (люди) — подобия его, которые вышли из его тела* («И сотворил Бог человека по Образу Своему и образу Божьему»). *Восходит он на небо по их желанию. Он создал для них растения, скот, птиц, чтобы питать их (*=Быт. 1: 28, 29*). Он сотворил свет по их желанию* (= Быт. 1: 3). *Он убил врага и уничтожил детей его за их замыслы враждебные»*[9].

В уста фараона Ахтоя III вложен текст, максимально приближенный к библейскому. Нельзя не отметить поразительное сходство идей об образе и подобии Божьих в человеке и его царском достоинстве во вселенной. Создается впечатление, что древние египтяне в I Переходный период (XXIII–XXI вв. до н. э.) чтят единого Бога и живо хранят общечеловеческое Предание, ставшее, в конце концов, достоянием лишь Израиля. Но опять-таки под творцом в данном документе можно понимать верховного бога, ставшего прародителем всех последующих поколений богов, что вполне сродни всем языческим доктринам. Намеки на это имеются в следующем.

Обращает на себя внимание последняя фраза о победе, одержанной богом-творцом над врагом. В «Поучении» речь идет о поединке бога

солнца Атума-Ра со змеем Апопом, воплощением водного, подземного, потустороннего мира. В Библии этот мотив не исключен, но ушел на периферию. Он действительно получил третьестепенное значение и бывает узнаваем в книге Иова и Псалтири. В книге Иова говорится о «морском чудовище, над которым Бог поставил стражу» (Иов 7: 12).

«Преисподняя обнажена перед Ним,
и нет покрывала Аваддону...
Столпы небес дрожат
и ужасаются от грозы Его.
Силой своей волнует *море,*
И разумом Своим сражает его дерзость...» (*Иов 26: 6–12)*

В такой форме рассказывает Иов о битве Бога с Авадонной (Сатаной, Змеем). В Псалтири описание творения касается той же мысли: «*Это — море великое и пространное: там пресмыкающиеся, которым нет числа, животные малые с большими; там плавают корабли, там этот левиафан, которого Ты сотворил играть в нем» (Пс. 103: 25, 26). «Ты расторг силою Твоею море, Ты сокрушил головы змиев в воде; Ты сокрушил голову левиафана, отдал его в пищу людям пустыни» (Пс. 73: 13, 14)*. В книге Бытия сатана также предстает в образе Змея, искушающего первых людей, Адама и Еву. Но в ней стерты воспоминания о его поединке с Богом.

Изложенный факт наводит на мысль, что библейские писатели и древнееврейские богословы по-разному относились к первичному космогоническому мифу, восходящему к ностратическому периоду, что до переработки первоначальные материалы, использованные составителями Ветхого Завета, содержали первый космогонический миф, приближенный к древнеегипетскому варианту. Однако такому выводу необходимо возразить. Борьба бога-творца со своим антиподом, олицетворением хаоса и разрушения, является неотъемлемой частью космогонического процесса в языческих представлениях. В этом противостоянии и победе бога и происходит становление мира во всей гармонии и красоте. Бытописатель отказывается от этого сюжета, так как, в его ви́дении, Творец создает из небытия что-то совершенно новое, непорочное,

прекрасное, что никоим образом не вяжется с идеей какой-либо борьбы и представлением о материи как вместилище зла. Несмотря на высоту созерцаний, данный миф не смог преодолеть общей для всех языческих учений тенденции признавать вечной материальную основу бытия и ставить творца в зависимость от хаоса.

Говоря о противодействии Бога и сатаны, Библия подчеркивает совершенно иной его характер. Находясь в противлении Богу, Левиафан, или Змей, все-таки является Его творением. Пытаясь разрушить дела Божьи, сатана бессилен что-либо сделать, потому что сам по себе не является Хаосом. В отличие от мифа, «морское чудовище» Библии не столько онтологический, сколько нравственный антипод Бога. Поэтому противостояние Творца и Змея, как намечено в той же книге Бытия, происходит именно в мире людей, в сфере морального выбора и личностного самоопределения. Человеку как венцу творения во многом вручена судьба мироздания, и от направленности его воли зависит соответствие остального творения божественному утверждению *«вот, хорошо весьма» (Быт. 1: 31)*. В таком переплетении аспектов бытия становится понятным употребление священными писателями речевых оборотов экзистенционального характера, подобных понятиям языческой космогонии. В качестве примера обращает на себя внимание выражение пророка Исайи: *«В тот день поразит Господь мечом Своим тяжелым, и большим и крепким, левиафана, змея прямо бегущего, и Левиафана, змея изгибающегося, и убьет чудовище морское» (Ис. 27: 1)*. Ясно, что в этом отрывке речь идет не о переустройстве мира, а о спасении людей, избавлении их от греха, зла и искушений.

О появлении человека в древнеегипетской мифологии говорится, что Хнум, бог первобытного океана Нун, создал богов и вылепил людей на гончарном круге[10]. Интересно, что в тексте Библии имеется прямая аналогия этому выражению, несущему, впрочем, метафорический смысл. В книге пророка Иеремии народ Израилев уподоблен горшку, который лепит горшечник (под ним надо понимать Бога) на своем кружале (Иер. 18: 2–6).

Месопотамская космогония

Если египетские верования не сыграли решающей роли в формировании библейской картины творения мира, если Моисей зафиксировал предание своего народа, которое имеет такое же древнее происхождение, то можно задаться вопросом о происхождении данного предания. И возможно ли, в самом деле, признать это предание общечеловеческим? Около 1000 лет предки древних евреев жили в Южном Двуречье, более 500 лет из них — в окружении или по соседству с шумерами. В некоторой степени это соседство могло повлиять на библейское сказание о творении мира и людей.

Шумерский миф о появлении мира, богов, жизни и человечества. *«Когда-то небеса и земля были слиты, и не было на них ни травы, ни тростника, ни деревьев, ни рыб, ни зверей, ни людей. И была в пространстве одна гора»* (холм творения в древнеегипетском мифе). Вокруг были вечные воды дочери океана Намму, праматери всего сущего. Она произвела из себя Ана (небо) и Ки (землю). Супружеская пара Ан и Ки породили на свет Энлиля, бога ветра, без которого не было бы облаков, собирающих и отдающих влагу, ни трав, ни деревьев, дающих плоды. Из горы, где обитали боги, Ан и Энлиль сделали небо, где стал обитать Ан, и землю, где носился Энлиль, наполняя ее дыханием жизни. В Библии это может соответствовать действию Духа Божьего, который «носился над водой».

Супружеская пара Энлиль и Нинлиль породили светило — бога луны Нанну, который показывал смертным смену времен[11]. В книге Бытия отделению света от тьмы сопутствует появление светил «на тверди небесной для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов» (Быт. 1: 14).

Богиня-праматерь Намму говорит богу Энки о творении помощников богам: *«Избавь богов от терзаний! Сделай людей. Пусть они будут по виду на братьев твоих похожи, но бессмертья не знают. Сделать их надо из моей плоти. Эту плоть называют глиной. От себя я ее отделю,*

насыплю рядом с водой. Пусть Нинмах тебе лепить поможет, а ты дай им примененье (т. е. назначь судьбы)»[12].

В первой главе книги Бытия говорится, что Бог создал Адама и Еву по Своему образу и подобию. Во второй главе книги Бытия приведен другой вариант творения человека: из праха земного, из глины, отсюда и имя Адама («красный, земля»). Обе идеи находят созвучие в мифе. К тому же женщина создана из ребра мужчины (Быт. 2: 21). В мифах Двуречья есть богиня Нинту, владычица ребра, и библейский рассказ о рождении первой женщины из ребра первого мужчины имеет параллель с месопотамским мифом об этой богине.

Энки освобождает богов от бремени деятельности, перекладывая его на человека. Это явно перекликается со словами Писания, что в седьмой день Бог почил от Своих трудов и заповедал человеку возделывать Рай. *«И взял Господь Бог человека, и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его» (Быт. 2: 15)*. Когда Адам и Ева вкусили запретный плод с Древа познания, Бог изгнал их из Рая и лишил бессмертия. Отнять бессмертие у людей — это мотив, характерный и для мифа.

Миф аккадцев и вавилонян о сотворении мира и людей изложен в месопотамской поэме «Энума элиш» («Когда вверху»)[13], которая датируется X в. до н. э., хотя восходит к правлению вавилонского царя Агума II (XVI в. до н. э.).

Когда вверху не названо небо,
А суша внизу была безымянна,
Апсу первородный, всетворитель,
Праматерь Тиамат, что все породила,
Воды свои воедино мешали.
Когда из богов никого еще не было,
Ничто не названо, судьбой не отмечено,
Тогда в недрах зародились боги,
Явились Лахму и Лахаму и именем названы были.
Тогда родились Аншар и Кишар,
Они дни копили, множили годы.

Содержание поэмы напоминает древнеегипетский миф о Великой Восьмерке. Обнаруживаются сходства как в представлении исходного материала для творения, так и в выделении божественных пар. Кроме того, месопотамская традиция напоминает древнеегипетскую в том, что не названное и не имеющее имени не существует. Подчеркнем, что Тиамат, по-аккадски, — «море» и созвучно древнееврейскому «Теомот», что означает «бездна». В целом эта часть поэмы соответствует описанию состоянию мира, которое в Ветхом Завете передается строчками Быт. 1: 1–2. Далее, по тексту «Энума элиш», у Энки рождается сын-Солнце, Мардук (от шум. Амар-Уту, «теленок Уту», бога Солнца). Мардук возглавил молодое поколение богов в битве со своими прародителями. Его победа определила творение мира, в котором он становится главным деятелем.

Из основного библейского повествования о творении демиургическая битва исключена. Процесс творения совершается мирно, из пассивной водной стихии первобытного начала, что отличает библейский рассказ от аккадо-вавилонского.

Из убитой Тиамат создаются материальные небо и земля, звезды, суша и водоемы. Мардук устанавливает светила и календарь. В Библии движение светил также ознаменовывает смену времен и лет.

Разрубил пополам тело Тиамат, словно ракушку.
Взял половинку — покрыл ей небо,
Звезды-планеты, подобья богов, он сделал.
Отделил половинку ее — поставил землю.
Так создавал он небо и землю.

Венчает творение Мардука создание человека из порождения Тиамат, что можно понимать как «из праха земного» (Быт. 2: 7). Однако Мардук создает человека, замешивая глину с кровью убитого бога Кингу, чем утверждается, что человек по природе двусоставен, в нем присутствует божественное начало. Это напоминает библейское повествование о даровании жизни созданному из земли человеку через вдохновение Бога, передачи «частицы» Божества. К тому же поэма являет более тесную

сущностную связь души и крови в живых существах. В Библии эта связь утверждается только у животных, в запрете вкушать их кровь.

Аккадо-вавилонский миф о сотворении мира богат бо́льшим количеством деталей, чем библейский и древнеегипетские. Однако во всех трех вариантах выдержана одна схема, что, во-первых, позволяет применить выше изложенную аргументацию в пользу истинности библейского описания творения, а во-вторых, заставляет предположить происхождение их из одного источника — общечеловеческого предания, оформленного в полном и истинном виде в Библии.

Другая модель мироздания в книге Бытия — Мировое древо

Иная модель мироздания, «Мировое древо», присутствует в мифологии почти всех известных древних народов мира. Описание Мирового древа сохранили египетские папирусы и клинописные таблички шумеров, а изображения его встречаются на предметах изобразительного искусства (цилиндрические печати, стеатитовые вазы)[14]. Та же идея прослеживается в мифах финно-угров и других уральских народов, в легендах индейцев Америки и туземцев Австралии. В мировидении древних славян Мировое древо всегда первично. Мировое древо — самая устойчивая модель из всех созданных когда-либо человеком. Многие народы сохраняют воспоминание о Мировом древе, хотя меняются представления об устройстве Вселенной.

Сад с мировым древом в центре — это древнее представление об устройстве мироздания, онтологической сути всего бытия. В этой живой конструкции мир людей занимает свой уровень. Главный признак Мирового древа — трехчастность, указание на существование трех миров. В верхней части, кроне, обычно обитает орлиноподобное божество. Его антипод, Змей или Дракон, размещается в нижней части. В ветвях селятся младшие боги, или духовные существа. Корни дерева

ориентированы в пространстве, из-под них вытекают источники или реки.

В Библии следы этого мифа можно усмотреть в рассказе о райском саде, Эдеме, и грехопадении человека. Во второй главе книги Бытия упоминается сад с деревом жизни посредине, четыре реки, вытекающие из сада, и искушающий первых людей змей. Этот отрывок можно сопоставить с отдельными и наиболее полными вариантами данного мифа.

Шумерский миф о дереве Хулуппу известен из архаических текстов XXV–XXIII вв. до н. э. Он входит в цикл поэм о Гильгамеше, правителе Первой династии Урука (XXVI в. до н. э.).[15]

В нем говорится о том, как богиня любви и войны Инанна вырастила в своем саду дерево Хулуппу. Однако в корнях его завелась Змея, а в дупле поселилась орлиноподобная птица Анзуд, а в середине дерева — дева Лилит. Инанна просит Гильгамеша срубить это дерево, за что обещает ему символы власти. Дерево Хулуппу имеет все признаки Мирового древа: птица Анзуд — наверху и олицетворяет Верхний мир; Змея — внизу как олицетворение Нижнего (подземного) мира. В мифе также фигурирует «сад Инанны» как место произрастания дерева. Дерево мешает Инанне. Боги Раннединастического Урука уже не удовлетворены этим деревом: оно не отвечает их представлениям об устройстве мира. Гибель Мирового древа связана с гибелью старого мира. Другими словами, в шумерской мифологии зафиксирована смена старой модели мира с появлением новых богов.

Миф древних германцев о Мировом древе позволяет нам лучше представить первую модель мира, созданную человечеством. Авторы этого текста — древние исландцы, родственные германцам и народам, говорящим на индоевропейских языках[16]. Согласно этому сказанию, некто король Гюльви, переодевшись странником, идет искать асов, племя богов, чтобы получить ответ на ряд вопросов, в том числе и об устройстве мира. Асы рассказали ему о ясене Иггдрасиле.

«Тот ясень больше и прекраснее всех деревьев. Сучья его простерты над миром и поднимаются выше неба. Три корня поддерживают это

дерево, и далеко расходятся эти корни. Один корень тянется к асам. Другой — к инеистым великанам (племя, которое жило до прихода асов). Третий имеет под корнем поток, называемый Кипящий котел. А под тем корнем, который протянулся к инеистым великанам, находится источник Мимира, в котором сокрыты знание и мудрость. Под тем корнем, что находится на небе, почитаемый за самый священный источник, Урд находится. Там место судьбища богов. Под тем ясенем у источника стоит прекрасный чертог, и из него выходят три девы, которые сулят людям судьбы. В ветвях ясеня живет орел, обладающий великой мудростью. Белка Грызозуб снует вверх и вниз по ясеню и переносит бранные слова, которыми осыпают друг друга орел и дракон....И нет чисел змеям, что живут в потоке Кипящий котел...»

Если проводить параллели с библейским повествованием, то в нем, наряду с указанными выше сходствами, можно выделить и отличия. Мировое древо в Библии как бы разделено на две части: одно — Древо жизни и бессмертия, другое — Древо познания. Ни одно из них не является постоянным обиталищем Бога или иных существ. Реки, опоясывающие землю в известных для того времени пределах, берут начало не из-под корней, а все-таки из сада. И вообще, описание происходящего касается только одного уровня бытия — мира людей, наиболее важного для Библии.

Миф о «мировом древе», с точки зрения общей исторической науки, имеет более раннее происхождение и более широкое распространение в древней мифологии, чем миф о «первичном океане». Если последний датируется 8 тысячелетием до н.э., то первый восходит к 30 тысячелетию[17]. Оба мифа в этнически и культурно обработанном облике заняли свое место в религиозных воззрениях древних народов библейского ареала, на той территории, где сформировались книги Священного Писания. Поэтому на страницах Библии, по научному мнению, эти мифы не могли не запечатлеться — конечно же, в соответствующей обработке. И первый из них, миф о творении из хаоса, отражен в первой главе книги Бытия, а второй, миф о «мировом древе»,

нашел свое применение во второй главе, в повествовании о сотворении человека и его грехопадении.

В таком случае, в первой и второй главах книги Бытия говорится об одном и том же, но с позиций разных мифологем. В том и другом месте речь идет о творении мира, в образе шестоднева и насаждении сада, о появлении человека, вместе с животными и отдельно, «из праха земного». И связь между этими главами нужно признать надуманной: попыткой искусственно объединить два не связанных по сути повествования. Следовательно, обе главы свидетельствуют о двух авторских редакциях книги Бытия (Элохист и Яхвист), о творческом синтезе самых древних мифов. А в конечном итоге, о мифичности самой книги Бытия, появившейся всего лишь за полторы тысячи лет до нашей эры.

Приведенные аргументы общей исторической науки требуют серьезного исследования книги Бытия. Действительно, в описании творения Библия, может быть, и проигрывает в богатстве деталей, красочности изображения и разнообразии идей. Но единственное ее превосходство и самое главное преимущество — в истинности повествования, правдивости изложения сути начала истории вселенной. Как и в случае с мифом о «первичном океане», так и в отношении мифа о «мировом древе» есть основания утверждать, что сюжет второй главы Бытия первичен, так как выражает общечеловеческое предание об истоках и судьбе человечества. Это предание в словах богодухновенного писателя нашло свое воплощение. Произошло это во времена пророка Моисея, примерно в середине 2 тысячелетия до н. э.

Стоит еще раз задаться вопросами: мог ли Моисей использовать мифы для написания книги Бытия? Да, мог. Могли ли эти мифы проникнуть в Библию и в более позднее время? Могли. Но зачем это священным писателям? Зачем им нужно было пользоваться языческой мифологией для выражения своих воззрений? Пророк Моисей идеологически и духовно созрел в изгнании; на протяжении всего ветхозаветного текста звучит призыв к «изоляции»: «отделитесь», «не общайтесь», «уничтожьте». Если вера Израиля предполагала заимствования, то почему

только в учении о творении? В обрядах и обычаях древних евреев обнаруживается очень много похожего на традиции соседних народов. Но нельзя назвать все это заимствованием, так как при всем подобии основное содержание веры и жизни избранного народа было регламентировано Законом. То же самое можно сказать и о сюжете творения. Даже если предположить, что бытописатель заимствовал какие-либо идеи знакомой ему мифологии, то только в том объеме и качестве, которые соответствовали Преданию и могли быть санкционированы Божественным Откровением.

Но, с другой стороны, возникает недоумение: почему, сказав о творении человека в первой главе, автор снова возвращается к этой теме во второй? Здесь можно заметить противопоставление одного другому.

Действительно, бытописатель дважды упоминает творение человека, но, как можно заметить, в разных контекстах. По рассказу первой главы Бытия, Бог сотворил человека в шестой день и тем самым окончил творение материального мира. Без данного уточнения описание появления вселенной было бы неполным, неоконченным, так как человек является частью этого мира, венцом творения, царем и целью существования материального бытия. Материальный мир призван к бытию, чтобы служить человеку. Но для чего существует человек? Ответ на этот вопрос находится во второй главе Бытия, где более детально описывается творение человека, который предстает уже не как часть природы, но как образ и подобие Божье, как носитель Богом данного «дыхания жизни». Человек по своей душе близок Богу, отличен от мира, стал причастником мира духовного. Он призван не только владычествовать над тварью, но и заботиться о ней, «возделывать» ее. В итоге, в двух главах даны две дополняющие друг друга позиции видения человека и его предназначения.

Бытописатель выделяет момент появления человека в отдельный сюжет, так как он не вписывается в общую картину шестоднева — в связи с этим сюжетом становится понятной история грехопадения. И, самое

главное, богодухновенный писатель намеренно ограничивается только одной главой для описания начал вселенной, так как вся остальная священная история посвящается им лишь человеку и его судьбе.

Чрезвычайно соблазнительно в метафизических экскурсах отдаться только природе, только окружающему миру, такому близкому и безграничному, знакомому и опасному, податливому и не подвластному. Языческая мифология полностью предана зависимости от метафизики. Главное внимание в мифах посвящено богам, покровителям стихий и сил природы. Боги вечны, как неизменны устои и устроение вселенной. Человеку же (в мифах) дано лишь подчиниться закономерностям жизни и безропотно двигаться в вечном круговороте бытия.

Автор книги Бытия избегает этого соблазна. И, окончив шестоднев, переходит к самому важному — к человеку, его истории, к участию Бога в этой истории. Значение человека, его судьба, его вера и спасение — вот что является главным в Библии с самых первых ее глав.

Поэтому можно утверждать, что не миф о «мировом древе» стал прототипом для содержания второй главы Бытия, а история грехопадения, как наиболее существенная для судьбы человечества трагедия, послужила основой для данного мифа и таким образом получила широкое употребление. Мотив «потерянного рая», «золотого века» весьма характерен для древней мифологии.

Учение Библии о творении появилось во 2 тысячелетии до н. э. и поэтому, с исторической точки зрения, должно было претерпеть влияние аналогичных концепций, уже существовавших в то время и получивших распространение в библейском ареале. К тому же невозможно научно обосновать богооткровенность этого, как и любого другого текста Библии. В результате, библейское повествование чрезвычайно сложно признать независимым от подобных изложений в языческих верованиях.

С другой стороны, такую зависимость можно оценить иначе. Существуют основания для того, чтобы признать ее обратной. Прежде всего необходимо согласиться с тем, что сюжет о творении в книге Бытия выражает общечеловеческое Предание о началах мироздания, которое

сохранилось в памяти человечества и в наиболее полном виде дошло до Бытописателя через патриархов народа израильского. Пророк Моисей был не только носителем египетской учености, но, что важнее всего, стал наследником отеческих преданий. Тяжелый опыт его жизни доказывает его моральную привязанность к традициям своего народа. Именно он с применением всего научного потенциала того времени, достигнув глубокой духовной и интеллектуальной зрелости, изложил в совершенстве Предание о творении. Иначе говоря, это Предание и есть изначальное и общечеловеческое, ставшее первоисточником и общим смысловым ядром для всех учений подобного рода в иных верованиях.

Для христианской науки истинность первых глав книги Бытия бесспорна уже по одному свойству богодухновенности этой книги (что, повторимся, труднодоказуемо для общей исторической науки). Но важность и убедительность всех приведенных утверждений открывается христианству, науке и вообще всем людям в очевидном факте: учение Библии о творении пережило все подобные мифы и легенды, остается актуальным в настоящее время, признается истинным миллионами людей разных поколений и национальностей и, следовательно, может быть признано общечеловеческим. Универсальный характер Библии и обращенность ее к любому человеку неизменны во все времена.

Примечания и библиографические источники

1. Сама идея возникла еще на ностратическом уровне, в 8 тыс. до н. э., когда в Переднюю Азию вошли европейские племена охотников на северного оленя, имевшие оформленную идею возникновения мира из первобытного океана, состоящего из воды и воздуха. В их мифах сначала Творцом выступает богиня-Дева, которая, превратившись в птицу, сносит Мировое яйцо, а по поздним вариантам этого мифа Творцом является мужское божество, воссиявшее над миром и появившееся из золотого яйца. Этот сюжет был творчески переработан и древнеегипетской мифо-поэтической мыслью: первобытный океан приобрел свои характеристики, а бог-Творец появляется или на холме творения, или из яйца, и он светоносен. См.: *Сафронов В.А., Николаева Н.А.* История Древнего Востока в Ветхом Завете. М.: «Русская панорама», 2003. С. 86.
2. *Рак И.В.* Мифы Древнего Египта // www.gumer.info.

3. *Шифман И. Ш.* Западно-семитская мифология // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991.

4. *Франкфорт Г., Уилсон Дж., Якобсен Т.* В преддверии философии. М., 1984. С. 61.

5. *Рак И. В.* Цит. соч.

6. Там же.

7. *Франкфорт Г., Уилсон Дж., Якобсен Т.* Цит. соч. С. 67.

8. *Сафронов В.А., Николаева Н. А.* История Древнего Востока в Ветхом Завете. Указ. изд. С. 88.

9. *Рак И. В.* Цит. соч.

10. *Немировский А. Н.* Мифы Древнего Востока. М., 1994. С. 10.

11. Там же. С. 33.

12. Там же. С. 39.

13. *Афанасьева В. К.* Энума элиш. Поэма о сотворении мира (перевод) // Литература Вавилонии и Ассирии. М., 1981.

14. Древнейшие изображения Мирового древа происходят из верхне-палеолитической пещеры Ласко во Франции (17 тыс. лет), где Мировое древо — это стержень с двумя перекладинами, увенчанный птицей. Мы имеем право называть его так, поскольку сибирский народ — долганы — аналогичным образом изображал в своих рисунках и амулетах Мировое дерево и также его называл // *Сафронов В.А., Николаева Н. А.* История Древнего Востока в Ветхом Завете. Указ. изд. С. 99.

15. *Афанасьева В. К.* Гильгамеш и Энкиду. М., 1979. С. 85–119.

16. *Сафронов В.А., Николаева Н. А.* История Древнего Востока в Ветхом Завете. Указ. изд. С. 98.

17. Тот факт, что Мировое древо есть у австралийцев, у индейцев Америки, говорит о большей древности этой модели мира. Австралия была отделена от Азии еще 30 тыс. лет назад, а первые контакты с ней начались после великих географических открытий. Поэтому возраст мифа о Мировом древе — как минимум, 30 тыс. лет // *Сафронов В.А., Николаева Н. А.* История Древнего Востока в Ветхом Завете. Указ. изд. С. 99.

История русской философии

Ю. А. Гуторов

Отношение отечественных философов начала XX века к евразийству

Евразийское движение существовало с 1920-го по конец 1930-х годов, и все это время евразийцы вели активную издательскую деятельность. Они выпускали ряд периодических изданий — сборников, альманахов, журналов, газету, отдельными брошюрами издавались их программные произведения. В Евразийском книгоиздательстве выходили книги самих евразийцев и близких им авторов (Савицкого, Трубецкого, Алексеева, Толя, Полковникова, Бромберга). Письменное наследие евразийцев 20–30-х годов составляет довольно большой корпус, который до конца не изучен (по оценкам французской исследовательницы М. Ларюэль, только продукция Евразийского книгоиздательства — это около 6000 листов). Кроме того, разбросанные по разным городам Европы, а также Великобритании и США, лидеры евразийства (Н. С. Трубецкой,

П. Н. Савицкий, П. П. Сувчинский, Г. В. Флоровский, Л. П. Карсавин и другие) поддерживали активную переписку. Письма эти хранятся в архивах Москвы и европейских столиц (Прага, Париж, Берлин, София и другие), и их начинают изучать и переопубликовывать только сейчас. Изучение эпистолярного наследия евразийцев позволяет взглянуть по-новому, зачастую с неожиданного ракурса, на их идеологию и взаимоотношения различных течений «внутри» евразийства.

Основные труды евразийцев

Труды евразийцев, в которых отражено их мировоззрение, можно условно разделить на три группы: сборники статей, отдельные брошюры, монографические исследования в виде книг.

К первой и второй отнесем евразийские хроники за 1920–1930 годы, серию сборников коллективных трудов — «Исход к Востоку. Утверждение евразийцев», «На путях. Утверждение евразийцев», «Евразийский временник» и др., а также отдельные сборники статей и брошюры — «Евразийство: Опыт систематического изложения», «Евразийство (Формулировка 1927 года)» и пр. Более пространно взгляды евразийцев изложены в книгах Н. С. Трубецкого «Европа и человечество», «Наследие Чингисхана»; Г. В. Вернадского «Евразийское начертание русской истории»; «Геополитические заметки по русской истории» и «Географический обзор России — Евразии» П. Н. Савицкого.

Анализ мировоззрения евразийцев у отечественных философов содержится по большей части в полемических различных статьях и поэтому не имеет характера систематического исследования. В 1930-е вместе с распадом движения евразийства постепенно угасли и споры о нем. Аналитическое изучение проблемы началось чуть позже, когда в 60-е годы появляется монография о евразийстве немецкого исследователя Отто Босса и ряд статей американского историка Н. В. Рязановского.

Дискуссии вокруг нового движения

Вызов, брошенный евразийцами, далеко неоднозначно был воспринят русской зарубежной общественностью. Движение имело не только горячих сторонников, многочисленными и представительными оказались ряды его оппонентов. С критикой евразийства выступили Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, А. А. Кизеветтер, П. Н. Милюков, П. Б. Струве, С. Л. Франк и другие. Среди оппонентов евразийского движения оказались и те, кто вначале заявлял о своей приверженности евразийской доктрине, но затем порвал с евразийством. Так, философ И. А. Ильин, с симпатией отозвавшийся на евразийский сборник «Россия и латинство» за мужественное и верное выступление против соединения православной и католической Церквей, уже в 1925 года выступил на страницах белградской газеты «Новое время» с резким осуждением евразийства и призвал старшее поколение ученых и мыслителей решительно высказаться против «евразийских писаний». «Только от духовной беспомощности и материалистического склада души, опыта и мысли, — писал И. Ильин, — можно искать спасения в Азии и на Востоке и противопоставлять им романо-германский Запад, забывая о том, что добро и зло не имеют востока и запада: зло и на востоке зло; добро и на западе добро»[1].

Возражение вызывали антизападнические тенденции в выступлениях евразийцев, их отрицательное отношение к идее единства культурно-исторического процесса и недооценка евразийскими авторами общечеловеческих начал в культурной жизни. Так, В споре с евразийцами Н. А. Бердяев указывал на некорректность самой мысли, будто какая-либо культура (по утверждению некоторых евразийцев, западная) может стать предпочтительным носителем зла, христианство, по замечанию философа, «не допускает географического разделения добра и зла».

По мнению А. А. Кизеветтера, главной идеей евразийства, его теоретическим ядром, без чего рушилось все здание евразийской доктрины, была идея о том, что в национальных культурах нет общечеловеческих элементов, что человечество разбито в своей культурной жизни

на взаимно чуждые культурные миры. Но эта мысль, считал Кизеветтер, несостоятельна и никак не обосновывается евразийцами. В каждой из культур есть общечеловеческие начала и нормы, значение которых выходит за пределы местного различия и нормативная сила которых сохраняет свою ценность при всех национальных своеобразиях, будучи связана с основными стихиями человеческой природы.

П. М. Бицилли, участвовавший в одном из евразийских сборников, определил свое двойственное отношение к евразийцам в названии своей критической статьи «Два лика евразийства». Ясным ликом он считал отстаивание единства русской нации и государственности. Второй лик Бицилли видел в стремлении евразийцев стать единственной партией, что неминуемо должно привести к диктатуре. Предметом своего рассмотрения и оценки Бицилли избрал политологию евразийцев, а также их взгляды на взаимоотношения государства и Церкви.

Лев Карсавин вначале к евразийству относился скептически. Много едких замечаний с критикой содержится в его рецензии 1923 года на первые сборники евразийцев. Они суммируются в общий вывод о том, что главная слабость евразийства — это именно слабость теоретического мышления, философская грубость. Однако само содержание евразийских воззрений Карсавин не подвергает критике. Напротив, он видит немало ценного, интересного, признает у евразийцев свежесть наблюдений, «чуткость ко многому, правоту во многом». Поэтому не удивительны позднейшее присоединение Карсавина к движению и его роль философа движения, теоретика и наставника. Впрочем, уже в 1929 году Карсавин оставляет движение. «Евразийский соблазн» длился у него, таким образом, около четырех лет. «Переболев» евразийством, он впоследствии не занимался политикой.

Более сложным было отношение деятелей религиозного возрождения XX века и тех, кто примыкал вначале к евразийству. Они упрекали идеологов евразийства в забвении вселенского характера православия: по словам Н. А. Бердяева, в превращении его в «этнографический факт»[2]. Против религиозного партикуляризма евразийцев высказывался

С. Н. Булгаков, писавший в письме к одному из сторонников евразийства о стремлении теоретиков движения превратить православие в «направление» и в «православизм».

Если С. Н. Булгаков сразу увидел в евразийстве прагматический подход к религии, то Н. А. Бердяев на начальном этапе развития движения отмечал его положительные черты и общность некоторых оценок евразийцев со своими собственными. Такими чертами были понимание русского вопроса как культурно-духовного, чувство утраты Европой культурной монополии и надежда на возвращение народов Азии в мировой поток истории. Однако он видел и опасные, вредные стороны евразийства, которые коренились в мировоззрении сторонников движения. Конструирование «совершенного» государственного устройства, не оставляющего пространства для свободы и творчества человеческого духа, Бердяев охарактеризовал как «утопический этатизм евразийцев»[3]. По его мнению, эмоциональная направленность евразийства могла обернуться русским фашизмом. Булгакову и Бердяеву принадлежит первая попытка анализа и оценки историософии евразийства, учения евразийцев о государстве, а также частично «экклезиологии» евразийства.

Протоиерей Георгий Флоровский, являвшийся одним из основателей евразийского движения, сначала выступил с критикой оппонентов евразийцев, хотя и не ставил при этом задачи защиты последних. Позже он сформулировал свое понимание значения евразийства, отметив, что в нем — «правда вопросов, неправда ответов, правда проблем, а не решений»[4]. Отправляясь от признания факта революции и необходимости ее духовного преодоления, евразийцы пришли к ее оправданию. Главную причину этого Флоровский видел в преклонении евразийцев перед социальной стихией. Рассматривая обоснование евразийцами самобытности русской культуры, он подчеркивал свойственный им морфологический подход к проблеме, который приводил их к признанию подчиненности истории народов роковому процессу развития всеединства. Попытка евразийцев отделить Россию от Европы необоснованна, поскольку они обе находятся внутри единого культурно-исторического

цикла. Прот. Георгий Флоровский в своем критическом исследовании евразийства, затронул, помимо аспектов евразийской философии, рассмотренных Булгаковым и Бердяевым, также учение евразийцев о личности — «просопологию».

Первоначально Флоровский с воодушевлением включился в евразийский манифест, будучи нацелен на глубинные историософские размышления. «Исход к Востоку, — писал он, — не символическая книга нового общественного направления. Задача его в другом, вновь поставить на обсуждение культурно-философскую проблему смысла русской истории и русской революции, привлечь внимание к проблемам духовного творчества, пробудить глохнущий вкус к культуре, к чистым, а не прикладным ценностям»[5]. Чувствуя, что не все выступления евразийцев соответствуют его устремлениям, он пытался, не придираясь к словам, и других отвлечь от политики своими философскими рассуждениями. Важно, по его мысли, не то, что евразийцы думают, а то, о чем они думают, та правда, которую они ищут и видят. Флоровский рассматривал сущность евразийства как не противоречащую его религиозному мировоззрению. Подчеркивая, что учение святых отцов — единственно верное основание, он отмечал, что сама по себе древность еще не доказывает истинности. Предание отцов для него не заключается в постоянстве обрядов и обычаев, а Церковь не должна быть связана «буквой».

Для Флоровского евразийство не исчерпывается собранием политических лозунгов, хотя следствием разработанной философской концепции вполне может быть политическая реализация. О. Георгий исходит из «примата культуры над общественностью», считая, что в основе всего должна находиться вера. В связи с этим он полагает наиболее важным делом культурно-философскую рефлексию, а не политическую борьбу. Или мы культурно возрождаемся и восстаем в духе, или Россия погибла — такова оценка ситуации о. Георгием в 1921 году. Евразийское движение он предлагал называть не политической партией, а «лигой русской культуры». В связи с этим Флоровский стремился представить глубинную сущность евразийского мировоззрения в установке сознания,

ориентированной на личную ответственность, на творческое осознание проблем жизни, что должно привести к внутреннему перерождению и спасению России. Евразийская идея рассматривается им как истинный национализм — не политический, а духовный, ибо нация есть начало духовное. Духовное основывается на безусловном уважении к личности, поэтому Флоровский пытался отвратить евразийское движение от большевизма (увы, тщетно; сотрудничество с большевиками в итоге привело евразийство к краху). Прот. Георгий считал, что евразийская идеология лежит в плоскости истинного национализма, который не может быть связан с большевизмом. Таким образом, Флоровский призывал начать разрабатывать и реализовывать евразийскую идею.

Видя, что движение евразийства включает в себя разнонаправленных мыслителей, о. Георгий пытался акцентировать внимание на том, что могло бы всех их объединить. В качестве объединяющего начала он стремился выдвинуть не вероучение (будучи сам православным), а общий настрой, характеризующийся принципиальным отвержением позитивизма, узкого рационализма и хилиастического историзма. Философ и богослов Флоровский не брал на себя ответственность за всё движение. Он признавался в том, что говорил исключительно от себя, не касаясь своих коллег по сборнику «Исход к Востоку».

При этом он был «самый неевразийский в кругу евразийцев», по замечанию С. Хоружего. Он не разделял ни геософских, ни геоисторических построений, полагавших в основу самобытности исторического развития народа или цивилизации то или иное материальное или биологическое начало. Флоровский вместо евразийских понятий геофилософии и геоистории выдвигал противоположные им принципы духовного творчества, эсхатологической историчности и всечеловечности, ибо народный дух для него не дан биологически, но творится исторически через трансцендентную веру. Этим он сближался с линией, проводимой Достоевским и Вл. Соловьевым. Вхождение Флоровского в евразийство было продиктовано прежде всего соображениями академического, а не политического характера. Так, если исходить из его «Письма

к П. Б. Струве о евразийстве» (1921), он объяснил свое сотрудничество с евразийцами тем, что культурно-философская рефлексия представляется ему в данный момент «гораздо более важным и насущным национальным делом, чем текущая политическая борьба», и евразийцы, по его оценке, собирались заниматься прежде всего такого рода рефлексиями. Но когда он заметил, что участники движения интересуются в большей степени политическими делами, а не метафизическими вопросами, хотя бы и геополитической ориентации, то на одном из собраний в Берлине в 1923 году отошел от движения. В течение ряда лет, однако, то был лишь отход от движения, а не разрыв с ним. Флоровский еще долго относился к евразийству с поддержкой. В 1926 году он публикует статью «Окамененное бесчувствие», где говорит о евразийцах от первого лица — «мы», «нас» — и осуждает эмиграцию за враждебную глухоту к их исканиям. Однако политизация, пробольшевизм, возникшие в евразийском движении на парижском этапе, окончательно разделили Флоровского и евразийцев. В 1928 году появился главный документ, свидетельствующий о разрыве, — серьезная аналитическая статья прот. Георгия «Евразийский соблазн».

Заключение

Подводя итоги данного краткого исследования, можно сделать следующие выводы.

Первоначальной задачей евразийского движения была постановка на обсуждение *культурно-философской* проблемы смысла русской истории и русской революции, а также, по приведенной выше формулировке прот. Георгия Флоровского, привлечение внимания к проблемам духовного творчества, пробуждение глохнущего вкуса к культуре, к чистым, а не прикладным ценностям.

Но к середине 1920-х годов течение, возникшее на грани философии и политики, приобрело характер движения, имеющего политические цели

и стремящегося к организационному оформлению. Многие пытались отвлечь евразийцев от захваченности политикой, обратить их к вечным ценностям. Флоровский, например, предупреждал: «От грохота вселенской бури не подобает преждевременно и малодушно впадать в апокалиптический транс. Это еще не последние времена. Метафизическая буря бушует издревле, и чуткий слух во все времена и сроки слышит ее и сквозь пелену благополучия. Хронологический предел не любопытен для углубленного духа»[6]. Впрочем, не каждому дано сохранить взгляд на события с точки зрения вечности и не быть захваченным «злобой дня». Впав в отчаяние от утраты русской культурой волевого начала под воздействием идеологии европоцентризма, евразийцы вместо трудной и долгой работы по просветлению и укреплению религиозных основ русской культуры, в видах будущего возрождения России, принялись за сочинение идеологических систем, чтобы ими вооружить новых людей, выброшенных на поверхность революционными событиями. Этатизм и «органическое миросозерцание» и послужили тем полем, на котором начались уступки марксистской идеологии. Флоровский уже в 1923 году увидел опасность мировоззренческого сдвига и разошелся с бывшими друзьями. С его уходом отсеклась самая глубокая и самая значительная перспектива развития евразийских идей. Это произошло потому, что все попытки Флоровского втянуть в орбиту евразийской духовной и интеллектуальной работы наиболее талантливые и плодоносные силы русской эмиграции натолкнулись на вполне объяснимую, но досадную «политическую и общественную незрелость его соратников, на их амбициозность и склонность к водительству»[7]. Так, П. Сувчинский позднее стал троцкистом, выступал против участия И. Ильина в евразийском движении, перестал считаться с П. Савицким и Н. Трубецким, дезинформировал их и интриговал.

Н. Трубецкой писал П. Сувчинскому и П. Савицкому о глубоком неблагополучии в евразийском движении: «Меня просто пугает, что с нами происходит. Я чувствую, что мы забрались в трясину, которая с каждым шагом всасывает нас все больше и больше. О чем мы

переписываемся? О чем говорим? О чем думаем? — только о политике. Надо назвать вещи своими именами: мы становимся политиканами и живем под знаком примата политики. Это — смерть»[8]. Расширение и изменение состава движения привело к его расколу, которому способствовало также проникновение агентов ОГПУ в среду евразийцев. Характер движения необратимо менялся. Развернулся выпуск литературы с явным пропагандистским уклоном. О распаде евразийской группы Ф.А. Степун, например, пишет: «...это тем более странно, что группа создателей и вождей евразийства состояла из весьма талантливых людей, равных которым среди главарей других политических организаций найти нелегко. Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть номера „Евразийского временника“ и „Верст“ и ближе познакомиться с работами Трубецкого, Карсавина и Савицкого. Нелишне вспомнить и то, что такой крупный ученый, как протоиерей Георгий Флоровский, тоже вышел из евразийцев»[9]. Федор Августович объясняет этот распад не только внешними обстоятельствами — смертью князя Трубецкого и Карсавина, возвратом Святополк-Мирского в советскую Россию, где он и погиб, — но и более внутренними признаками: особенностями евразийского миросозерцания и организации евразийского движения. Главную причину, объяснявшую, почему евразийство как культурно-политическое движение преждевременно распалось, он увидел в том, что евразийское культурно-политическое миросозерцание было взращено *ненавистью* к тем силам, что привели Россию на край гибели. Именно эта ненависть в эпоху издания «Евразийской Искры» и карсавинских парижских лекций привела к неправильной тенденции примирения и с большевистской властью.

Итак, евразийское движение уклонилось от своей первоначальной задачи, что побудило видных представителей данного движения оставить его и привело к распаду всего течения.

Но хотя срок пребывания евразийства на авансцене эмигрантской политики и культуры был недолог, всё же движение это оставило глубокий след. Оно явилось очередным этапом творческого развития

имманентной и коренной проблематики русского сознания — проблематики этнокультурной идентичности, самоопределения по отношению к базисным векторам культурного космоса, векторам обобщенных «Запада» и «Востока». В серии разработок своего начального — наиболее плодотворного — периода оно предложило резкие, вызывающе спорные, но содержательные ответы на многие «русские вопросы». Евразийство также выдвинуло немало заслуживающих внимания идей в философии истории, философии культуры, и сегодня его теоретическое наследие по-прежнему нуждается в основательном изучении.

Примечания и библиографические ссылки

1. См.: *Ильин И. А.* Идейный оползень // Новое время. 1925.
2. *Бердяев Н. А.* Евразийство // Путь. 1925, № 1. С. 137.
3. *Бердяев Н. А.* Утопический этатизм евразийцев // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн / Сост.: Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. М., 1993. С. 303.
4. *Флоровский Г. В.* Евразийский соблазн // Новый мир. 1991, № 1. С. 195.
5. См.: *Флоровский Г. В.* Письмо к П. Б. Струве о евразийстве // Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 131.
6. *Флоровский Г. В.* Метафизические предпосылки утопизма // Путь. Париж. 1926, №4. С. 31.
7. *Флоровский Г. В.* Положение христианского историка // *Трубецкой Н. С.* Догмат и история. М., 1998. С. 51.
8. *Трубецкой Н. С.* Письмо П. П. Сувчинскому от 26 февраля 1922 года // *Трубецкой Н. С.* История. Культура. Язык. М., 1995. С.776.
9. *Степун Ф. А.* Россия между Европой и Азией // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн / Сост.: Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. М., 1993. С. 312–313.

А. А. Пешков, кандидат богословия

Учение А. С. Хомякова о соборности в свете святоотеческого богословия I–III веков

То, что творчество А. С. Хомякова оказало влияние на развитие отечественной богословской мысли, сегодня не вызывает дискуссий. Вопрос лишь в оценке степени этого влияния, его осмысления и рецепции позднейшим богословским сознанием.

Внимание к себе мысль А. С. Хомякова притягивала еще при жизни философа. Алексей Степанович имел известность не только как религиозный мыслитель, а именно как светский богослов. Профессор МДА Н. К. Гаврюшин, современный исследователь истории русского богословия, отмечает тот факт, что при столь невеликом багаже публикаций Хомяков имел признание гения[1].

Идейное наследие Хомякова оказало решительное влияние на становление взглядов Ф. М. Достоевского, Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева.

А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров отмечают, что ряд идей славянофилов впоследствии «были использованы и получили иное звучание в идеологии русской революционной демократии»[2]. Влияние славянофильства «отчетливо проявляется и в идейных исканиях мыслителей Серебряного века»[3]. Значительное развитие получают идеи Хомякова на рубеже XIX и XX веков. В связи с этим вызывает недоумение слабая оценка В. В. Розановым известности Хомякова в это время[4].

Особое значение имеет наследие А. С. Хомякова для отечественной богословской традиции. В академическом богословии его работы первоначально получили сдержанную и даже критическую оценку. Здесь первыми выступили А. В. Горский и П. С. Казанский. Они критически оценили интуицию свободы Хомякова как полагание критерия истины в свободе человеческого разума, как «право понимать и толковать Писание, как вздумается». Эту критику поддержал и профессор А. П. Лебедев.

Другое направление в оценке богословского наследия А. С. Хомякова представляют Н. И. Барсов и А. М. Иванцов-Платонов. Они считали, что богословский метод Хомякова возрождает интерес серьезной общественной мысли к религиозным вопросам.

И то, и другое направление в оценке Хомякова сходилось в противоположных взглядах на богословский метод Хомякова, отличавшийся от привычных схоластических схем академического богословия.

Тем не менее, положительное отношение к богословскому наследию А. С. Хомякова начало утверждаться с конца XIX века[5]. Характерно, что в конце XIX столетия выходит фундаментальная работа профессора Киевской духовной академии В. З. Завитневича «Алексей Степанович Хомяков». В стенах духовных школ анализ наследия Хомякова и славянофилов становится актуальной темой для выбора кандидатской работы. В этот же период крепнет мнение, что «православную экклезиологию нельзя представить без трудов А. С. Хомякова»[6].

Катастрофа революции в России внесла свои коррективы в освоение наследия славянофилов. Но и в советский период сохранялся интерес к нему и тонус в его изучении[7].

Высокую популярность имели идеи Хомякова в русском зарубежье, где они получили новое развитие в трудах А. Карташева, Н. Афанасьева, В. Зеньковского, А. Шмемана и других[8].

На рубеже XX–XXI веков в церковной мысли, особенно в среде академического богословия, наблюдается рост интереса к наследию Хомякова. К богословскому аспекту творчества этого русского философа активно обращается также и научное сообщество[9].

Одна из основных тем, привлекающих богословский исследовательский интерес, — это экклезиологические идеи Хомякова и прежде всего его учение о соборности. Однако в философской среде в современный период, по словам Л. Е. Шапошникова, наблюдаются две тенденции: с одной стороны, игнорировать значимость идеи соборности в истории русской мысли, с другой — признать влияние этой концепции на отечественную философскую традицию[10].

***

Прежде чем приступить к рассмотрению самого принципа кафоличности в Церкви, А. С. Хомяков останавливается на анализе тождественности перевода на славянский язык греческого термина «кафоличный» прилагательным «соборный». Стоит отметить, что сам Алексей Степанович придавал важное значение славянскому переводу этого термина и даже выводил из него неологизм — «соборность», выделяя этим в экклезиологическом богословии особую область догматического знания.

В настоящий момент не представляется возможным говорить о правильности филологических изысканий Хомякова. Совершенно справедливо митрополит Иоанн (Зизиулас) утверждает, что как понимание терминов «кафоличный» и «соборный» в принципах универсализма

на Западе, так и развитие идеи соборности у Хомякова не выводится из прямого смысла этих слов. Митрополит Иоанн прав в своих догадках, что славянское слово «соборный» близко по смыслу к греческому термину «синодос», обозначающему «конкретное собрание», живую единицу, церковный собор и близко к конкретному смыслу выражения «кафолическая церковь»[11].

В этом смысле вызывают вопросы рассуждения Хомякова, разводящие понятия «соборность» как общий принцип и «собор» как конкретное событие. Соборность здесь имеет большее логическое основание. Собор же может и не обладать принципом соборности, в этом случае он будет лжесобором. Такое прочтение Хомякова вызывает у С. С. Хоружего ряд вопросов: если даже собор не выражает соборности, но сам нуждается в рецепции церковным сознанием, то каково же внешнее обнаружение соборности Церкви? Сам Хоружий расширяет понятие «собора» до выражения мистической природы Церкви[12].

Несовпадение буквального значения слов и их трактовки у Хомякова заставляет признать, что в данном терминологическом анализе он исходил прежде всего из богословских интуиций, и именно из них выводил значение слова «кафолический». Совершенно справедливо утверждение С. С. Хоружего, что жизненный нерв экклезиологии Хомякова и его принципа соборности — это «своеобразный холизм, пафос Целого»[13]. В этом смысле более близок к семантическому значению слова митрополит Иоанн, когда связывает термин «кафолический» с поместной общиной. Опираясь на свидетельства отцов Церкви I–III веков, он широко иллюстрирует это утверждение[14].

Анализируя вопрос роли епископа в общине (при этом, вполне справедливо, связывая епископа со своей общиной), греческий богослов логический центр полагает в общине, где епископ выступает только ее представителем[15]. Этот факт объясним с позиций идейных истоков митрополита Иоанна, его зависимости от экклезиологии протопресвитера Николая Афанасьева, полагавшего соборность Церкви в евхаристическом единении общины. В силу этого митрополит Иоанн (Зизиулас)

определяет евхаристическую общину выразителем соборного принципа Церкви[16]. Впрочем, очевидно, что в понятии «евхаристическая община» смешиваются два неоднородных принципа. Поэтому пергамский митрополит выделяет Евхаристию «событием, устраивающим само ее (Церкви — *А.П.*) бытие», указывая, что именно Евхаристия «*созидает* Церковь» (курсив — *митр. Иоанн*)[17].

В то же время следует отметить, что сам митрополит Иоанн (Зизиулас) не связывает внешнее обнаружение кафоличности с епископом этой общины в той полной мере, как это делается в приведенных им источниках. Схожий результат мы находим у протопр. Николая, в трактовке которого епископ приобретает в евхаристической общине фактически служебное значение, как инструмент для совершения таинства.

Нижегородский исследователь Л. Е. Шапошников отмечает, что у Хомякова «внешним критерием соборности выступает принятие тех или иных религиозных положений „всем церковным народом“», то есть община. При этом Хомяков предостерегает от преувеличения роли «человеческих начал в жизни Церкви»[18]. В то же время нижегородский ученый отмечает невозможность сводить принцип соборности Хомякова к «сверхэмпирической природе Соборного Единства», как это делает С. С. Хоружий, и игнорировать мысль Хомякова о единстве небесного и земного, обнаруживаемом в реальности «в принципе общежития». Фактически эту же мысль выражает Н. А. Бердяев, утверждая, что для Хомякова «субъектом церкви был церковный народ»[19]. Отмечая определенную справедливость выводов Л. Е. Шапошникова и других, в оправдание Хоружего заметим, что он лишь заостряет выводы Хомякова.

В современной богословской традиции, при признании значимости идей Хомякова, идет оценка их соответствия общему ходу церковной традиции, интегрированности его идей церковному сознанию. В связи с этим становится актуальным анализ некоторых аспектов учения о соборности А. С. Хомякова и представителей академического богословия в свете святоотеческого наследия, поскольку признание церковных

авторов святыми отцами, а их наследия — святоотеческим, говорит о глубокой рецепции их мысли церковным сознанием[20].

***

Прежде всего следует отметить, что святоотеческий взгляд первых веков глубоко переживает иерархичность Церкви. Так, для свт. Климента характерно ощущение иерархической гармонии в мире и в Церкви, поэтому восстание коринфских раскольников на епископов остро им ощущалось не как нарушение административной субординации, но как нарушение Божественного порядка — грех. Для него это глубоко экклезиологическое понимание природы Церкви. К вождям раскола свт. Климент обращает призыв подчиниться иерархическому принципу: «Итак, вы, положившие начало возмущению, покоритесь пресвитерам, и примите вразумление к покаянию... научитесь покорности, отложивши тщеславную и надменную дерзость языка. Ибо лучше вам быть в стаде Христа малыми и уважаемыми, нежели казаться чрезмерно высокими и лишиться упования Его». В своем послании к Коринфянам Климент противопоставляет рационализму раскольников наблюдение иерархической гармонии в мире и Церкви. Эту же мысль выражает свт. Киприан Карфагенский в письме к Флоренцию Пупиану: «Пчелы имеют матку, скоты — вожака, и сохраняют к ним верность, разбойники с совершенной покорностью повинуются атаману, — насколько же честнее и лучше несмысленные скоты и животные бессловесные, а также кровожадные, с мечом и оружием свирепствующие разбойники. И там признают и боятся начальника, который поставлен не по определению Божию, но по соглашению распутной толпы и преступного скопища» (Epist. 66, cap. 6).

Церковь, согласно свт. Клименту, иерархична, и ее иерархичность — того же порядка, что и общая божественная гармония в мире: «Первосвященнику дано свое служение, священникам назначено свое

место, и на левитов возложены свои должности; мирской человек связан постановлениями для народа. Каждый из вас, братья, благодари Бога за свое собственное положение, храня добрую совесть и с благоговением не преступая определенного правила служения своего» («μη παρεκβαινων τον ωρισμενον της λειτουργιας αυτου κανονα» — букв. «не нарушая установленное правило своего служения» — *А.П.*). При этом такое служение епископа осуществляется, по меткому выражению прот. Георгия Флоровского, не «во имя начала власти», но прежде всего во имя единства. Такое иерархическое понимание внутренней жизни Церкви дает и ученик ап. Иоанна Богослова свщмч. Игнатий Антиохийский. Единство Церкви в епископе — одна из основных тем посланий свт. Игнатия. Игнатий для противодействия вкрадывавшимся повсюду под видом благочестия разделениям противопоставляет призыв к соборности, единству, исключающему всякое разделение. В то время некоторые христиане, державшиеся неправых мнений (в посланиях Игнатия Антиохийского — это иудействующие и докеты), не отделяли себя от общины и часто, пользуясь частными собраниями каких-либо рядовых членов общины, проповедовали и приобретали себе последователей. Поэтому Игнатий строго предупреждает — ничего не делать без епископа: «Дух возвестил мне, говоря так: „без епископа ничего не делайте... любите единение, бегайте разделений, будьте подражателями Иисусу Христу, как и Он — Отцу Своему“».

У Игнатия Церковь есть живое и единое, цельное тело Христово, и Христос для верующих есть «нераздельная жизнь». Единая природа Церкви открывается в каждой отдельной местной Церкви, которая есть некий образ всей Церкви и кафолична сама. Это единство определяется созерцанием высшего единства во Христе, едином Пастыре и Первосвященнике. Образом Христа в каждой Церкви является местный епископ. Примечательно, что Игнатий делает упор не на апостольском преемстве, но на полноте духовной жизни, что получает основание в живом единстве со Христом. Единство Церкви в епископе для свт. Игнатия имеет прежде мистически-вероучительный принцип, а потом

уже канонический. Святитель, описывая идеальное гармоничное единство Церкви, прибегает к тому же образу, что и свт. Климент Римский, то есть к сравнению с гармонией музыкальной мелодии: «Надлежит вам согласовываться с мыслью епископа, что вы и делаете. И ваше знаменитое, достойное Бога пресвитерство так согласно с епископом, как струны в цитре» (Еф. 4: 1).

В сфере такого понимания значение епископа оказывается особенно высоким. Епископ выступает средоточием внутреннего единства общины и гарантом чистоты учения: «Чада света и истины, бегайте разделения и злых учений, но где пастырь, туда и вы, как овцы, идите» (Фил. 2: 1). Для свт. Игнатия епископ в своей общине есть наместник Христа (*εις τοπον θεον*) (Магн. 6), и единство с епископом оказывается прямым требованием неповрежденной веры и спасительного благочестия.

Епископ в экклезиологической картине свт. Игнатия есть видимый центр единства общины, вне которого становятся возможны различные толки, расколы, ссоры и вражда; в этом смысле у него противление епископу есть служение сатане (Смирн. 9). Впрочем, возвещает Игнатий, всем кающимся Господь прощает, если они возвращаются к единению Божию и собору епископа (Филад. 8).

Служение единства принадлежит не только епископу, но и во всём согласным с ним пресвитерству и диаконству. Священнослужители есть прежде всего служители единства, через них вокруг жертвенника объединяются верующие: «Один жертвенник, как и один епископ с пресвитерством и диаконами» (Филад. 4). «Все последуйте епископу, — поучает он смирнских христиан, — как Иисус Христос — Отцу, а пресвитерству — как апостолам, диаконов же почитайте как заповедь Божию» (Смирн. 8). Но и здесь в богословии свт. Игнатия свою централизующую роль играет фигура епископа, он продолжает: «Без епископа никто не делай ничего, относящегося к Церкви» (*τι των ανηκοντων εις την εκκλησιαν*) (Смирн. 8).

Епископ в этом послании выступает делегатом церковных полномочий: «Только та Евхаристия должна почитаться истинной

(βεβαια — законной — *А.П.*), которая совершается епископом или тем, кому он сам предоставит это... что одобрит он (епископ), то и Богу приятно, чтобы всякое дело было твердо и несомненно» (Смирн. 8). Это утверждение свт. Игнатия идет вразрез с евхаристической экклезиологией протопр. Н. Афанасьева. То есть епископ выступает не в роли отстраненного посредника, необходимого лишь для совершения Таинства Евхаристии. Епископ является гарантом и основанием законности, правильности Таинства.

Более того, епископ, как носитель священства, выступает фактически как основание любого Таинства. «Достоинство епископа столь необходимо в Церкви, — пишет Досифей, — что без него ни Церковь, ни имя „христианин“ не могут существовать, и даже говорить о них нельзя... Епископ — живой образ Бога на земле... источник всех таинств Кафолической Церкви, через коего мы стяжаем спасение»[21]. Свт. Киприан Карфагенский с особой силой останавливается на мысли о том, что именно епископ является носителем дара священнодейства[22]. Эту же мысль повторяет Тертуллиан в своих сочинениях домонтанистического периода: «Право совершать (крещение) принадлежит прежде всего епископу... Совершать его могут также священники и диаконы, но не без полномочия епископа»[23]. Таким образом, именно епископ служит обнаружением священства в Церкви. И если можно представить условный момент времени существования Церкви без священства и диаконства, то без епископства — невозможно, поскольку священство и диаконство, потенциально, содержатся в епископе[24]. «Без епископа нет Церкви», — категорично утверждает Тертуллиан[25].

Верность иерархии (нахождение внутри Церкви) выступает у Игнатия гарантом подлинной веры. Верность этому единству святитель предпочитает любым логическим доводам, которые при всей видимости благочестия могут нести в себе зерно раздора: «К яду своего учения еретики примешивают Иисуса Христа, чем и приобретают к себе доверие: но они подают смертоносную отраву в подслащенном вине. Не знающий охотно принимает ее, вместе с пагубным удовольствием

принимает смерть. Поэтому берегитесь таких людей. А это удастся вам, если не будете надмеваться и отделяться от Бога Иисуса Христа и епископа и апостольских заповедей. Кто внутри алтаря, тот чист, а кто вне его, тот нечист, то есть кто делает что-нибудь без епископа, пресвитера и диакона, тот нечист совестью» (Трал. 6–7).

«Я делал свое дело, — пишет свт. Игнатий, — как человек, предназначенный к единению» (Филад. 8). Епископское служение в богословии ранних отцов чуждо единоличности и пронизано идеей единства. Пресвитерство, Игнатий употребляет именно это слово, выступает как совещательный орган при епископе, в совете с ними (пресвитерами) он принимает свои решения, и они не столько подчиняются, сколько согласуются (συνχωρουτας — от гл. «идти вместе» — *А.П.*) с епископом (Магн. 3). Свт. Киприан Карфагенский сообщает о себе, что он ни одного решения без совета с пресвитерами и согласия народа не принимал[26]. У этого же святого епископство есть одно, разветвленное в едином лике многих епископов (Epist. 43, cap. 5; Epist. 55, cap. 24), и каждый отдельный епископ является носителем именно этого вселенского священства[27]. Пресвитерам же в особенности предлежит содействовать (αναψυχειν — букв. «подкреплять, давать отдых от трудов» — *А.П.*) епископу. Пресвитеры — помощники и советники епископа, собор и совет Церкви, венец Церкви, по выражению из Постановлений Апостольских, в которых, кстати, весьма определенно подчеркиваются епископские власть и честь (II, 28).

Служение епископа есть служение единства и в единстве. Исходя из этой идеи, отцы Церкви защищают высокую роль епископского служения. Служения, которое предполагает ответственность личного спасения за вверенную паству. В равной мере возложенная ответственность постулирует и доверие епископскому сану в деле пастырского руководства. Свт. Киприан Карфагенский пишет, что епископ должен руководствоваться своими собственными убеждениями, как лицо, имеющее дать ответ Господу за свои действия[28]. Кроме того, доверие пастырскому служению, по мнению святителя, должно зиждиться на вере

в Бога, промышляющего о Своей Церкви. В отношении отсутствия такого доверия свт. Киприан поясняет: «Это значит не веровать в Бога, это значит — идти против Христа и против Его Евангелия... Его величие и истина утверждают, что ничто и самомалейшее не бывает без ведения и допущения Божия; а ты полагаешь, что священники поставляются в Церкви без Его ведома? Ибо верить, что поставляемые недостойны и законопреступны, не есть ли это — верить, что не от Бога и не через Бога поставляются Его священники в Церкви?» (Epist. 66, cap. 1).

Карфагенскому святителю пришлось на собственном опыте решать сложный вопрос дисциплинарных отношений в Церкви в споре с карфагенскими исповедниками. О них историк Церкви В. В. Болотов справедливо замечает, что «геройское стояние за веру Христову далеко не всегда предполагало высокое разумение христианства и пастырскую духовную опытность»[29]. Пользуясь обычаем, исповедники присоединяли к Церкви отпадших без всяких оглядок и рассуждений, принимая зачастую целыми домами. Один из мучеников, Павел, дал оставшемуся после него исповеднику поручение: «Всех, которые попросят у тебя мира, дай от моего имени». Дошло до того, что падшие толпами осаждали епископов, требуя церковного общения как должного, а некоторые исповедники писали свои записки в диктаторском тоне. Например: «Все исповедники папе Киприану salutem. Знай, что всем, о которых у тебя идут рассуждения, мы дали мир. Поручаем тебе иметь мир со святыми мучениками»[30]. Такая, зачастую вредная для церковной дисциплины, деятельность исповедников повлекла богословскую отповедь свт. Киприана. Основываясь на стихе Евангелия от Матфея (16: 18), он пишет: «Отсюда последовательно и преемственно истекает власть епископов и управление Церкви, так что Церковь поставляется на епископах, и всяким действием Церкви управляют те же начальствующие... это основано на Божественном законе» (Epist. 33.1). «Епископ в Церкви, и Церковь в епископе, и кто не с епископом, то и не в Церкви» (Epist. 66.8).

О подобных случаях пренебрежения иерархическим принципом Церкви, вплоть до самопревозношения, писал свт. Игнатий

Антиохийский: «Кто может в честь Господа плоти пребывать в чистоте, пусть пребывает без тщеславия. Если же станет тщеславиться, то погиб; а если будет почитать себя больше епископа, то пропал совершенно» (Поликарпу Смирн. 5). Очевидно, что Игнатий здесь имеет в виду тех христиан, которые, надмеваясь собственной значимостью, исключают себя из иерархической структуры Церкви, а точнее, сами себя ставят на высшую ступень ее земной иерархической лестницы, не терпя над собой никакого водительства. Об этом же пишет Киприан Карфагенский в послании «К клиру».

Единство Церкви, считает свт. Киприан, выражается в единстве веры, а также повиновении пастырям («О единстве кафолической Церкви», гл. 6; 8; 10; 12). Известный патролог Н. И. Сагарда отмечает, что у свт. Киприана «внешнее выражение единство Церкви находит в епископате, который служит органом единения вселенской Церкви»[31]. При этом важно отметить, что каждый епископ выступает выразителем епископства, разветвленного в едином лике многих епископов (Epist. 43, cap. 5; Epist. 55, cap. 24).

Кроме того, уже в раннехристианском сознании находит отражение учение, что епископству принадлежит особый дар хранения веры. Свт. Ириней Лионский, в ответ на притязания гностиков на обладание подлинным знанием истины, утверждает органом сохранения Предания в Церкви апостольское преемство, епископат. «Когда мы, — пишет свт. Ириней, — отсылаем их опять к тому Преданию, которое происходит от апостолов и сохраняется в Церкви через преемства пресвитеров, то они противятся Преданию, говоря, что они премудрее не только пресвитеров, но и апостолов» (Пять книг против ересей, III, 2: 2). Свт. Ириней вменяет дело учительства верующих от имени Церкви исключительно епископам (III, 5: 26). Свт. Киприан Карфагенский также часто говорит о долге епископов учить свою паству (послания «К клиру», «К Помпею»).

Истина пребывает в Церкви не абстрактно, но хранится Церковью и выражается Ею через установленное Самим Христом апостольское преемство, Ее пастырство. Апелляция А. С. Хомякова к проявлению

соборности как общинного принципа в представительстве мирян на Вселенских соборах не вполне корректна, так как миряне имели на соборах совещательный голос. Кроме того, соборы были в основном епископскими по составу. Анализируя этот аспект в наследии корифея славянофилов, диоклийский епископ Каллист (Уэр) замечает: «Миряне — хранители, но не учители. Поэтому они могут присутствовать на соборе и принимать участие в его работе (как это делал Константин и другие византийские императоры), но когда приходит время принять формулу вероисповедания, окончательное решение принимают только епископы, в силу данной им харизмы учительства»[32].

В то же время данные рассуждения не нивелируют идеи Хомякова о хранении церковным сознанием истины. Однако это положение не должно приводить к идее формулирования истины и ее провозглашения мирянами. Епископ Каллист справедливо отмечает, что образ этого хранения есть жизнь истины в церковном теле. Киприан Карфагенский указывает на тот факт, что претензия на выражение истины за епископат часто оборачивалась попыткой встать на место Церкви, присвоить себе в ней высший авторитет: «Усилия еретиков и зломыслящих начинаются обыкновенно с самоугождения, соединенного с надменным и гордым презрением к предстоятелю: так совершается отступление от Церкви и осквернение алтаря, так возмущается мир Христов, чиноположение и единство Божие» (Epist. 3, cap. 3).

***

Таким образом, обнаруживается неоднозначность в решении вопроса об одном из аспектов соборности — ее актуальном, внешнем выражении. А. С. Хомяков, поставивший этот вопрос на философско-богословский уровень, породил спор в обсуждении этого аспекта соборности, однако принцип обнаружения соборности в Церкви в данной дискуссии так и остался не определенным.

Можно констатировать растущее влияние идей, заложенных А. С. Хомяковым, на современное богословское сознание, особенно в области определения соборного принципа Церкви. В то же время это влияние требует внимательного анализа, особенно в свете церковного предания. Анализ святоотеческого богословия первых трех веков показывает, что соборность Церкви обнаруживает свое внешнее проявление в епископстве. Епископство определяет единство общины в гармоничности иерархического строя — созвучии любви.

Полагаю, что перед современным богословским сознанием необходимо поставить вопрос не только об аспекте внешнего выражения соборности, но и о переосмыслении в современности роли епископского служения. Нынешнее отношение к епископскому служению как административному, на взгляд автора этой статьи, обусловлено реформами Петра Великого, приблизившими образ епископского служения к чиновничьему бюрократизму. Возврат на путь святоотеческой мысли требует от нас взглянуть на епископское служение как на служение прежде всего духовного, а не административного единства, осознать его значение как духовного сердца общины.

Примечания и библиографические ссылки

1. *Гаврюшин Н. К.* Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011. С. 176.
2. *Галактионов А.А., Никандров П. Ф.* Русская философия IX–XIX веков. Л., 1989. С. 285.
3. *Шапошников Л.Е., Федоров А. А.* История русской религиозной философии. М.: Высшая школа, 2006. С. 226.
4. *Розанов В.В.* П. А. Флоренский о А. С. Хомякове // Флоренский: Pro et contra. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 1996. С. 371.
5. А. Ф. Лосев утверждает даже, что «в свое время была мысль о канонизации Хомякова» (*Лосев А. Ф.* Термин «магия» в понимании П. А. Флоренского // *Флоренский П.А.* У водораздела мысли. М., 1990. См. также: *Каплин А. Ф.* Православие, самодержавие, народность. М.: «Институт русской цивилизации», 2008. С. 5.
6. *Шапошников Л.Е., Федоров А. А.* Указ. соч. С. 231.

7. *Шапошников Л.Е.* А. С. Хомяков: человек и мыслитель. Н. Новгород: Изд-во НГПУ и Нижегородского гуманитарного центра, 2004. С. 4–5.
8. См.: *Шапошников Л. Е.* Консерватизм, новаторство, модернизм в православной мысли XIX–XX веков. Н. Новгород, 1999. С. 175–195.
9. См. напр.: *Анисин А. А.* Основания и пути становления идеи соборности в русской духовной жизни. Тюмень, 1997.
10. *Шапошников Л.Е.* А. С. Хомяков: человек и мыслитель. Указ. изд. С. 72–73.
11. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. С. 143.
12. *Хоружий С. С.* Опыты из русской духовной традиции. М.: «Парад», 2005. С. 137.
13. Там же. С. 151.
14. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Указ. соч. С. 143–144.
15. Там же. С. 244–245.
16. Там же. С. 246.
17. Там же. С. 15.
18. *Шапошников Л. Е.* Философия соборности: Очерки русского самосознания. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. С. 14.
19. *Бердяев Н. А.* Алексей Степанович Хомяков. М.: Высшая школа, 2005. С. 95.
20. См. напр.: *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии. I–IV века. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 13.
21. Цит. по: *Каллист (Уэр), еп.* Православная Церковь. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001. С. 247.
22. См.: *Экземплярский В.* Библейское и святоотеческое учение о сущности священства. К.: «Пролог», 2007. С. 132–133.
23. Цит. по: *Экземплярский В.* Указ. соч. С. 129.
24. Если взять примером Пятидесятницу, то это, наверное, и будет тот условный момент, когда Церковь уже была установлена, а священство и диаконство как чин — нет.
25. Цит. по: *Экземплярский В.* Указ. соч. С. 129.
26. Цит. по: *Флоровский Г., прот.* Приложение // Восточные отцы Церкви IV–VIII веков. М., 1999. С. 21.
27. Цит. по: *Сагарда Н. И.* Указ. соч. С. 515.

28. См.: *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней церкви. В 4-х т. Т. II. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря, 1994. С. 385.
29. Там же. С. 377.
30. *Болотов В. В.* Указ. соч. С. 377.
31. *Сагарда Н. И.* Указ. соч. С. 515.
32. *Каллист (Уэр), еп.* Указ. соч. С. 247.

Мемуары

Профессор Московской духовной академии и Нижегородской духовной семинарии Николай Константинович Гаврюшин любезно согласился на публикацию в настоящем сборнике части своих воспоминаний об Академии у Троицы конца 80-х — начала 90-х годов прошлого столетия. В этот период духовное образование в МДА получали те, кто в настоящее время занимает архиерейские кафедры, преподает в семинариях и академиях, служит, настоятельствует, занимается миссионерством, просвещением в разных епархиях Русской Церкви. Именно этому поколению церковных деятелей более, чем кому-либо, будет интересно прочесть воспоминания известного профессора. В них представлены портреты наиболее выдающихся фигур Московской академии, многие из которых остались в строю и поныне. Перед читателем открывается не официальная, парадная жизнь академического сообщества, а подлинная реальность, с ее сложностями, противоречиями и, конечно, характерами главных действующих лиц. Автор, несомненно, субъективен, и в этом ценность его труда.

В данном выпуске «Трудов Нижегородской духовной семинарии» публикуется продолжение мемуаров (начало — в выпуске 2012 года).

Н. К. Гаврюшин, профессор Московской духовной академии и Нижегородской духовной семинарии

«Александровская эпоха». Из воспоминаний о Московской духовной академии (продолжение)[1]

...Еще несколько эпизодов представительской деятельности дадут более объемное представление о характере отношений Академии с «внешним миром»...

Среди посещавших наш ЦАК соотечественников, независимо от их вероисповедных убеждений и социального положения, было широко распространено мнение, что в Академии дают исключительно глубокие познания и сюда привлечены лучшие педагогические кадры. Понятное дело, что мы никого не пытались убедить в обратном. И последующее расширение внешних связей не должно было вести к выветриванию духа мистериальности, который внушала Академия...

А это, к сожалению, происходило. И справедливым упреком прозвучали как-то слова одного из светских гостей:

— Всё у вас есть, только уважения к себе самим недостает...

Впрочем, были и приятные отклики. Так, кто-то из делегации журнала «Наука и религия» почти с завистью произнес:

— Вот вы здесь *честно* на хлеб зарабатываете!

Иностранных гостей интересовало все: и в чем принципиальное отличие четвероконечного креста от восьмиконечного (отвечать

1 Начало см.: Труды Нижегородской духовной семинарии. Вып. 10. Н. Новгород, 2012. С. 110–142. Уточнение: в вып. 10 (с. 137, абзац 3, сн. 4) следует читать: Марк *Харитонович* Трофимчук.

приходилось, понизив голос), и что мы думаем о «богословии освобождения» (ничего не думали), и почему в академическом саду нет старых деревьев... Наибольшей осведомленностью о преподобном Сергии и его обители отличались посетители из Западной Германии...

Однажды мы с архимандритом Венедиктом принимали группу каких-то индуистов. Для одной из ее участниц русский язык был родным, и она долго и вдохновенно рассказывала нам о космологической канве своей религиозной традиции, а в заключение подарила «икону» с изображением плотно сжатой спирали — Вселенной от начала до конца времен... «Икону» мы передали в ЦАК, не ведаю только, сохранилась ли она там... И вот что характерно: не сговариваясь, мы не предприняли никаких попыток как-то «обратить» наших восторженных собеседниц. *Толерантности* нас учить нужды не было. И напоминать нам максиму Даниила Заточника тоже: «Не сей на межах жита, ни мудрости в сердцах глупых». Что православие — не космология, что оно вообще не *учение о материальном мире*, этого не втолкуешь даже иным «православным»...

Как-то раз нас посетили два француза, посвятившие свою жизнь поискам средств для помощи инвалидам — в частности, приобретению инвалидных колясок. Весьма скромно одетые, самоуглубленные. Вопрос у них был один:

— У вас, конечно, очень хорошо, но зачем так много роскоши?

Признаться, не могу взять в толк, что им показалось «излишеством»: картины на лестнице, латунные подсвечники в храме или собрание ЦАКа? Ясно было, что они невольно задумывались, сколько на эти «сокровища» можно купить инвалидных колясок... Но ведь так и весь Лувр можно распродать...

Выход «в мир»

С 1989 года внешняя активность Академии существенно возросла. Появилась возможность открыто выходить «в мир», встречаться со студентами и преподавателями вузов. На такие встречи стали поступать официальные запросы. И владыка Александр совершенно справедливо обеспокоился тем, кто и какие взгляды начнет проповедовать.

— Мы не можем, — говорил он, — всем без разбора позволить выступать за оградой Академии. Знаете, неизвестно чего они там наговорят. Нам надо составить список лиц, которым мы можем доверять...

И список был составлен. Кажется, было в нем имен двенадцать...

Первый мой выезд был, если не ошибаюсь, в МЭИ. Там вместе с А. Б. Зубовым, прот. Д. Смирновым и представителем Заокской адвентистской семинарии мы оказались на сцене заполненного студентами актового зала и отвечали на самые разнообразные вопросы. Нас тогда поразило, как сектанты здорово знают Библию. И вообще это действо не смотрелось как дискуссия православных и адвентистов, а скорее как наступление теистов на атеистов... С середины 1920-х годов, когда в Политехническом музее происходили публичные диспуты А. В. Луначарского с обновленческим митрополитом А. Введенским, подобные события были в СССР невозможны.

Затем последовали приглашения в Военную академию им. Н. Е. Жуковского, Военно-политическую академию им. В. И. Ленина, Институт философии АН СССР, Дипломатическую академию. С последней установились даже более близкие отношения: тамошние философы попросили меня прочитать небольшой цикл лекций по русской религиозной философии для группы будущих дипломатов из числа недавних партийных работников и управленцев... Не скажу, что контингент слушателей был вдохновляющим, но — что делать...

А вот в Военно-политической академии меня ждал «сюрприз». Внутри лаврских стен хорошо рассуждать о духовном идеале Древней Руси, однако социальная реальность через них не всегда четко просматривается.

И вот стал я в актовом зале по-своему элитной академии говорить о высоких умозрениях преподобного Сергия и старца Филофея. Пошли вопросы, и вдруг ряда так из четвертого встает темноволосый майор и задает вопрос в лоб:

— А мне что делать, если я — мусульманин?

К подобному «диссонансу» я просто не был готов. Конечно, постарался сохранить лицо, стал говорить, что в дореволюционной России мусульмане тоже служили православному царю и Отечеству, но чувство неловкости осталось...

Не припомню, по какому случаю я был впервые зван в качестве представителя МДА в Институт философии АН СССР. Бывал я прежде там не раз, участвовал в начале 80-х в одном проекте сектора истории русской философии, которым руководил А. Д. Сухов. Моя православная ориентация тогда уже была всем известна, я писал раздел о русских мыслителях XVI века, и никогда не забуду слов «главного атеиста» СССР А. Ф. Окулова, которые были сказаны в мой адрес на совещании в его кабинете по поводу этого труда:

— Вы своей статьей окажете большую услугу Московской Патриархии!

Впрочем, на правке моего текста он не настаивал, а подобный укор в свой адрес я счел наивысшей похвалой.

Теперь я пришел в Институт философии именно как представитель МДА. Для организаторов мероприятия это был своего рода «прорыв» — и камешек в огород партийных бюрократов... Перед началом уточняли, как меня представить: профессор? Нет, говорю, просто преподаватель... Все равно представили как *профессора*. Очень, видимо, хотелось — для пущей важности...

Открывал заседание А. В. Гулыга — он обозначил «новую генеральную линию»: а именно на русскую религиозную философию, и прежде всего на Вл. Соловьева... Время А. Ф. Окулова ушло безвозвратно...

Но эту «подачу» Гулыги я разыграл совсем не в том ключе, в котором он и кто-то еще могли ожидать. Я сказал, что в Академии, которую

я представляю, Вл. Соловьев с его филокатоличеством, мистическим учением о Софии-Премудрости, никогда не воспринимался как центральная фигура русской религиозной мысли, и указал на реальные альтернативы — Б. П. Вышеславцева, И. А. Ильина, Н. Н. Страхова и др. Потом ко мне подходили отдельные сотрудники и благодарили за то, что я «умыл» Гулыгу. Они считали его прежде всего «функционером» от философии...

Вокруг Лосева и Флоренского

К крупным академическим событиям, связанным с философией, можно отнести организацию вечера памяти А. Ф. Лосева, который прошел у нас в большом актовом зале 3 декабря 1989 года. Не могу сейчас точно сказать, кому принадлежала инициатива его проведения, но хорошо помню свой телефонный разговор с Азой Алибековной Тахо-Годи, в котором мы уточняли состав формируемой ею «делегации» и другие протокольные вопросы. Этому разговору предшествовало общение с ней ее бывшего студента М. Е. Козлова, которого я, желая сделать ей приятное, охарактеризовал как «очень способного нашего молодого преподавателя», а в ответ услышал неожиданное: «Да? Неужели?» К расточительству в положительных характеристиках супруга А. Ф. Лосева склонна не была...

Вечер прошел не без сюрпризов. Когда Аза Алибековна сказала, что они приедут с «батюшкой» и, кажется, назвала его по имени, я и предположить не мог, что нас ждет встреча с представителем «катакомбной Церкви». Прямо он об этом не говорил, но из перечня упоминавшихся в его выступлении представителей духовенства это явствовало с полной определенностью. Тут-то я вспомнил рассказ архим. Иннокентия (Просвирнина), как он однажды договорился с Лосевым о встрече, а потом долго зря простоял перед запертой дверью... Вообще на каноническую принадлежность русских мыслителей я в ту пору смотрел сквозь

пальцы, а она, как это ни удивительно, оказывалась порой определенным индикатором их душевного состояния...

Вечер, тем не менее, в целом удался, и общая фотография его участников помещена в конце книги Азы Алибековны о Лосеве в серии «ЖЗЛ»...

* * *

От Лосева вполне естественно перейти к П. А. Флоренскому, который в 1922 году венчал молодого адепта имяславия с В. М. Соколовой...

И вот, кажется, осенью или зимой 1989 года Синодальная комиссия по канонизации святых обратилась в Московскую духовную академию с просьбой высказать мнение о возможности прославления священника Павла Флоренского. Владыка Александр провел по этому поводу небольшое совещание, на котором, как мне пересказывали, изложил такую точку зрения. «Если мы будем всё обсуждать открыто на ученом совете, тогда столкнутся о. Андроник и Гаврюшин и будет много шума. Давайте лучше устроим тайное голосование».

В приемной ректора была поставлена урна, и в течение нескольких дней члены профессорско-преподавательской корпорации, строго по списку, опускали в нее свои бюллетени. Точных итоговых цифр я не помню, но примерно одна треть бюллетеней была «за», а две трети — «против». Официальный ответ был сформулирован на основании этого голосования.

Думаю, что не приди я преподавать в Академию, идея прославления Флоренского все равно бы не получила большинства голосов... Но вот какой серьезный вопрос навевает этот частный эпизод: сколько потомков разных, так или иначе пострадавших священнослужителей поднимали в 1990-е и начале 2000-х годов вопрос о канонизации своих родственников? И почему с такой готовностью церковные структуры содействовали превращению «реабилитации» в «канонизацию»?

Мне с самого начала казалось наиболее разумным общее, имперсональное поминовение «от безбожников убиенных», чтобы не отягощать календарь, богослужение — и ненароком «не сесть в лужу». Возобладала противоположная точка зрения — по сути дела, «канонизация сверху», на основании «архивных документов». Но не бывало такого прежде в истории Русской Церкви! Куда разумнее — не говорю уже, что согласно духу церковному, — было бы оставить большинство имен для *местного почитания...*

Тайны Каминной

Еще одной стороной нашей «внешней» деятельности стало составление разного рода бумаг для представителей внешней власти. Загружал нас этим владыка Александр не часто, но сам процесс оставил в памяти неизгладимое впечатление... Обращались в Академию «за помощью» председатель Совета по делам религий, дипломатические работники.

Вот как-то раз приглашает к себе владыка А. И. Осипова, А. Б. Зубова, А. И. Сидорова и меня и формулирует задачу: нужен текст выступления, не помню уже, для К. М. Харчева или Ю. Н. Христораднова. Писать, понятное дело, не хочется, и тут мне приходит в голову идея.

— Знаете, — говорю, — владыка, хорошо бы нам иметь какую-нибудь «болваночку», а мы бы уж ее со всех сторон обтесали. Вот у о. Платона, кажется, перо легкое...

— Хорошо, — говорит владыка, — позовите сюда о. Платона...

Дня через три в условленное время мы все собираемся в каминной, то есть в уютной и со вкусом обставленной гостиной напротив приемной ректора, где накрыт стол, ломящийся от яств и напитков... Выбирая между бокалом и вилкой, рука невольно оставляет в стороне авторучку... Мы все оживленно обсуждаем, комментируем, ощущая себя как на пиру победителей — ведь государственный атеизм почти окончательно повержен... Часа через два появляется владыка.

— Как идут дела?

Из больших рукавов его рясы на стол опускаются еще не менее трех бутылок достаточно крепких напитков из представительского запаса... Я робко пытаюсь возражать, что мол и так уже предостаточно, но в ответ слышу уверенно-одобрительное:

— Работайте, работайте!

По завершении нашего ответственного дела мне предстояло еще прочитать лекцию о русской философии в Доме Телешова, на которую я опоздал минут на 25... Таких лекций ни прежде, ни позднее я, кажется, больше никогда не читал...

Библия и телевидение

Год тысячелетия Крещения Руси был ознаменован не только юбилейным изданием Библии, подготовленным на Погодинской, но и многотиражными дарами Священного Писания, разрешенными теперь к ввозу из-за рубежа. В этой новой атмосфере самое время было задуматься над знаменитым протестантским принципом «Sola Scriptura», тем более, что его стали активно проповедовать разного рода миссионеры. И вот тогда у меня в процессе общения с одним из тележурналистов родилась идея подготовить передачу о православном понимании соотношения Писания и Предания. Написал я нечто вроде сценария, заручился согласием на участие Алексея Ильича, администрация разрешила нам провести съемки в малом актовом зале в Царицыных палатах...

В условленный день и час к ним подогнали автомобиль с генератором, через окошко протянули кабель и начали запись. Из зала режиссер нам задавал вопросы, а мы с Осиповым на них отвечали, сменяя и дополняя друг друга... У меня сложилось впечатление, что передача в целом получилась. Долго я ждал, что она появится на голубом экране... Но в Останкино к эфиру ее все-таки не допустили... Возможно,

она и сейчас лежит там где-то на полке. Хотя и прошло с тех пор более двадцати лет, думаю, что она не устарела...

«Кубрик» в Восточной стене

Динамика «перестройки» затрагивала Академию с разных сторон. Одно из первых сильных моих впечатлений — знакомство с Восточной стеной, где позднее мне довелось провести немало времени и ближе соприкоснуться с повседневным бытом Академии. Привел меня туда, в общежитие преподавателей, все тот же о. Феофилакт.

В малюсеньком холле, который уместнее было бы назвать «кубриком» (длинный коридор на втором этаже навевал аналогии с кораблем), располагался едва ли не единственный на всю Академию телевизор. И вот ровно в 7 часов вечера слышу топот ног по деревянной лестнице — словно прозвучала команда «Полундра!». Братия бежит смотреть «Последние известия» и обличительные сюжеты о том, как чиновники разворовывают социалистическую собственность. Время от времени раздается одобрительный смех.

Тогда немногие отдавали себе отчет, что таким образом открывается дорога для расхитителей более крупного масштаба...

Лирика Профессорской

В Академию я пришел с 15-летним стажем условного «вегетарианца» — мяса практически совсем не ел. Здесь я быстро понял, что придется проявить смирение: однажды я прихватил монашескую порцию рыбы, и кому-то из братии достался только гарнир...

А вообще в профессорской стол поначалу, даже в будние дни, был очень разнообразным: всегда несколько видов консервов, вазы с фруктами, конфетами, печеньями. После долгой дороги из Москвы в электричке

(со второй платформы мы обычно прыгали) утренний завтрак предвкушался как праздник... Потом рацион стал сокращаться, начали даже пропадать ножи и вилки... Вместе с ними из профессорской стали порой исчезать и книги. Прежде там в шкафах в открытом доступе находились и Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона (в 1980-е он считался роскошью), и 3-е издание Большой советской энциклопедии, и старая Богословская энциклопедия Н. Н. Глубоковского, да и много еще чего...

В новых условиях «перестройки» сначала, от греха подальше, убрали в фонды библиотеки Брокгауза, потом еще что-то, несомненно ценное... Когда в профессорской книг не осталось вовсе, точно не вспомню — скорее, уже в XXI веке, но тенденция началась в 90-е... Висели в ту пору в профессорской замечательный прижизненный гравированный портрет московского митрополита Филарета (Дроздова) в роскошной золоченой раме XIX века, а также выполненный маслом овальный портрет патриарха Алексия I. Стены были окрашены теплой светло-желтой краской классического замеса, которой на смену после ремонта в середине 90-х пришла вроде и похожая, но несколько более холодная акриловая...

«Лица Академии»

Увлекшись в начале повествования рассказом о «варягах», я по сути мало что сказал о кадровых преподавателях, о тех, кто являл собой «лицо Академии» в Александровскую эпоху, а также о той кадровой динамике, которая с «варягами» совсем не была связана.

Прежде всего замечу, что далеко не по всем принципиальным вопросам в Академии царило единомыслие. Взять, скажем, отношение к католицизму. Один профессор негромко, но внятно говорил, что католицизм — «это *другая религия*». Другой преподаватель, протоиерей, вполголоса признавался, что «не видит различия между православием

и униатством». То же и с каноническим сознанием: кто-то верил в «неврежденность» РПЦЗ и потихоньку поругивал «сергианство», кто-то, напротив, признавал служение патриарха Сергия подвигом, а иной вообще не мог определиться... Хотя в целом *доверчивость* к РПЦЗ доминировала вплоть до развала СССР...

Из «кадровых» преподавателей в Академии особенно выделялся Алексей Ильич Осипов. Дело не столько в том, что он был оратором «Божьей милостью», а в том, что все свои суждения, порой весьма смелые и даже парадоксальные, он выверял внутренним опытом, а потому привлекал на свою сторону неподдельной *искренностью.* На фоне заведомых «флюгеров» и лиц, которым, по их убеждению, «не должно сметь свое суждение иметь», он, при своем невысоком росте, смотрелся подлинным гигантом.

Уравновесить его мог разве только другой гигант, с которым они учились в семинарии в одном классе, — архимандрит Матфей, но не в качестве преподавателя, а на ристалище «внеклассного остроумия»... А в аудитории «наш Ильич» (выражение о. Матфея, со скрытым противопоставлением *Ильичу на броневике*) был совершенно непревзойденный лектор... Но общения с аудиторией «как бы на равных», непринужденного диалога он не практиковал. *Magister dixit* — и точка... Академия вообще в «доваряжский период» не особенно допускала студентов к активному участию в мыслительном процессе наставников... И это отчасти извинительно: про всевидящее око государево и его всеслышащее ухо тогда никто не забывал... Хотя на подготовке «смены» такие отношения сказывались отрицательно...

Вместе с М. С. Ивановым, с которым у него в плане богословских установок было много общего, Алексей Ильич отстаивал в Академии рубежи богословской трезвости. Можно спокойно отложить в сторону частности и сделать главный вывод: оба они воздвигли прочный заслон всякого рода магизму, оккультизму и кликушеству, а тем самым и попыткам использовать «православное благочестие» в качестве инструмента управления людьми. За то им обоим честь и хвала, за то и «чудотворцы»

их не любили и всячески охаивали...[2] Вспоминая об Осипове, один из преподавателей Минской духовной академии мне однажды сказал: «Как многим я обязан этому человеку!» Эти слова могли бы повторить очень многие выпускники Московских духовных школ.

Кроме А. И. Осипова и М. С. Иванова, среди преподавателей богословских дисциплин был заметен доцент Виталий Кириллович Антоник. Его имя я впервые услышал от выпускника семинарии Саши Попова, еще до своего прихода в Академию: «Опоздает обычно минут на двадцать, но зато потом всё так четко разложит по полочкам, что и повторять не надо». У Антоника, в отличие от многих «кадровых», было высшее светское (биологическое) образование и широкий кругозор в области литературы и искусства. Был он «духовным чадом»

---

2 Хочу еще отметить, что судить о развитии взглядов А. И. Осипова, М. С. Иванова и др. надо непременно с учетом условий, в которых они начинали. Для слушателей профессора В. Д. Сарычева (монаха Василия), во многом державшегося догматики Макария (Булгакова) с ее прямыми заимствованиями из тридентского богословия, было, по сути дела, настоящим подвигом освободиться из этого схоластического рабства.

А начетнические наскоки на отдельные суждения А. И. Осипова и М. С. Иванова производили всегда нравственно отталкивающее впечатление, ибо ясной сотериологической основы у их авторов не было, а проявлялся только дух формального, бездумного буквализма. Историческая, языковая условность и обусловленность тех или иных церковных выражений, их при*т*очность *таким* сознанием просто не воспринимается... Между тем, вопрос об удобоприменимости греческих (как и любых других) философских категорий к ветхо- и новозаветному богосознанию вполне закономерен. Как можно говорить о «сущности» Того (и «причастности» или «непричастности» к ней), Кто Сам есть «Сущий»? Где и как разгуливает, помимо конкретных индивидуумов и лиц, «общечеловеческая природа», которая «повреждается» и «исцеляется», независимо от разума и воли этих лиц? Одна *презумпция* такого «повреждения» и «исцеления» восходит, конечно, к *магическому* сознанию, к сказкам о злых и добрых волшебниках. То, что апостолы, церковные писатели апеллировали к подобным образам, понятно — ведь они обращались к людям именно *такого* сознания... Но то, что мы не отдаем себе отчета в *условности* их языка, — это наша беда...

митрополита Антония (Мельникова), что послужило основой нашего сближения, а потом и дружбы. Но это отдельная тема.

Незабываемым опытом для многих поколений выпускников МДС было общение с преподавателем катехизиса Иваном Александровичем Глуховым. Он достаточно заметно выделялся и некоторой небрежностью в одежде, и порой отрешенностью взгляда, выдававшего развитие душевного недуга. Но то, чего он добивался от студентов по своему предмету, оставалось в их активной памяти на всю жизнь: он заставлял их заучивать наизусть множество важнейших вероучительных цитат из Священного Писания, причем именно на церковнославянском языке. А если принять во внимание, что *полюбить* этот язык семинария и Академия никак не помогали, такое принуждение было очень даже нелишним. Проскочить Глухова «дуриком» почти никому не удавалось, многие сдавали Катехизис по нескольку раз. Лишь счастливчики находили пути к проф. К. Е. Скурату...

Отчетливо помню, как Иван Александрович приводил в профессорскую группу задолжников из пяти-шести человек, выстраивал их в линейку и давал команду: «Ну, батюшки, читайте молитовку!»

Дрожащие от страха «отцы-заочники» читали «Царю небесный» — и начиналась «исповедь». Мне порой становилось неловко, что у меня нет такой требовательности и настойчивости, как у Глухова... Но это, конечно, было не разъяснение Катехизиса, а «натаскивание». Глухов вел также и сектоведение, но здесь начетнический характер его педагогического подхода проявлялся особенно очевидно...

А вот в ком действительно была живая богословская сноровка, так это в Олеге Васильевиче Шведове, преподававшем экономику приходского хозяйства. С не меньшим энтузиазмом, чем А. М. Бухарев, он на все стремился смотреть через призму халкидонского ороса о «нераздельности и неслиянности»... Трудился он также в храме Преображения Господня в Тушино, за алтарем коего и упокоился. Удивительно харизматичны русские горбуны: «убогое мира избра Господь»...

Владимир Дмитриевич Юдин в 1989 году пришел тихо и неприметно: скорее, просто «вернулся» после двадцатилетнего перерыва... Острейший, бескомпромиссный аналитик, он как бы воскресил дух Е.Е. Голубинского на кафедре Истории Русской Церкви. Мы быстро нашли точки взаимопонимания, и он привлек мое внимание к личности архиепископа Феофилакта (Русанова). Исторические лица он видел удивительно живо и конкретно... Трудно предположить студента, которому не врезались бы в память лекции В.Д. Юдина с характерным нижегородским оканьем...

Образ Ивана Васильевича Воробьева, всегда внимательного и в то же время мистически самоуглубленного, без всяких преувеличений «житийный». Мне кажется, он нисколько не терял этой самоуглубленности, даже подбрасывая дома свою двухпудовую гирю или копая грядку на дачном участке... На протяжении полустолетия Иван Васильевич нес послушание дежурного помощника инспектора, удивительно сочетая заботу о внешнем порядке с сердечной участливостью. Он преподавал и латынь, но это — вторично. Племянник известного церковного писателя игумена Никона (Воробьева), он многих студентов ненавязчиво учил примером своего служения... Во время отпевания Ивана Васильевича профессор К.Е.Скурат в прощальном слове прямо сказал, что не нам за него молиться, ибо «он за нас молится»... Так, мне кажется, думали, по сути дела, все его коллеги и студенты. И.В. Воробьев был светлым образом неизменности Академии.

А вот одним из носителей «ветра перемен» был отец Василий Фонченков, «депутатство» которого вызывало у большинства мягкие улыбки... Политическая ажитированность о. Василия была очень заметна, и она, несомненно, выделяла его на фоне общей сдержанности и созерцательности корпорации... Перестроечники всегда были немножко «антисоветчиками», «антисергианцами» и, соответственно, людьми «ажитированными». Но не все торопились себя обнаружить...

Отец Сергий Правдолюбов, которого я знал достаточно хорошо, как казалось, тяготел больше к академической научной деятельности.

Грузный, ранимый, заводной, он изучал византийскую гимнографию и работал с греческими рукописями в Историческом музее.

Защита им в 1989 году магистерской диссертации была, конечно, заметным событием в жизни МДА (прежняя «магистерка» примерно равнозначна современной докторской). Накануне мне позвонил А. М. Пентковский и сказал, что хочет выступить как неофициальный оппонент с критическими замечаниями. Хватка у него крепкая, и в материале он ориентировался больше, чем кто-либо другой из членов совета. Тяготея к «икономии», я попросил его сказать, не кривя душой, всё, что он думает, но в конце выступления обязательно произнести традиционную сакраментальную фразу: «Несмотря на отмеченные недостатки... заслуживает присуждения...».

По окончании защиты Алексей Мстиславович мне позвонил и сказал, что все замечания озвучил, а вот произнести, что «заслуживает», не смог и просто сел на место... Тут растерялся даже председательствовавший архиепископ Александр... В конечном счете тайное голосование дало положительный результат. В подобных случаях соотношение *икономии* и *акривии* всегда очень сложное и субъективное — не только в МДА. В дальнейшем академические интересы о. Сергий все-таки принес в жертву социальному правдоискательству...

Весной 1990 года защищал свою магистерскую диссертацию, посвященную св. Феофану Затворнику, архимандрит Георгий (Тертышников). Перед этим событием его пять переплетенных томов долго лежали в профессорской для ознакомления членов корпорации, и над ними все немного подтрунивали, поскольку работа носила преимущественно описательный характер. Но всё обошлось...

Вскоре архим. Георгий был назначен ректором Тобольской духовной семинарии, но расставаться с любимой Лаврой он не захотел и не раз упрашивал первосвятителя, чтобы эта чаша его миновала. Преподаватели обменивались сведениями об этой почти детективной истории с легкой улыбкой. В конце концов его оставили в Лавре...

Мне он запомнился как хороший проповедник. Невысокий, темноволосый, с добрым взглядом из-под густых бровей, он был достаточно скромным. Не однажды приветствовал меня «как собрата» иерейским чином (со взаимным лобзанием рук) — мне это было в новинку, но потом к школьным проявлениям юродства я привык. Теплый он все-таки был. Не знаю, каков в качестве педагога, но не думаю, что очень суров...

Валентину Асмусу, долго остававшемуся в сане диакона, можно было бы никаких диссертаций не защищать: все и так знали, что он — энциклопедист, а «ученым званием» ему вполне служила фамилия. Но вот что он тоже «заводной», мало кто знал... Вообще многое, еще остававшееся «тайным» в Александровскую эпоху, проявилось уже впоследствии...

В целом, удельный вес московских клириков в корпорации МДА был тогда значителен, и в этом была положительная сторона. Я убежден, что для будущих пастырей простое общение с многоопытными священнослужителями (как бы оно ни именовалось в расписании занятий) представляет огромную ценность. И то, что в Александровскую эпоху Академию регулярно посещали клирики, оканчивавшие Семинарию еще в начале 1950-х, это правильно. Ожидать от них «научного роста» было бы наивно и бесполезно... Но вопрос о «пропорциональном представительстве» разных поколений, носителей опыта приходской жизни и тружеников науки, для Академии тоже не был второстепенным...

В начале II семестра 1992 года в профессорской был вывешен приказ об отчислении из корпорации большой группы московских клириков — под тем предлогом, что им трудно сочетать преподавательскую деятельность с настоятельскими обязанностями и т. п. Имена в этом списке были известные и уважаемые, а масштаб локаута действительно впечатлял. Что стояло за этой акцией?

Много позднее, когда владыку Александра сняли с поста ректора, высказывались предположения, что это была намеренная «провокация», на которую он поддался. Я так не думаю, и для меня несомненно, что от некоторых преподавателей из этого списка, зачитывавших на уроках

ветхие засаленные конспекты и заведомо чуждых научной деятельности, владыка Александр и М. С. Иванов действительно хотели под благовидным предлогом избавиться. А «нужных» потом в индивидуальном порядке вернуть...

Но шум подняли и «нужные», и «ненужные», так что в Академии потом пытались даже всё свалить на архимандрита Венедикта, которому выпала неблагодарная роль по телефону известить увольняемых. Возможно, справился он с ней не в традициях высшей дипломатии, но как он мог подсластить такого рода пилюлю, тоже не представляю... Конечно, этой акцией владыка Александр дал некоторые козыри своим недоброжелателям, и «чистка» преподавательской корпорации не принесла желаемых результатов...

А из «старой гвардии» некоторые (и не обязательно только клирики) не то что были «бледными оттисками» своих конспектов, но и вообще на уроках больше рассказывали анекдоты и вели беседы на «свободные темы». Я, конечно, на этих уроках не бывал и знаю все по впечатлениям студентов. Но на заседаниях ученого совета я присутствовал, и тут тоже многое становилось совершенно очевидным...

Для наглядности один эпизод. В составе корпорации числился митрополит Питирим (Нечаев), не слишком баловавший своими посещениями. Повседневную работу за него выполняли ассистенты, прежде всего священник Михаил Дронов. Но на заседания ученого совета он иногда приезжал и, как председатель библейской комиссии, «отчитывался» о ее работе. Тут были и рассказы о его зарубежных поездках, и размышления над опытом организации сельскохозяйственной артели в Иосифо-Волоколамском монастыре, и всё что угодно — кроме предмета отчета... Понятное дело, что задавать вопросы в этой ситуации было бы проявлением бестактности и «грубости смысла».

Когда вышли в свет воспоминания митрополита Питирима («Свет памяти», 2009), я спросил в профессорской у К. Е. Скурата, что он о них думает.

— Знаете, — ответил он с неохотой, — я прочитал только до половины... То, что он рассказывает о формировании Церковно-археологического кабинета в МДА, о своей в этом роли — не совсем так было... Это дело архиепископа Сергия Голубцова, о. Алексия Остапова, Николая Николаевича Ричко... И я больше читать не стал...

Сложной, неоднозначной была и фигура его ближайшего помощника — архимандрита Иннокентия (Просвирнина), одно время тоже в МДАиС преподававшего. Когда зачитывалось его последнее письмо в адрес ученого совета Академии, всем было очень неловко, потому что из текста несомненно следовало, что его автор в душевном отношении не вполне здоров... Его действительно широкая деятельность заслуживает спокойной трезвой оценки, но «мифологизация» ее совершенно неуместна.

Из множества ярких впечатлений от общения со *студентами* Академии не могу не привести один эпизод, по-своему судьбоносный... Любил я в то время при удобном случае подтрунивать над схоластическим учением о «семи таинствах», благо был вооружен в этом плане достаточно основательно. И вот однажды, обращаясь к аудитории, задаю риторически-саркастический вопрос: «А что же молитва — не таинство?» И тут с последней парты в заданной тональности раздается ответ иеромонаха Георгия (Данилова): «Нет, это говорение!» Немного позднее, между лекциями, он как-то подошел ко мне и искренне делился сложными впечатлениями от первых опытов пастырского служения среди заключенных. Так началось наше доверительное общение, сыгравшее в дальнейшем в моей жизни чрезвычайно большую роль.

* * *

Еще один штрих к отношениям внутри корпорации в Александровскую эпоху... Как-то в профессорской (уже в XXI веке) я стал вслух вспоминать о преждебывшей традиции ходить с поздравлениями на Рождество и Пасху

к наместнику Лавры. Сидевший напротив меня Константин Ефимович, заметно порозовев, проговорил, что он о такой традиции никогда не слышал... Тут настал мой черед ощутить себя в неловком положении: мои-то в Академии — четверть века, а его — полстолетия... Мне даже и в голову не приходило замечать, что его с нами на этих встречах с наместником никогда не было... Через несколько мгновений я, думаю, догадался, в чем дело, но читателю оставлю простор для предположений...

Собирались, в самом деле, всегда «тайнообразующе», в условленное время где-нибудь у ворот, группой человек в пятнадцать. Больше и наместнику сложнее было бы принять, а главное — отблагодарить за поздравление. Возглавлял делегацию обычно о. инспектор. Не вспомню сейчас, от кого я впервые получил приглашение — от о. Феофилакта или о. Алексия Ширинкина, но некие «заговорщицкие» интонации и условия меня тогда удивили: «никому не говорить». Мероприятие не предполагало массовости.

Во утешение многим хочу сказать, что в Академии, несомненно, были и другие подобного рода «тайнообразующие» встречи, на которых я никогда не бывал. По аналогичному поводу протоиерей Валентин Радугин, окончивший семинарию, когда я еще пешком под стол ходил, напомнил мне старинную пословицу: «Вместе, вместе, а табачок-то врозь»...

Первое пасхальное поздравление, в котором я участвовал, принимал наместник архимандрит Алексий (Кутепов). Он встретил нас в своем кабинете под трапезной церковью преподобного Сергия Радонежского, куда мы спускались по узкой и крутой лестнице. Я знал, что после кончины архимандрита Иеронима патриарх Пимен очень долго хранил молчание относительно назначения наместником о. Алексия, кандидатура которого была должным чином согласована, и потому приглядывался к нему небеспристрастно. Но его открытое лицо, простота в общении мгновенно расположили к доверию. Я заметил, что, будучи семью годами моложе меня, он выглядел моим ровесником, причем имеющим проблемы со здоровьем. Посидели мы тепло и непринужденно, а уходили щедро

одаренные... Но это была единственная моя встреча с о. Алексием — вскоре ему на смену пришел архимандрит Феогност.

Первое время традиция не только продолжалась, но даже как будто расцветала. Несколько раз мы встречались в патриарших покоях, в первой гостинице (в ограде МДА), где было очень просторно, красиво, и атмосфера была непринужденной. Наместник с самого начала настаивал, чтобы мы отдохнули и поговорили «просто как люди»...

Мне запомнился его рассказ об одном из лаврских старцев, который в годы Гражданской войны говорил о том, что многое может быть разрушено и восстановлено, а вот быт, уклад жизни уже не восстановишь. А он-то как раз и важен для *духовной* жизни... Всплывали в наших разговорах имена и сюжеты самые разные, но горячих дискуссий не было. Кроме одного случая, который у меня логически связался с классическим эпизодом, имевшим место в профессорской, когда один наш коллега в сане сказал Алексею Ильичу: «Я — не человек; я — архимандрит!» При такой расстановке смыслов «посидеть просто как люди» уже не получается...

И вот однажды — кажется, на святки 1990 или 1991 года (когда Борис Николаевич Пушкарь был уже священником) — у нас, в тех же патриарших покоях в первой гостинице, состоялся разговор о возможных перспективах быстрого умножения приходов. Где тогда взять священников? Алексей Ильич и я решительно стояли на том, что ставить надо только достойных, а покуда их нет, пусть община молится по чину «аще несть священника», благо таковой давно известен.

Группа «клерикалов», в которой особенно выделялся не так давно рукоположенный Борис Николаевич, подобную точку зрения решительно не принимала, полагая, видимо, что хиротония «восполняет» неподготовленность... «Эдак миряне с нами и в алтарь полезут», — сокрушался отец Борис.

К согласию тогда прийти не удалось... А потом и наши встречи, в связи с общей ситуацией начала 90-х годов, в том числе и на фоне заметного падения доходов Лавры, постепенно сошли на нет.

Поднятая же проблема осталась, как и разногласия по ней. Помню, еще в начале 1980-х упомянутый выше игумен Иннокентий (Просвирнин) говорил, что в идеале каждая община должна в своей среде выращивать кандидата в священники... А Алексей Ильич в том же духе часто повторял, что перевод священника с прихода на приход — это акт духовного прелюбодеяния... В самом деле, как можно главу семьи (общины) отделить от тела и пересадить в другое?

Но «органическая», или «максималистская», линия обычно сталкивается с «икономической», или просто прагматической. Один из белорусских архипастырей, сам преподаватель духовных школ, в сердцах однажды сказал мне: «Да мне любой тракторист лучше храм поднимет, чем твой выпускник академии!» Другой же преосвященный, из более молодого поколения, напротив, сетовал, что ему надоело на приходах «встречаться с водопроводчиками»...

Так что согласия, скорее всего, не будет никогда. «Аще изволит архиерей...»

Но вернемся к «поздравлениям». Студенты тоже приходили к наместнику, и по сей день приходят, вполне открыто и организованно. На святки «славили» или «колядовали», причем мотивы преобладали малороссийские — великороссы свою национальную традицию давно принесли в жертву «общим интересам», — и «в порядке благодарности» подвергаются поношению со всех сторон...

Поздравляли также и ректора в академическом храме, но лаврские подарки были заметно весомее.

Библиотека

Библиотека Академии, несмотря на то, что весь ее дореволюционный фонд в 1920-е годы растворился в государственных книгохранилищах, была местом исключительно притягательным. Усилиями нескольких поколений верующих, бескорыстными пожертвованиями духовенства

в послевоенные годы в ней многое удалось восстановить. Прежде всего, только здесь можно было за несколько минут получить почти любое периодическое церковное издание, выходившее до революции 1917 года. Порой недоставало отдельных номеров журналов, хуже было с газетами, но в сравнении со светскими библиотеками это был просто пир духовный. Богословскую литературу, которую в других местах было порой не найти, здесь разрешали брать на дом — и даже надолго. Светской художественной, философской, исторической книжности тоже было предостаточно, а в холле первого этажа в свободном доступе лежало большинство центральных газет, так что имея время перед лекцией я в «Книжном обозрении» воодушевленно выискивал новинки, просматривал планы крупных издательств и т. д.

Ходили в библиотеку обычно подземным коридором, что было особенно удобно зимой. Но его, правда, периодически затапливало, там сооружались мостки из досок и кирпичей, а порой и вовсе этот переход вынуждены были закрывать...

Я начал преподавать в Академии, когда заведующим библиотекой был хорошо мне знакомый игумен Феофилакт (Моисеев). И почти сразу втянулся в конфликт, который создался вокруг его деятельности. Дело в том, что теми исключительно льготными условиями получения книг, которыми пользовались читатели, в особенности из числа преподавателей, некоторые из них злоупотребляли: книги подолгу задерживали, теряли, оставляли подчеркивания... и даже ели на них блины... Феофилакт — архивист по светскому образованию, человек ответственный и неравнодушный — в конце концов вспылил и ввел жесткие ограничения и санкции, которые вызвали всеобщий ропот. И его с должности библиотекаря решено было снять.

Помню, как я бросился его защищать... Но меня быстро остудили, сказав, что я не совсем в курсе дела, все вижу только с одной стороны и т. д.

После игумена Феофилакта должность заведующего библиотекой, которая в Академии считалась весьма почетной, занимали разные лица,

но до рюкзака о. Всеволода (Варющенко), в котором он привозил новые книги из столицы (это уже середина 90-х), вспомнить какие-либо значительные события, с ними связанные, не могу.

Зато незабываем остается образ Виктора Ивановича. Немногословный и внешне как бы немного суровый, он был образцом предупредительности, терпеливости и, разумеется, знания библиотечных фондов. Входя в читальный зал периодики, где хранилась также и справочная литература, можно было не сомневаться, что через несколько мгновений он, прихрамывая, подойдет к окошечку, внимательно выслушает, принесет просимое, подскажет, посоветует... Когда такие люди есть, кажется, что так и должно быть, и что так будет всегда. Но когда они внезапно уходят, остро осознаешь утрату важной опоры, и не только для себя, и невосполнимость потери...

Сотрудницы библиотеки и в фондах, в каталогах, и на абонементе были под стать Виктору Ивановичу. Скромные, внимательные, ответственные труженицы, получавшие поистине символическую зарплату, они изо дня в день подбирали, расставляли, описывали сотни книг. Иногда в церковной службе поминают «безмездных врачей», а о «безмездных библиотекарях» никто не задумывается...

Итак, библиотека Академии была исключительно важным окошком в мир редкой и крайне труднодоступной литературы, помогала расширению и укреплению нашего исторического самосознания. Доступ к ее фондам значил, пожалуй, даже больше, чем разрешение посещать залы спецхрана в ИНИОНе или Библиотеке им. В. И. Ленина.

В «Ленинке», кстати, и осели в свое время первые экземпляры дореволюционного собрания МДА, а всякие там «третьи» и «пятые» складировались в помещении церкви Священномученика Климента, Папы Римского, в Климентовском переулке, в Центральном книгообменном фонде, откуда порой, путем просто воровства, попадали в букинистические магазины. Именно там, в букинистических, в 60–70-е годы я не раз встречал знакомую овальную печать на титуле — «*Библіотека Московской Духовной Академіи*», даже не догадываясь, как эти книги

сюда попали... В начале 1990-х кое-что из оставшегося стали возвращать библиотеке МДА, но у нее были свои проблемы и с обработкой, и с местом для хранения...

*

В середине августа 1992 года я позвонил Михаилу Степановичу из телефона-автомата в Нагорье. Надо было уточнить, нет ли изменений в расписании лекций.

— А вы знаете, что Александра сняли? — огорошил он меня вопросом.

Я, разумеется, ничего не знал. Моей реальностью были коса, грабли, стог сена, кусты смородины да деревенский пруд... И лесные тропинки, совсем не хайдеггеровские Holzwege...

Александровская эпоха кончилась. Но я понимал, что для меня на ближайший учебный год ее инерция останется определяющей...[3]

3 Главная содержательная проблема, с которой я сталкивался в течение пяти лет при чтении своего курса, строившегося на предположении, что Церковь есть главный субъект исторического процесса, заключалась в отсутствии ее «работающего» определения. Единственный выход, который тогда виделся, состоял в трактовке апостольского «тело Христово» как «делания о Христе», то есть в перенесении акцента с *субстанции* на *функцию*... Но и в этом случае выстроить историю русской религиозной мысли вокруг *очевидного* исторического Субъекта оказывалось весьма проблематичным... Поэтому для своих студентов, которым, по совести, надо было еще «посидеть в инфимии», прежде чем переходить в «философский класс», я обречен был остаться просто «сказочником», лишенным педагогической хватки и вкуса к приему экзаменов...

II
Раздел

Научные работы преподавателей Нижегородской духовной семинарии

А. А. Пешков

Монография

Проблема взаимоотношений Русской Православной Церкви и государства в отечественной мысли середины XIX — начала XX веков (на примере А. С. Хомякова, П. Н. Милюкова, К. П. Победоносцева)

Введение

Актуальность исследования

Анализ вопроса церковно-государственных отношений в отечественной мысли является одной из мало исследованных тем в современной науке. В то время как в XIX и XX веках проблема церковно-государственных

отношений волновала многих мыслителей. Впрочем, следует отметить недостаточность обсуждения этого вопроса и в прошлом: существовавшие цензурные рамки не дали развиться наметившейся дискуссии. Тем не менее, накопленный исторический результат осмысления вопроса церковно-государственных отношений требует в настоящее время своей систематизации, анализа и оценки с учетом нового идейного опыта России.

Сегодня, когда общественная мысль самостоятельно ознакомилась с либеральным опытом жизни, многие идеи либеральных течений, пройдя проверку временем, получили критическое осмысление. Исследователи отмечают, что сегодня либерализм дискредитировал себя не только в России, но не является приоритетным течением и на Западе[1]. Несмотря на то, что современное российское государство в своей официальной идеологии придерживается принципов либерализма и закладывает их в конституцию и другие законодательные акты, набирает силу реакция на процесс интеграции либеральных идей в российскую почву. Со стороны Русской Православной Церкви ставится проблема соотношения традиционных и либеральных ценностей. Не отрицая жизненный потенциал либеральных идей, Святейший Патриарх Кирилл говорит о необходимости учета современным либеральным стандартом самобытности цивилизаций. Последнее особенно актуально и требует учитывать национально образующую роль РПЦ в анализе перспектив церковно-государственного диалога.

В свете таких оценок позиция А. С. Хомякова приобретает новый вес и актуальность. Идеология славянофилов ставит еще одну проблему, которая в настоящее время обсуждается как возможность определять некоторые течения российской мысли как либеральный консерватизм, как сохранение в либерализме национальных начал, как либерализм национального типа, отражающий национальные ценности.

Отход от чрезмерного увлечения либерализмом выразился в переосмыслении значения и роли консерватизма. Консерватизм оценивается как «живая сила сегодняшнего дня»[2], способная противостоять

деструкции общества, сохранять его базовые ценности. В частности, это нашло выражение во всплеске интереса к монархической форме государственного правления, а также в оценке возможного возврата к этой форме правления[3]. С проблемой «воцерковленности» государства некоторые современные авторы связывают решение вопроса национальной идеи в современной России[4].

Таким образом, накопленный исторический опыт, с учетом нового идейного облика России, требует в настоящее время своей систематизации, анализа и оценки в понимании вопроса церковно-государственных отношений.

Кроме того, становятся доступны ранее не известные широкому кругу читателей архивные источники и материалы, которые позволяют заново оценить внутреннюю атмосферу и динамику обсуждения вопроса церковно-государственных отношений.

Добавляет актуальности и практическая значимость исследуемой проблемы. В настоящее время продолжаются активные поиски форм сотрудничества РПЦ и российского государства, осознание места и роли друг друга во взаимном диалоге. Поиск сотрудничества происходит как со стороны правительства, так и со стороны РПЦ. С обеих сторон были созданы центры по изучению проблем государственно-конфессионального диалога. Данный поиск невозможен без исторической ретроспективы и идейного осмысления. Можно целиком согласиться с доктором философии М. О. Шаховым в том, что «многие задачи, с которыми сталкивается власть в отношениях с религиозными объединениями, значительно проще разрешить, избежав при этом ошибок, если обратиться к истории этих отношений в царской России»[5]. Эти рассуждения обусловили выбор данной темы.

Объектом данного исследования являются взаимоотношения Русской Православной Церкви с государством.

Предмет, цель, задачи и хронологические рамки исследования

Предметом данного исследования является отражение сложившихся церковно-государственных отношений в Российской империи в оценке русских мыслителей А. С. Хомякова, П. Н. Милюкова и К. П. Победоносцева.

Цель работы — выявить основные тенденции в оценках синодальной модели церковно-государственных отношений в отечественной мысли середины XIX — начала XX веков.

В соответствии с целью поставлены следующие задачи исследования: выявить основные направления в оценке сложившейся модели церковно-государственных отношений и идейные истоки различных оценок синодального периода в отечественной мысли; проанализировать концептуальные подходы отечественных мыслителей к теоретическим и практическим вопросам церковно-государственных отношений синодального периода; выявить основные тенденции в анализе синодальной модели церковно-государственных отношений в России — в либеральной, консервативной и славянофильской мысли; сравнить основные подходы в оценке церковно-государственных отношений в либеральной, консервативной и славянофильской мысли.

Структура работы определяется целью и задачами исследования. Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения, списка использованных источников и литературы.

Хронологические рамки исследования определяются 2-й половиной XIX — началом XX веков, поскольку именно в этот период либеральные реформы Александра II, с последовавшей жесткой охранительной политикой российских императоров, привели к росту общественного сознания. Одними из первых в осмыслении сложившихся форм церковно-государственных отношений выступили славянофилы. Проблема церковно-государственных отношений не была случайной в славянофильском творчестве, но включалась в общую историософскую проблему роли России в мировой истории. Такая постановка вопроса расширила проблемное поле и породила дискуссию, в которой выделялись полярные

по отношению друг к другу позиции консерваторов и либералов западного типа. Таким образом, следующий виток полемики по вопросам церковно-государственных отношений пришелся на конец XIX — начало XX веков. В этот период можно выделить два основных направления в оценке церковно-государственной действительности — либерализм и консерватизм.

Теоретическая и методологическая основы исследования.

Научная новизна работы, ее теоретическая и практическая значимость

Теоретической и методологической основой исследования стали принципы историзма, научной достоверности и объективности, системного и конкретного подхода в анализе оценок синодальной модели церковно-государственных отношений русскими мыслителями второй половины XIX — начала XX веков. Теоретической основой исследования послужили труды отечественных и зарубежных ученых в области церковно-государственных отношений, отечественной религиозно-философской традиции, политологии.

Основные методы исследования. С помощью типологического метода в отечественной мысли были определены три основных направления: славянофилы, либералы и консерваторы. Диалектический метод позволяет проследить эволюцию идейно-теоретических подходов к проблеме церковно-государственных отношений у отечественных мыслителей. Метод сравнительного анализа позволяет сопоставить положительный и отрицательный подходы в решении вопроса церковно-государственных отношений в рассмотренных трудах мыслителей. Метод синтеза разрешает свести воедино взгляды на проблему взаимоотношений РПЦ и государства в синодальный период в системе отечественной мысли. В методе историко-философской реконструкции основное внимание уделяется высказываниям исследуемых авторов по вопросу церковно-государственных отношений.

Научная новизна работы. Оригинальной является попытка контекстного анализа проблемы церковно-государственных отношений, в свете историософских и национальных идей отечественных мыслителей. Применение данного метода позволило более сбалансированно и глубоко проследить понимание вопроса церковно-государственных отношений в отечественной мысли. В то же время стало ясно, что внеконтекстный анализ этой проблемы, вне идей, на основании которых мыслители решали перспективу отношений РПЦ и государства, не дает полноценный результат.

Диапазон исследуемых направлений отечественной мысли не только позволил комплексно оценить проблему церковно-государственных отношений синодального периода, но и выявил внутренние связи в ее оценках в разных идейных лагерях. Подобное комплексное исследование представляет научную новизну в изучении вопроса церковно-государственных отношений.

Несмотря на то, что труды и идеи таких авторов, как А. С. Хомяков и К. П. Победоносцев, хорошо исследованы в науке, вопрос церковно-государственных отношений слабо затронут в посвященных им монографиях. Таким образом, данная работа позволила проследить новые идейные аспекты в отношении известных мыслителей.

Идеи и творчество П. Н. Милюкова — одно из перспективных направлений в исследованиях в отечественной науке. В то же время проблема церковно-государственных отношений в его творчестве вовсе не затрагивается исследователями. Таким образом, представленная мной работа позволила открыть новые аспекты в идейном облике мыслителя.

Кроме того, данное исследование касается малоизученной сферы либеральных оценок церковно-государственных отношений. Учитывая то, что сама тема отечественного либерализма остается дискуссионной, обращение к тематике одного из его направлений — партии кадетов — позволило рельефнее изучить внутренние движения в среде отечественного либерализма.

Теоретическая и практическая значимость данного исследования определяется возможностью использования ее материалов, основных положений и выводов в подготовке научных работ по вопросу церковно-государственных отношений, по истории политических партий и движений, общественной мысли России, а также в исследованиях в области проблем конфессиональной политики государства. Материалы диссертации могут быть использованы при разработке учебных курсов, проведении семинаров, подготовке спецкурсов, методических пособий по соответствующей тематике. Идеи и выводы диссертации могут быть полезны работникам государственных органов управления, связанным с конфессиональной политикой государства, а также представителям церковной администрации и науки, активно занятым в решении вопроса современных церковно-государственных отношений. Кроме того, положения и выводы диссертационного исследования можно использовать в общественной дискуссии, при обсуждении проблемы церковно-государственных отношений в современной России.

Апробация результатов исследования. Выводы и результаты работы отражены в научных статьях, в том числе из перечня ВАК, а также озвучены на международных конференциях (XI Международный симпозиум. Диалог мировоззрений: Современное образование в поле научных и религиозных традиций. Н. Новгород, 2011; Международная научно-практическая конференция: Церковь и государство. Н. Новгород, 2013).

Источникография и библиография

Основная источниковая база исследования — это произведения отечественных мыслителей, анализирующие сложившиеся церковно-государственные отношения. В соответствии со структурой работы в первую очередь следует отметить труды ранних славянофилов. Прежде всего «Полное собрание сочинений» А. С. Хомякова в восьми томах, среди которых особо выделяется второй том, содержащий богословские и полемические статьи. Интерес представляют и его письма, находящиеся

в восьмом томе. Написанные вне учета цензуры, они содержат ряд интересных высказываний Хомякова.

Либеральный лагерь представляют сочинения П. Н. Милюкова, прежде всего его исследования «Разложение славянофильства. Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев»; «Петр Великий и его реформа»; «История России»; «Очерки по истории русской культуры»; «Национальный вопрос в России» и др. Кроме того, следует отметить его сочинения автобиографического характера — «Воспоминания» и «Дневник». Значительный интерес представляют стенограммы выступлений П. Н. Милюкова в Государственной Думе, а также его выступления на заседаниях ЦК кадетской партии.

Из трудов защитников синодальной модели взаимоотношений РПЦ и государства интерес представляет наследие К. П. Победоносцева: прежде всего его статьи, напечатанные в «Московском сборнике», — программное издание его консервативной идеологии; собрание его писем Александру III и Николаю II; «Исторические исследования и статьи»; педагогические произведения К. П. Победоносцева.

Среди литературы, к которой обращался автор данного исследования, в первую группу следует поместить работы, посвященные проблеме церковно-государственных отношений синодального периода. Необходимо отметить, что в большинстве современных и дореволюционных публикаций данный вопрос освещается, как правило, в исторической или юридической плоскости. Философский же ракурс проблемы исследован недостаточно. Основная масса критической литературы, где дается оценка синодальной модели взаимоотношений Русской Православной Церкви и государства, приходится на конец синодального периода. Объектами исследований являются канонический статус реформ Петра I и положение Святейшего Синода в системе государственных учреждений империи[6]. Среди этих работ особенно выделяется труд П. Верховского, подводящий итог исследованиям данного вопроса у обширного круга его современников — юристов, историков, богословов и канонистов[7].

Следует учесть, что в годы существования Святейшего Синода цензурные условия исключали возможность обстоятельного и свободного анализа положения РПЦ синодального периода. Этим фактом более поздние авторы объясняют наличие столь малого объема исследований истории РПЦ в период после преобразований Петра Великого; историки ограничивались по большей части «самыми беглыми общими обзорами или исследованиями конкретных исторических событий и созданием портретов исторических деятелей этой эпохи»[8].

В советский период в работах, затрагивающих проблему церковно-государственных отношений, преобладающими были взгляды, где утверждалась реакционность РПЦ, классовый характер ее отношений с государством[9].

В современный период, при неослабевающем интересе к данной теме, наблюдается постоянный рост количества исследований[10]. Впрочем, следует отметить, что большинство из них — исторического или юридического характера.

Эта тема также активно осваивается в современной политической сфере России[11]. Пробудившийся в последнее время интерес к вопросу церковно-государственных отношений стал поводом для целого ряда диссертационных исследований синодального периода. Однако и здесь большинство трудов написано в ракурсе истории или юриспруденции[12]. Работы, анализирующие философское осмысление сложившейся модели церковно-государственных отношений в отечественной мысли, практически отсутствуют[13].

Следующую ступень в развитии выбранной темы в моем исследовании открывают работы, посвященные Хомякову, Милюкову и Победоносцеву. В порядке изложения материала необходимо рассмотреть прежде всего исследования творчества Алексея Степановича Хомякова. Внимание к себе мысль Хомякова притягивала еще его современников; и даже при столь невеликом багаже публикаций Хомяков имел признание гения[14].

Работы Хомякова сразу начинают получать критическую оценку, как с философских, так и богословских позиций. Здесь необходимо

отметить труд Н. А. Бердяева[15], в котором он тенденциозно пытается представить Хомякова предтечей нового религиозного сознания. Кроме того, следует представить и критический отзыв П. А. Флоренского[16] на обстоятельное исследование наследия и личности корифея славянофилов — труд профессора В. З. Завитневича[17]. Критика Флоренского во многом задала тон дальнейшему обсуждению идей Хомякова[18].

Нельзя обойти вниманием важные оценки творчества Хомякова, содержащиеся в обзорных трудах по русской мысли Г. В. Флоровского[19] и В. В. Зеньковского[20].

В академическом богословии работы А. С. Хомякова первоначально получили сдержанную и даже критическую оценку. Так, А. В. Горский[21] и П. С. Казанский[22] критически оценили интуицию свободы Хомякова как полагание критерия истины в свободе человеческого разума. Другое направление в оценке богословского наследия А. С. Хомякова представляют Н. И. Барсов[23] и А. М. Иванцов-Платонов[24]. Они считали, что богословский метод Хомякова возрождает интерес серьезной общественной мысли к религиозным вопросам. Особый интерес среди работ этого периода представляет труд П. Линицкого «Славянофильство и либерализм» (1882)[25], который содержит важные сравнительные характеристики либерализма и славянофильства.

Постепенно, в стенах духовных школ, наследие Хомякова и славянофилов становится актуальным для выбора тем кандидатских работ. В этот же период крепнет мнение, что «православную экклезиологию нельзя представить без трудов А. С. Хомякова»[26].

Катастрофа революции в России внесла свои коррективы в освоение наследия славянофилов. В советский период идейное наследие славянофилов изучалось слабо и оценивалось идеологически[27]. Ситуация меняется только на излете советского периода, с выходом фундаментального исследования Н. И. Цимбаева (1986)[28]. Кроме того, стоит отметить и написанный З. А. Каменским в 1974 году труд, посвященный А. С. Хомякову (был издан лишь в 2003 году[29]).

Высокую популярность приобрели идеи Хомякова в среде русского зарубежья. К наследию философа обращались Л. Карсавин[30], Н. Зернов[31], В. Зеньковский[32]. Новое развитие идеи Хомякова получили в трудах А. Карташева, Н. Афанасьева[33].

В современный период можно отметить рост публикаций, посвященных А. С. Хомякову и славянофильству[34]. Высокий интерес к творчеству Хомякова наблюдается и у зарубежных исследователей[35].

Кроме того, регулярно проходят конференции, посвященные как творчеству славянофилов, так и персонально А. С. Хомякову[36].

Работ, посвященных Павлу Николаевичу Милюкову, немного, хотя в последнее время наблюдается определенный интерес к творчеству лидера партии кадетов. Н. Е. Трепалина, ссылаясь на исследования М. А. Бирмана, отмечает, что если до конца 1980 годов в СССР была подготовлена лишь единственная диссертационная работа, специально посвященная социально-философским воззрениям П. Н. Милюкова, то в настоящее время наблюдается увеличение количества таких исследований[37].

Вхождение Павла Милюкова в научное сообщество еще со студенческой скамьи стало причиной достаточно раннего внимания к его научному творчеству. На первоначальном этапе основную массу составляли отзывы на первые крупные научные публикации П. Н. Милюкова: «Государственное хозяйство России в первую четверть XVIII века и реформа Петра Великого» (1892)[38]; «Очерки по истории русской культуры. Население, экономический, государственный и сословный строй» (1896)[39]; «Разложение славянофильства. Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев» (1893)[40]; «Главные течения русской исторической мысли» (1897)[41]; «Из истории русской интеллигенции. Сб. статей и этюдов. Портреты: Н. В. Станкевич, В. Г. Белинский, Н. А. Герцен, А. И. Герцен и снимок с «кондиций» императрицы Анны» (1902)[42]. В целом, рецензенты отмечали высокий профессионализм молодого ученого. Либерально настроенные исследователи выражали согласие с идеями Милюкова. Критика же

сводилась к обвинениям в методологической непоследовательности, в переходе от фактов к анализу внутренней связи идей и игнорированию самобытности российской истории.

Следующий период в изучении творчества П. Н. Милюкова обусловлен реалиями советского государства и эмигрантского общества. Первоначально жесткие идеологические рамки советской исторической школы не позволяли разделять Милюкова-историка и Милюкова-политика, что часто сводило оценку его идей к серии политических обвинений и вело к причислению его к разряду буржуазных историков идеалистического направления[43]. Впоследствии советская историческая наука переходит к более глубокому анализу идей Милюкова, хотя по-прежнему утверждается влияние политических взглядов на его исторические концепции[44].

Оценка П. Н. Милюкова в среде эмиграции зависела от политических пристрастий его оппонентов. Противниками Милюкова выступили С. П. Мельгунов, Е. Вишняк, В. В. Леонтович[45]. Высокие отзывы о нем дают М. М. Карпович, С. Г. Пушкарев[46].

В конце 80-х — начале 90-х годов прошлого столетия в связи с падением идеологических рамок в России и за рубежом усиливаются и приобретают формы новые направления в исследованиях творчества П. Н. Милюкова. В основном, это самостоятельные исследования, направленные на анализ исторических идей и реконструкцию биографии ученого[47]. Появляются работы, оценивающие политические[48], социологические, культурологические[49] и даже педагогические[50] стороны идей П. Н. Милюкова. Публикуются работы, посвященные философскому аспекту его творчества[51]. Интерес к личности Милюкова и отечественному либерализму в целом был подтвержден серией конференций и круглых столов, ряд из которых посвящался 140-летию со дня рождения Милюкова[52]. Были опубликованы монографические исследования. Можно также отметить интерес западных исследователей к личности Милюкова.

Таким образом, в настоящее время достаточно подробно были исследованы биография ученого, его историческая мысль, наметился

интерес к культурологическим концепциям Милюкова, философским и педагогическим взглядам. Тем не менее, существующий устойчивый интерес к этим темам свидетельствует о том, что творчество Милюкова в полноте еще предстоит открыть современной науке.

Кроме того, следует отметить работы, посвященные общему анализу истории либерализма в России. В настоящее время эта область интенсивно исследуется[53].

Активно обращается отечественная наука и к личности Константина Петровича Победоносцева. Фундаментальным исследованием советского периода, посвященным К. П. Победоносцеву, стал труд С. Л. Эвенчик. Автор поставил перед собой задачу «вскрыть во всей полноте значение К. П. Победоносцева как идеолога крепостнического дворянства» и его роль в государственной политике царизма. Однако труд советского ученого страдает идеологической односторонностью. Крайности советской науки в оценке К. П. Победоносцева постепенно сглаживаются в трудах О. Майоровой, В. И. Жировова, Ю. Г. Степанова, А. Ю. Полунова и др. Появляются новые монографии, исследующие личность К. П. Победоносцева: отметим в этой области труды В. Г. Шахназарова, А. И. Пешкова и др.

В настоящее время исследовательская мысль активно обращена к теме консерватизма. Среди научных работ следует отметить труды А. В. Репникова «Консервативные концепции переустройства России» (М., 2007), «Консервативная концепция российской государственности» (М., 1999); О. В. Парилова «Русская идея: от Древней Руси к новому времени» (Н. Новгород, 2005); В. Я. Гросула «Русский консерватизм XIX столетия. Идеология и практика» (М., 2000) и др.

Кроме того, в наши дни наблюдается рост интереса к теме церковно-государственных отношений. Это видно по количеству появившихся публикаций и монографий на данную тему. Теме церковно-государственных отношений регулярно посвящаются конференции и круглые столы. В российских академиях госслужбы начинают предметно изучать основы вероисповедной политики Российского государства. Тем не менее, можно

согласиться с утверждением, что единого мнения о значении и характере синодального управления в Русской Церкви еще не выработано[54].

Основное содержание работы

Структура диссертационной работы определяется логикой и задачами исследования.

Во «Введении» обосновывается выбор темы дипломной работы и ее актуальность, определяются объект и предмет исследования, теоретическая и практическая значимость работы, характеризуется методологическая основа, формулируются цели и задачи исследования.

В первой главе «Взаимоотношения Русской Православной Церкви и государства в воззрениях А. С. Хомякова» рассматривается формирование взглядов Алексея Степановича в контексте проблемы церковно-государственных отношений, анализируется историософская основа его философии, излагается его философский анализ церковно-государственных отношений.

В первом параграфе «Возникновение славянофильства» рассматриваются исторические причины появления славянофильства, оценивается влияние этих причин на направление идейного развития славянофильства.

Во втором параграфе «Идейные истоки творчества А. С. Хомякова» анализируется генезис философских идей корифея славянофилов, влияние на его взгляды историософской полемики того времени (прежде всего идей П. Я. Чаадаева). Чуткий, диалектический характер мысли Хомякова отражал осмысление способов философствования своей эпохи. Кроме того, в параграфе утверждается необоснованность критики в адрес Хомякова в зависимости от западной философии. В работе следует вывод, что его самобытный ум являл философский сплав творчески осмысленной европейской философии, национальной и святоотеческой мысли.

В третьем параграфе «Философия истории А. С. Хомякова» в первом разделе «Вопрос начала в истории: иранство и кушитство» анализируется

историософская основа философских взглядов А. С. Хомякова. Тема здесь задается проблемой противостояния православного Востока и католическо-протестантского Запада, начал кушитства и иранства, свободы и необходимости. В этом разделе прослеживается единый комплекс историософских и экклезиологических проблем корифея славянофилов, а также дается оценка пониманию свободы Хомяковым. По мнению диссертанта, в этом вопросе у А. С. Хомякова выражена патристическая, а не протестантская традиция. Во втором разделе «Россия и Запад: роль Петра I» анализируется вопрос о действующей силе в истории. Эта проблема осмыслялась славянофилами и западниками сквозь призму деятельности личности. Западники приходили к выводу, что в эволюции истории народ представляет косную массу, а историческая личность должна сыграть революционную роль, направляющую народ по его историческому пути. В концепции же Хомякова движущим фактором истории является народ, и роль личности, в том числе и императора, — уловить, предугадать движение народа и его выразить. В этом и заключается историческое значение личности. Автор приходит к выводу, что в историософской концепции А. С. Хомякова народ начинает приобретать то центральное значение, которое обнаружится в иерархическом аспекте экклезиологии Хомякова. В третьем разделе «Нация в истории: народ — хранитель национального начала», по мнению диссертанта, Алексей Степанович приходит к выводу, что Петром I вводится раскол в российское общество: между народом, хранителем национальной традиции, и царем встало дворянство. С этого времени в российском обществе нарастает раздвоение: аристократия становится носителем чуждых западных влияний, народ же продолжает хранить самобытность и национальные начала, которые, по мысли Хомякова, коренятся в вере и общинности.

Четвертый параграф «Оценка А. С. Хомяковым синодальной модели взаимоотношений Русской Православной Церкви и государства». В его первом разделе «Экклезиология А. С. Хомякова» отмечается «новаторство» Хомякова, возврат к таким важным экклезиологическим

принципам, как органицизм, соборность, свобода. В то же время диссертант относит к недостаткам экклезиологии А. С. Хомякова излишнюю спиритуализацию им Церкви, выразившуюся в недооценке иерархического начала в Церкви. Во втором разделе «Оценка А. С. Хомяковым внешних и внутренних процессов церковно-государственных отношений синодального периода» речь идет о том, что Хомяков, по мнению автора, одним из первых приходит к осмыслению церковно-государственных отношений как философской проблемы. Современная ему форма отношений РПЦ и государства признавалась им далекой от нормы. Причину этого он видел в смешении границ, подчинении высшего низшему, вечного — временному. Из самодостаточного целого Русская Православная Церковь становится функциональной силой в государстве. Не обнаружив в реальности идеального существа Церкви, Хомяков решает проблему в пользу спиритуализации ее явления в мире. Идеального существа Церкви, по мнению Хомякова, член общины касается в ее мистической глубине. Заблуждения же поместной общины представляют лишь видимую оболочку исторического явления Церкви. При этом диссертант отмечает смешение двух различных принципов понимания общины А. С. Хомяковым. Так, по мнению автора данной публикации, Хомякову более присуще сословное измерение общины, в противопоставлении ее прослойке аристократии. В то время как экклезиологическое осмысление предполагает иерархический принцип, община (миряне) и епископ, каждый в своем роде служения и сослужения. По мнению диссертанта, это искажение в богословии А. С. Хомякова до настоящего времени еще не получило должной оценки. В третьем разделе «Вопрос главенства императора в Русской Православной Церкви» оценивается взгляд Хомякова, развитый им в контексте этой проблемы, на главенство императора как на результат делегирования ему народом собственно церковных полномочий — избирать иерархов и блюсти решения Церкви. Этим объяснением Алексей Степанович пытался снять обвинение РПЦ в цезаропапизме. Для решения данного вопроса Хомяков переносит политическую идею народного суверенитета в область Церкви, не замечая,

что в его экклезиологической концепции носителем прав в Церкви становится народ, который, по его мнению, делегирует императору такие традиционно епископские права, как, например, надзор за нравами Церкви. В то же время подлинным выражением цезаропапизма в РПЦ следует признать институт обер-прокуратуры, включение жизни Церкви в бюрократическую государственную систему. Этому вопросу посвящен следующий, четвертый, раздел «Проникновение бюрократического духа в церковную иерархию». В этом вопросе Хомяков признает ненормальность существующего положения вещей, несвободу пастырской деятельности и христианской совести в России. Его защита сводится фактически к разделению позиции полной свободы Вселенской Церкви и исторически обусловленной несвободы РПЦ, которая есть лишь одна из епархий Вселенской Церкви. В пятом разделе «Вопрос о духовной цензуре и свободе совести» анализируется отношение корифея славянофилов к духовной опеке государства. Славянофилы отмечают прежде всего внутренние противоречия в вопросе духовной цензуры в отношении внутренней свободы Церкви и человека. Цензура, по сути, лишает саму РПЦ средств защиты от новых идейных врагов. Отмечается мысль А. С. Хомякова, что свобода — прежде всего антропологический, а не гражданский принцип. В смешении этих начал кроется ошибочный принцип духовной цензуры.

Вторая глава «Взаимоотношения Русской Православной Церкви и государства в либеральной оценке П. Н. Милюкова» посвящена анализу взглядов лидера кадетской партии на церковно-государственные отношения в России в контексте его философии истории. Исследование предваряется общим анализом российского либерализма.

В первом параграфе «Особенности формирования отечественного либерализма» отмечается нарастающий интерес к идеям либерализма сегодня. К особенностям отечественного либерализма следует отнести короткий период его формирования, что привело к слабому отражению в нем действительного содержания исторического процесса. Отсюда следуют выводы об отвлеченно-теоретическом характере отечественного

либерализма, выступающего прежде всего в качестве интеллектуальной традиции. В то же время в главе отмечается самобытность российского либерализма, где нет прямого копирования западных идей, но имеются свои национальные черты.

Во втором параграфе «Формирование идейного облика П. Н. Милюкова», в первом его разделе «Генезис философских и религиозных взглядов П. Н. Милюкова», анализируются источники взглядов Милюкова. Особо отмечается влияние на него отечественной исторической школы и позитивизма. Кроме того, отмечается атмосфера семейной безрелигиозности, в которой формировался будущий мыслитель, а также влияние скептицизма Спенсера и Вольтера. Во втором разделе параграфа «Характеристика идейного облика П. Н. Милюкова» отмечается склонность Милюкова к излишнему теоретизированию и определенная идейная инертность, часто переходящая в тенденциозность. В то же время диссертант приходит к выводу, что Милюков обладал идейной цельностью, и общие принципы, к которым приходил в своих научных исследованиях, полагал в основу политических и исторических идей.

В третьем параграфе «Философия истории П. Н. Милюкова» автор данного исследования излагает общие исторические принципы Павла Николаевича. В первых двух разделах — «Основные принципы понимания истории П. Н. Милюковым» и «Религиозный и национальный факторы в историческом процессе» — отмечается нигилистическая оценка религиозного и национального фактора в осмыслении Милюковым истории. Национальность Милюков, ученик Ключевского, трактует в русле теории эволюции, как непрерывный эволюционный процесс воссоздания самой себя. В контексте этой теории Милюков отрицал за языком и верой статус национальных признаков. Национальными признаками он полагал всё, что служит динамике национального процесса. Милюков фактически приходил к критикуемым им позициям космополитизма, отрицающим понятие нации. В контексте этой идеи национальные признаки не восходят далеко в прошлое и фактически

нивелируются. В то же время, по мнению диссертанта, в своих оценках религиозного содержания национальности П. Н. Милюков мотивирован не только теорией, но и активной позицией религиозного безразличия. В третьем разделе «Историческое развитие России: роль личности в истории» анализируется оценка П. Н. Милюковым органичности реформ Петра Великого. Милюков настаивал, что элемент насилия, который присутствовал в реформах, был незначительным и уравновешивался всем предшествующим развитием страны. Отстаивая органичность реформ Петра, историк указывал на коллективный характер реформ, опосредованность их формы самим окружением Петра I. Кроме того, Милюков отмечал спонтанность преобразований царя-реформатора, считая, что результаты реформ Петром лично до конца не осознавались. П. Н. Милюков надеялся показать, что славянофильская идея насильственной ломки национальной «неподвижной самобытности», путем перенесения западных образцов, не имеет под собой основы. По мнению диссертанта, предложенные Павлом Николаевичем аргументы не могут иметь решающего характера. Так, стихийное реформаторство российского императора отнюдь не исключает слепого копирования. Социальный разрыв, который последовал за реформами царя-преобразователя, Милюков оправдывает спешностью реформ (тем, что Петр успел «окультурить» только дворянские верхи). Милюков обращает внимание на тот факт, что реформы не встречали сопротивления, откуда он делает вывод, что ход реформ уже был заложен предшествующим развитием, а раскол общества явился следствием никоновского раскола задолго до Петра. Тем не менее, Милюков не решает главный вопрос — оправданность петровых преобразований. На наш взгляд, если можно уверенно говорить об успехе реформ в области армии и флота, то о соответствии культурной и религиозной реформ национальным чаяниям сказать в положительном смысле трудно. Религиозная традиция и культура не возникают на пустом месте, и там, где мы говорим об их возникновении, происходит культурный и духовный слом. Насколько это оправдано, показывает время. Ко времени Павла Николаевича

Милюкова социальный и духовный упадок были очевидны и, в таком случае, свидетельствовали не в пользу Петра I. (Возможно, поэтому ответственность за неудачи в сфере реформ Милюков возложил на предшественника Петра — патриарха Никона).

Четвертый параграф — «Проблема церковно-государственных отношений в мировоззрении и политической деятельности П. Н. Милюкова». Здесь отмечена прежде всего упрощенность либерального осмысления вопроса церковно-государственных отношений по сравнению со славянофильским детальным прорабатыванием проблемы. Тем самым в либеральной концепции многие вопросы взаимодействия Русской Православной Церкви и государства фактически выпадали. Тем не менее диссертант отмечает, что либеральная позиция, выражаемая Милюковым, имела тенденцию к секуляризации всех сфер жизни государства, а не сводилась только к простому невмешательству в дела друг друга. Такая позиция ярко выразилась в вопросе существования в государственной системе народного просвещения России церковно-приходских школ. По мнению автора, вопрос самобытности церковно-приходской школы был важен и для ее оппонентов, и прежде всего потому, что школа является транслятором национальных ценностей. Земские школы к этому времени уже прониклись либеральными или социалистическими идеями, единственным противовесом которым выступала сеть церковно-приходских школ (ко времени III Думы они составляли почти треть всех школ империи). В вопросе «свободы совести» П. Н. Милюков предстает сторонником вневероисповедного состояния. Лидер кадетов ратовал за внеконфессиональное (то есть обусловленное законом, а не религиозным содержанием) отношение к проблемам «церковного свойства». При этом, по мнению диссертанта, Милюков учитывал, что внеконфессиональный подход еще не гарантирует свободу самоопределения Церкви. Пленение императором также легко менялось на пленение думским большинством, на государственную поддержку, давление секулярно обусловленных либеральных законов. Прежние формы церковно-государственных отношений, по мнению Милюкова,

безвозвратно ушли в прошлое. Византийской симфонии уже нет места, хотя он и боится реакции и возврата к ней.

Третья глава исследования — «Вопрос церковно-государственных отношений в оценке К. П. Победоносцева».

В первом параграфе данной главы «Консерватизм в русской мысли конца XIX — начала XX веков» отмечается эволюция современных оценок консерватизма. От предыдущих упрощенных характеристик консерватизма как реакционного явления современный взгляд отличает видение в консерватизме творческого начала, обеспечивающего преемство традиции. В этом аспекте в консерватизме наблюдается религиозная глубина. В вопросе зависимости российского консерватизма от европейского можно заметить как историческую преемственность, так и самобытность. Последнее выражалось в сакрализации явлений государственной жизни, в теоретическом обосновании самодержавия как лучшей формы правления. Кроме того, постулаты, воспринимавшиеся у западных мыслителей, переосмыслялись в контексте Православия. Сюда же относится постоянный призыв следовать собственным, национальным путем развития.

Во втором параграфе главы «Формирование взглядов К. П. Победоносцева и их идейные истоки» анализируется вопрос политизированности и идеологизированности облика Победоносцева в оценках дореволюционных и советских исследователей. Такого рода оценки нередко приводили к искаженным представлениям о влиятельном обер-прокуроре. Его личность чаще всего оценивалась как личность исторического деятеля и редко — как мыслителя. В современный период в контексте общей переоценки консерватизма переосмыслению подвергается и фигура К. П. Победоносцева как яркого идеолога консервативной мысли. В этом же разделе решается вопрос идейного облика мыслителя. По мнению диссертанта, консервативную направленность своей мысли Константин Петрович не приобретает со временем, а усваивает в семейной среде как внутреннюю религиозную традицию. По мнению автора, знакомство Победоносцева с дилетантскими формами либерализма

в бюрократической среде Петербурга лишь спровоцировало отторжение юношеских увлечений. В то же время можно отметить и обширную опору К. П. Победоносцева на западных авторов, роли которых, впрочем, не следует преувеличивать, так как Победоносцев подходил к вопросам заимствования, по его же выражению, «избирательно».

В третьем параграфе «Проблема церковно-государственных отношений в педагогическом наследии К. П. Победоносцева» анализируется педагогическое творчество Победоносцева, которое органично интегрированно его охранительной идеологии. В рассматриваемый период, в противовес некритически воспринимаемому западному опыту педагогики, в России развивается течение в защиту систем образования, ориентированных на сохранение традиционных национальных ценностей. Одним из ярких идеологов этого направления был К. П. Победоносцев, выступивший в защиту системы церковно-приходских школ.

Педагогические реформы К. П. Победоносцева были призваны вернуть школу в традиционное направление, ослабить засилие западных идей, разрушающих национальный менталитет страны. Школа, по мысли Константина Петровича, призвана укреплять нравственную устойчивость народа, то есть основу государства. Поэтому Победоносцев выступал против насаждения в школе идеалов, не соотносившихся с потребностями народа и тем самым, по его мнению, разрушавших устои. В то же время, по мнению диссертанта, К. П. Победоносцев идеализирует народную среду, преувеличивая ее инертность в традиционном укладе жизни, а также недооценивает влияние исторических процессов (например, индустриализации) на современное ему общество.

В четвертом параграфе «Историко-философские взгляды К. П. Победоносцева: оценка роли личности в истории» рассматривается историческая роль Петра Великого и его реформы. Несмотря на то, что Победоносцев признает естественный характер реформ Петра I как отвечающих внутреннему содержанию общества, он считает самосознание народа, чуткость его души основным обоснованием и ценностью истории. Победоносцев отрицает возможность произвола личности.

Личность, по его мнению, не в состоянии переломить ход истории, ее роль — угадывать назревшие перемены. Явления же истории обуславливаются законом исторической необходимости. Победоносцев умаляет идейную зависимость Петра от Запада, утверждая утилитарный подход к западным заимствованиям со стороны императора. Однако, рассматривая реформы как естественные по отношению к ходу истории, Победоносцев в то же время не мог игнорировать их отрицательные последствия, поэтому он оценивает последовавшее за ними социальное разложение как временное явление, которое полностью покроется благими плодами реформ. Впрочем, Победоносцев вынужден признать, что вслед за заимствованием форм последовало заимствование потребностей и предрассудков западного общества. Занесенные же болезни вызвали необходимость заимствования механизмов их лечения. Такой взгляд на результаты петровых заимствований сближал позицию Победоносцева со взглядами славянофилов: Победоносцев принимает их антизападничество, но не приемлет их критики в адрес Петра Великого и идеализацию допетровой старины. При этом, по мнению автора данного исследования, неверно видеть в позиции Победоносцева только ретроградность — мыслитель отвергал прежде всего некритическое восприятие западных идей. Диссертант также полагает, что подлинное отступление от национальных начал К. П. Победоносцев связывал со временем Александра II; впрочем, главную вину он возлагал на реформаторски настроенное окружение этого российского императора.

В параграфе отмечается взвешенная оценка К. П. Победоносцева в вопросе свободы совести. В его понимании вера народа, хранителя духовных сил страны, имеет национальное значение, а значит — требует охранительных мер. По мнению Победоносцева, веру народа нельзя рассматривать вне контекста возможности чужеродных идейных влияний. В этом мире, с его идеологическим соперничеством, утверждение свободы совести, с точки зрения Победоносцева, также безжизненно, как утверждение греховности войн при соперничающих государствах. Такой подход будет искусственным.

Пятый параграф — «Церковно-государственные отношения в оценке К. П. Победоносцева». Этот вопрос рассматривается как один из важнейших во взглядах мыслителя. По его мнению, от прочности связи Русской Православной Церкви с государством зависит не только стабильность народных масс, но, в конечном итоге, и стабильность государства. Деструктивная деятельность интеллигенции только усиливает необходимость в охранительной политике государства по защите своих основных интересов. На наш взгляд, роль интеллигенции в усилении охранительной политики государством в науке выяснена недостаточно.

Центр веры в народе К. П. Победоносцев полагал не в сознательном, а в бессознательном ее восприятии, народном чутье. Народ интуитивно, не по логике догмата, сохраняет все доброе и органичное. Следует учитывать, что такой подход нивелировал народ до условного значения массы. Поскольку веру народа Победоносцев связывал с чутьем, с бессознательным, то решающую роль ее выражения начинает играть ее внешний характер — обряд, который начинает составлять часть народной жизни. Отсюда Победоносцев приходил к идее, что господство обряда имеет основание в историческом чутье народа. Победоносцев не допускал не только идеи равноправия обрядов, но и мысли отделения Церкви от государства. Таким образом, Победоносцев приходит к смешению Церкви и государства, оба эти института мыслятся у него в одной плоскости и обусловлены жесткой взаимосвязью. Поэтому, хотя К. П. Победоносцев признавал, что существующая система не лишена недостатков, иной альтернативы их взаимоотношениям у него не было.

В заключительной части монографии подведены основные итоги исследования, сделаны обобщения и выводы.

Статьи в периодических научных изданиях, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки Российской Федерации

I. Публикации в периодических научных изданиях, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки Российской Федерации

1. Либеральная оценка П. Н. Милюковым синодальной реформы Петра I: полемика со славянофильством // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского: Серия социальные науки. № 3 (23). Н. Новгород: Изд-во ННГУ им. Н. И. Лобачевского, 2011. С. 93–98.

II. Другие публикации

2. Критика П. Н. Милюковым национальной идентичности по религиозному признаку (К вопросу о взаимоотношении Церкви и государства) // Альманах славяно-греко-латинского кабинета ПФО. Вып. 3, 4. Н. Новгород, 2012. С. 150–153.

3. Проблема церковно-государственных отношений в педагогическом наследии К. П. Победоносцева // XI Международный симпозиум. Диалог мировоззрений: Современное образование в поле научных и религиозных традиций. Н. Новгород, 2011. С. 402–407.

4. Пешков А. А. Взаимоотношения Русской Православной Церкви и государства в синодальный период // Труды Нижегородской духовной семинарии. Вып. 3. Н. Новгород, 2005. С. 121–147.

5. Спор о судьбах России. Реформа Петра I в оценках П. Н. Милюкова и А. С. Хомякова // Труды Нижегородской духовной семинарии. Вып. 10. Н. Новгород, 2012. С. 79–94.

6. Вопрос взаимоотношений Русской Православной Церкви и государства в отечественной либеральной мысли начала XX века // Альманах славяно-греко-латинского кабинета ПФО. Вып. 5. Н. Новгород, 2013 (в печати).

1. Взаимоотношения Русской Православной Церкви и государства в воззрениях А. С. Хомякова

1.1. Возникновение славянофильства

Всплеск национального сознания исторически соотносят с национальной освободительной войной 1812 года. Живое знакомство россиян с Западной Европой во время освободительных походов «гораздо сильнее повлияло на русскую душу, чем то увлечение Западом, которое проявилось в XVIII веке»[55].

Даже император Александр I, который ощущал себя освободителем Европы, подпал под обаяние этих настроений. Однако после 1820 года он окончательно расстался с юношескими идеями о конституции, и наступило время правительственной реакции. Николаевская эпоха, последовавшая за правлением Александра I, окончательно развернула Россию с пути реформ к жесткой реакции.

В этот период в общественной мысли накапливаются противоречия в оценке российской действительности, которые П. Я. Чаадаев первым формулирует как философскую проблему-противопоставление «Россия — Европа». В своем первом «Философическом письме», опубликованном в журнале «Телескоп» в 1836 году, он в резкой форме высказал мысль о неисторичности русского народа.

Споры, разгоревшиеся вокруг этого письма, раскололи российское мыслящее общество на две половины: на тех, кто оценивал историю России на пути всемирного исторического процесса нигилистически, и тех, кто отстаивал ее историческую самобытность. Идейный горизонт этого периода аккумулируется в двух направлениях — западничестве и славянофильстве.

Разница в оценках исторического содержания России касалась прежде всего акцентов, которые ставились славянофилами и западниками.

Первые акцентировали внимание на религиозном и национальном моментах, вторые обращались больше к «экономическим и политическим реалиям западноевропейских стран и России»[56]. Отказ от духовных корней России, связанных с Православием, решительный поворот к секулярной культуре Запада был чужд славянофилам. Либералы-западники же отрицательно оценивали роль Русской Православной Церкви в истории России. По их мнению, она сыграла роль тормозящего фактора в развитии государства на пути всемирно-исторического прогресса.

В силу того, что проблемы, которые затронула развернувшаяся полемика, касались основ национального сознания, спор 1840-х годов затянулся на десятилетия. Но и в настоящее время этот спор нельзя назвать завершенным.

Главным идеологом славянофильской мысли был Алексей Степанович Хомяков. Он — один из первых среди отечественных мыслителей, кто стал отстаивать идею исторической и национальной самобытности России, утверждать необходимость следовать в историческом развитии собственным духовным корням.

1.2. Идейные истоки творчества А. С. Хомякова

В значительной мере влияние на формирование взглядов А. С. Хомякова оказала полемика с П. Я. Чаадаевым. В оценке этого явления среди исследователей творчества Алексея Степановича можно встретить противоположные утверждения. Первую группу объединяет мнение, что учение славянофилов «по сути дела, было учение „басманного философа“ наоборот: они лишь по-разному расставляли свои плюсы и минусы. Чаадаев и славянофилы сходились в главном — признании мессианской будущности России»[57]. В. В. Зеньковский находил возможным писать об отражении в творчестве П. Я. Чаадаева «славянофильской веры в особый путь России»[58]. Возможно, именно эту мысль имел в виду и сам виновник философских споров — Петр Яковлевич, когда писал

Ю. Ф. Самарину, что «разница в наших взглядах была не так глубока, как мы думали»[59].

Нельзя не признать, что полемика с Чаадаевым творчески оплодотворила искания русских мыслителей. Однако в отношении к А. С. Хомякову значение этого явления нельзя преувеличивать. Здесь надо учитывать принципиальное различие основных идейных установок Чаадаева и славянофилов: славянофилы стояли на путях развития самобытных начал, а Чаадаев всегда выступал за их преодоление, за отказ от национальных истоков. Можно только согласиться с мнением нижегородских ученых, утверждающих лишь формальное совпадение «славянофильского тезиса о мессианской роли России и ее особом пути с Чаадаевской позицией»[60]. Таким образом, национальный нигилизм Чаадаева ничего не давал «для построения русской идеологии, что мы и наблюдаем на тех, кто переходил в католичество: в России им нечего было делать»[61].

Влияние полемики с П. Я. Чаадаевым наиболее заметно выразилось у А. С. Хомякова в идее Церкви как силы истории. В творчестве «басманного философа» «идея Церкви получает такое глубокое, основоположное значение, что самый смысл истории уже не может быть раскрыт вне идеи Церкви» [62]. Но если у Чаадаева Церковь как сила истории обнаруживает себя на Западе, то Хомяков «истинную Церковь» находит в Православии.

Другим идейным источником взглядов Хомякова называют немецкую философию, и прежде всего Шеллинга. Влияние Шеллинга признавали столь серьезным, что Л. Шестов полагал, что «славянофилы пересадили Шеллинга на русскую почву, пересадили его целиком, каким он был, с тем чувством благоговейной преданности, с каким в России всегда относились к заграничным произрастаниям»[63]. Основание для подобного утверждения можно обнаружить в эпистолярном наследии Хомякова, где он неоднократно говорит о внимательном изучении Шеллинга. Бердяев, который посвятил Хомякову отдельную монографию, полагал, что западные влияния на славянофилов есть естественный

процесс их вхождения в «мировое движение „романтической“ реакции начала XIX века против рационализма XVIII века»[64]. Само это замечание верно: нелепо было бы представлять, что Хомяков, получивший блестящее европейское образование, формировался в безыдейном пространстве.

Несомненно, что постулаты философии Шеллинга о проблеме соотношения единого и множественного были близки Хомякову. Однако неверно оценку философии мыслителя старательно сводить только к схеме заимствований, генезис системы или мировоззрения нельзя подменять вопросом о влияниях. Совершенно справедливо утверждение Флоровского, что «не всякое влияние есть тем самым зависимость, и зависимость не означает прямого заимствования, — „влиянием“ будет и толчок, пробуждение; влияние может быть и от обратного. Во всяком случае, не следует ссылкой на „влияния“ заслонять самодеятельность мыслителя»[65].

В случае с Хомяковым следует учитывать, что он прежде всего диалектик и апологет, и «многие его идеи кристаллизовались у него при разборе и критике чужих идей»[66]. Один из современных исследователей наследия Хомякова, профессор Московской духовной академии Н. К. Гаврюшин, отмечает «страсть, азарт, любопрение» как важнейшие черты его личности[67]. Отсюда, на наш взгляд, философский и психологический портреты Хомякова предполагают самобытность его идей как отражение личной позиции на вопросы дня.

Помимо Шеллинга на становление идей А. С. Хомякова повлиял Гегель — точнее, критика Гегеля[68]. Особое возражение Алексея Степановича вызывал рационализм немецкого мыслителя, стремление при помощи разума объяснить проблемы знания и исторического развития. Для гегелевской философии истории, по мнению Хомякова, отправной точкой служит современность, исходя из которой Гегель рассматривает развитие социума. Таким образом, Гегель «понял историю наизворот», современным состоянием общества объясняет всё историческое развитие социума как «необходимое стремление» к настоящему.

«Иными словами, не история объясняет современность, а современность предопределяет исторический путь»[69]. Кроме того, Хомяков использует историософскую идею Гегеля, где «план провидения» реализуется через «отдельных народных духов», однако решающую роль корифей славянофилов отдает не германскому народу, а славянскому духу.

Определенное влияние на взгляды А. С. Хомякова оказали идеи католического богослова А. И. Меллера, сочинения которого Хомяков хорошо знал. Особенно, по словам прот. Г. Флоровского, это сказывается в его идее соборности, которая — как у Меллера, так и у Хомякова — раскрывается «в духе отцов Церкви первых трех веков»[70]. В то же время В. Зеньковский опровергает мнение Флоровского о влиянии взглядов католического богослова на Хомякова, считая, что при некотором совпадении взглядов на Церковь в понимании ее основ эти взгляды всё же не совпадают. Несомненно, А. С. Хомяков близко принимая идеи Меллера, в то же время свободно и творчески перерабатывает их.

Начитанность Хомякова в святоотеческих текстах подтверждают многие его исследователи. Именно здесь сложились, по мнению Зеньковского, основные богословские взгляды Хомякова[71]. Кроме того, следует отметить серьезные познания Алексея Степановича и в области истории Церкви[72].

Итак, Хомяков выступает как самостоятельный мыслитель, который находился в творческом осмыслении способов философствования своего времени и прежде всего немецкой мысли, создавая «новое течение мысли»[73]. Постоянное обращение славянофилов к теме немецкой философии было условием творческой выработки собственного мировоззрения. При этом не случайно Православие и Церковь выходят на первое место: сквозь призму внутренней религиозности славянофильство рассматривает важнейшие проблемы индивидуальной и социальной жизни.

1.3. Философия истории А. С. Хомякова

1.3.1. Вопрос начала в истории: иранство и кушитство

А. С. Хомяков исходит прежде всего из деления всех религиозных систем, а затем и исторических типов государств, на два вида: иранский и кушитский. Это деление лежит в основе его философии истории. Решающим признаком, определяющим деление религиозных традиций по этим направлениям, является противоборство двух начал — свободы и необходимости. «Свобода и необходимость составляют то тайное начало, около которого в разных образах сосредотачиваются все мысли человека»[74]. Свободу Алексей Степанович относил к иранскому началу, необходимость — к кушитскому. Первую традицию являют такие религиозные системы, как ветхозаветная традиция, зороастризм и т. д., вторую показывают религиозные системы Египта, Финикии, буддизм и т. п. Так рождаются два вида социума и два типа истории.

Развить подобный дуализм славянофилов заставила активно обсуждавшаяся тогда проблема противопоставления России и Запада, различия их духовных обликов и выбора пути развития. Критерием оценки у А. С. Хомякова выступает выбранный принцип развития, насильнический или мирный. Для общества с органическим типом развития было необходимо, чтобы в его начале лежали мирные, объединительные процессы.

Таким образом, роль истока становится у славянофилов ключом к решению этого вопроса. В оценке истока Хомяков обращается к своим универсальным принципам — целого, органического, обладающего категорией свободы и механического, необходимого.

Несомненно, что такое деление не выдерживает исторической критики. Исследователь Хомякова С. С. Хоружий прямо определяет данный тезис как декларацию[75]. Впрочем, это не должно влиять на общее отношение к концепции Хомякова, так как здесь анализ истории служит опорой для его философских идей.

Очевидно, что в данной концепции А. С. Хомяков разрабатывает почву и готовит решение основной проблемы своей философии истории — проблемы Востока и Запада[76]. Основой здесь является наблюдение двух принципов, двух начал — свободы и необходимости. «С первых же слов своей философии истории, когда Хомяков говорит об иранских и кушитских религиях, он подготавливает почву для обоснования миссии православного Востока, славянства и России», — справедливо отмечает Н. А. Бердяев[77]. Позднее богословское наследие Хомякова подтвердило эту мысль.

Иранская стихия, считает автор «Семирамиды», наиболее полно выразилась в христианстве, однако на Западе однобокость «развития чисто внешнего готовила Риму гибель в самом его торжестве, заменив все начала естественные началами условными и произвольными и уничтожив возможность жизни религиозной и мирной»[78]. Тот же дух Древнего Рима Хомяков находит в католичестве и европейской культуре[79]. Для него было очевидно, что на Западе кушитское начало вытеснило истинное христианство, основанное на иранской свободе, в результате чего там возобладали юридизм и авторитаризм, ведущие к торжеству материализма над духовностью. Недаром исследователь его творчества Н. А. Бердяев отмечает, что движущим мотивом всей философии истории Хомякова была нелюбовь к Риму[80].

Подобная концепция иранства-кушитства вызвала нарекания и критику в адрес богословия Хомякова в статье священника Павла Флоренского «Около Хомякова». По мнению Флоренского, провозглашение свободы как основной категории, порывающей с авторитетами, навлекает на Хомякова обвинения в протестантском индивидуализме: «Что в живой Православной Церкви имеется и то, и другое начало, Хомяков это отлично видел и признавал, что он чересчур просто отделывался от этого себе возражения ссылкой на зараженность православного мира началом кушитским. Вглядываясь же более внимательно в собственные теории Хомякова, мы, к скорбному удивлению своему, открываем в них тот же дух имманетизма, который составляет существо протестантства»[81].

Однако, по мнению диссертанта, те акценты, которые расставляет Хомяков в понимании свободы, отличая свободу «в смысле политическом и в смысле христианском», сближают его с патристической традицией. Свобода здесь выступает как явление природы, а не выбора[82]. Можно говорить о том, что П. А. Флоренский не понял «свободы» А. С. Хомякова, так как в ней нет места протестантского возражения авторитету.

Позиция Флоренского задала тон критике Хомякова. В самых общих чертах корифея славянофилов стали упрекать в латентном протестантизме. Даже Бердяев, критик Флоренского, признавал протестантский спиритуализм Хомякова: «Из страха католического магизма Хомяков впадает временами в протестантский морализм»[83]. Однако объективный взгляд на биографический облик Алексея Степановича и его богословский портрет позволяют не только его современникам, но и позднейшим исследователям его творчества отмечать его укорененность в живом опыте Церкви[84].

Итак, А. С. Хомяков выступает с позиции историософских основ. Тема здесь задается проблемой противостояния православного Востока и католическо-протестантского Запада, начал кушитства и иранства, свободы и необходимости.

1.3.2. Россия и Запад: роль Петра I

Уже при А. С. Хомякове поворотным моментом российской истории полагали времена правления и реформ Петра Великого. Спор о значении петровских реформ, по мнению прот. А. Шмемана, есть основной русский спор. «Правда, — отмечает богослов, — теперь уже никто не будет защищать духа церковной реформы Петра, синодального строя Русской Церкви, обер-прокурора и „ведомства православного исповедания“. Но остается глубокий, за другими часто скрывающийся вопрос об общем смысле синодального периода»[85]. Однако, соглашаясь в признании значения данного периода для хода развития государства, мыслители расходились в оценке результатов деятельности царя Петра для России. Тон здесь задавали прежде всего западники. Петр становится

ключевой и во многом символической фигурой в их оценке российской истории. Отсюда споры о судьбах России преобразовались в споры о роли Петра I.

В оценке исторического значения Петра I славянофилы кардинально разошлись с западниками. Если для последних российский император наконец развернул корабль государства из тупика истории к ее перспективе — западному пути развития, то для первых перспектива истории могла разворачиваться только на национальной почве. Однако можно полагать, что для Хомякова это не было сводимо к простой реставрации допетровских порядков. В письме к своему единомышленнику он пишет: «Отстрани всякую мысль о том, будто возвращение к старине сделалось нашей мечтою»[86]. Здесь, как мы видим, нет простого отрицания западничества, которое бы вело к формам узкого консерватизма. Н. А. Бердяев, в частности, отмечает, что среди славянофилов Хомяков выделялся своим мягким отношением к реформам Петра Великого[87].

В анализе такого подхода Хомякова можно согласиться с мнением современного исследователя его творчества С. С. Хоружего, который полагает, что славянофильский возврат к истокам — более реформаторская позиция, чем копирование Запада либералами. Поскольку последние лишь следуют образцам, часто без должной критической оценки, а славянофилы предлагают усвоить, со всем сопровождающим реформированием, древний уклад. В. В. Розанов вообще только их считает единственно радикальными в русской мысли. Отсюда не вполне корректным выглядит высказывание известного историка РПЦ протоиерея Владислава Цыпина, что по отношению к К. П. Победоносцеву «с гораздо большим основанием можно считать реакционерами славянофилов и почвенников, общим местом в исторической концепции которых было критическое отношение к петровским реформам и идеализация допетровской старины»[88]. На наш взгляд, в славянофильском идеале возврата к корням гармонично сочетаются «элементы старины» и новейшие достижения в сфере благоустройства земной жизни. Главное,

за что ратовал корифей славянофильства, — восстановление органических начал в российском обществе.

А. С. Хомяков отстаивал тезис о решающей роли соборного сознания в истории. В его концепции народ самобытен, и его история есть явление соборного разума. Отсюда мыслитель отрицательно оценивал деятельность великих личностей в истории. По его мнению, нельзя развитие общества сводить к деятельности одного человека, хотя бы и гения, поскольку ни одна личность не может явиться полным представителем своего народа, то есть выразить все его чаяния и стремления. Хомяков кардинально пересматривает западнический взгляд на историческую личность. Если в концепции западников значимость личности определяется умением сломить косную массу и направить корабль государственности в передовое русло, то у Хомякова значение исторического деятеля зависит от того, насколько полно он сумел выразить внутренние потребности народа.

Исходя из утверждения, что народ занимает ведущую роль в развитии истории, лидер славянофилов своеобразно оценивает значение самодержавия, несмотря на то, что славянофилы считали, что монархия — оптимальная форма правления для России[89]. В то же время, по их мнению, основание своей власти царь получает не от Бога, но прежде всего от народа, путем избрания на царство. Эту своеобразную теорию суверенитета А. С. Хомяков открыто утверждает, хотя и не называет, в своих размышлениях о выборе династии Романовых. Михаил Романов, отмечает Хомяков, не отличался особыми способностями, однако Россия в нем «видела человека, которого избрала сама, с полным сознанием и волей»[90]. Таким образом, суммирует Розанов, народ «не сыскал своего Царя, а сделал себе Царя. И первый Романов не потому сел на престол, что Бог посадил его туда, а потому, что вступил в договор с народом»[91].

Избрание Романова единой народной волей имеет важное значение в оценке А. С. Хомяковым церковно-государственных отношений синодального периода. В своих богословских сочинениях и в переписке с Пальмером Хомяков, в ответ на обвинения в адрес РПЦ

в цезаропапизме, выдвигает тезис, что оговоренное в Своде Законов главенство российского императора в Церкви есть следствие прежде всего народной воли, выражение общинного принципа. То есть наделение императора правами, которые народ имеет сам, — охранение веры, но никак не вероучительные или нравоучительные права. То, что народ имел соборно, теперь выражает российский император. Можно не согласиться с выводом Розанова, что из этой концепции избрания императора следует заключение: «сущие власти» не «от Бога учинены суть», но от воли народной, поскольку форма избрания власти, как и форма самой власти, не могут служить препятствием Божественному провиденциализму. Но очевидно, что исходным принципом легализации власти, как и прав императора в Церкви, становится народ. Таким образом, иерархический принцип Церкви затушевывается в этой концепции. И здесь можно отчасти согласиться с высказыванием В. В. Розанова, что эта идея относит нас в область светской мысли, где «без народного суверенитета обойтись нельзя»[92]. Тем не менее, в экклезиологической картине Хомякова народ приобретает не свойственное ему значение в иерархической структуре Церкви. Данная трактовка роли народа решительно расходится со взглядами таких отцов Церкви, как свт. Игнатий Антиохийский, свт. Климент Римский, свт. Киприан Карфагенский.

Из этих утверждений Хомяков делает вывод, что император должен действовать в интересах народа, а поскольку российский народ — православный, это концептуально важно у Хомякова, то интересы Православия получают прерогативу. Ради сохранения этого общинного принципа Хомяков защищает положение Свода Законов, по которому приверженец иного исповедания не может занимать руководящие должности в православном обществе.

Таким образом, личность в истории не имеет, в оценке лидера славянофилов, решительного значения. А. С. Хомяков отрицательно оценивал деятельность Петра I, отступившего в государственном развитии страны от национальных истоков.

1.3.3. Нация в истории: народ — хранитель национального начала

Другое развитие вопрос о Петре I получает у славянофилов в проблеме заимствования Россией западных образцов, насаждаемых реформами царя-преобразователя. В итоге складывается картина противостояния России подлинной — России вестернизированной. Вся последующая славянофильская история России — раскрытие этой концепции. Совершенно справедливо Н. В. Синицина в своем исследовании полагает, что «Противопоставление допетровской и петровской Руси... идея „восточного царства“, враждебная противоположность которого европейскому Западу была разрушена Петром, — порождение не укорененных в подлинной реальности... споров западников и славянофилов. Ее (Руси — *А.П.*) образ, точнее, два ее образа были искусственно сконструированы в ходе споров XIX века, когда каждая из сторон абсолютизировала вычлененные из целого факты»[93]. Тем не менее, противопоставление этих двух эпох становится краеугольным камнем славянофильской концепции. «С Петром начинается новая эпоха», — провозглашает Хомяков[94].

В процессе интеграции России и Европы историки наблюдают различные причины, от естественного эволюционного процесса до человеческого фактора. В это время меняется патриархальный облик общества и закладывается дистанция между высшим сословием и народом. Славянофилы будут объяснять отход реальной жизни крестьян от идеального общинного быта не естественными историческими процессами, а деятельностью государства, роковой ролью Петра. Отсюда следует следующая идейная установка корифея славянофилов: прежний уклад сохранился в низших сословиях — народе, новый вестернизированный уклад охватил высшее сословие, стал воплощаться в образовании, администрации, государственности и т. д. Итог — «разрыв в умственной и духовной сущности России... между ее самобытной жизнью и ее прививным просвещением»[95]. Перенесение на русскую почву иностранных порядков привело к расколу общества, нарушило гармоничный, соборный лад жизни.

В качестве соборного принципа все сословия в равной степени должны пользоваться покровительством государя, однако дворянство узурпировало эту привилегию, «разлучило простой народ с царем» и разрушило соборные принципы развития государства. Другая и, с точки зрения А. С. Хомякова, главная черта недуга высших слоев российского общества — подражательность западным образцам. Раздвоение общества — залог мертвенности, организм же должен раскрываться, определяясь внутренней логикой своего бытия. Таким образом, Хомяков отстаивает идею национальной самобытности, хранителем которой в послепетровской России становится народ. Следует отметить, что было бы ошибочно сводить этот взгляд к теории «официальной народности»[96].

«Внутренний Запад», считает Хомяков, тем опасней, когда народ «позволяет чужой жизни влиться в его жилы», в этом случае неизбежна «вражда самобытного начала и чужеземного наплыва». Сквозь рассуждения о влиянии западных стран, особенно Германии, у Хомякова красной нитью проходят рассуждения об их враждебности России. В то же время, историософская концепция славянофилов служила необходимым основанием для оправдания особой и самобытной роли России. При этом сам Хомяков был свободен от крайнего национализма, об этом свидетельствует его «Письмо об Англии», где он превозносит самобытность английской культуры. «Поэтому, — считает С. С. Хоружий, — современная философия может видеть в славянофильской защите самобытности — защиту экологического принципа ценности и необходимости разнообразия культур»[97].

У России, по мнению А. С. Хомякова, есть великая историческая задача: опираясь на «православную духовную основу», Россия призвана идти своим путем, который приведет ее к мировому лидерству. Общинное устройство должно быть, по мнению Хомякова, положено в основу государственной жизни. По мере распространения «общинного принципа» в обществе будет превалировать дух соборности. Совершится объединение религиозных и социальных устремлений

людей, и в результате произойдет «просветление народного, общинного начала церковным».

Таким образом, А. С. Хомяков выступает с историософских позиций, выделяя в истории два начала — свободы и необходимости, иранства и кушитства. Российская история, по мнению лидера славянофилов, в отличие от Запада, развивалась на путях свободы органично, без захватнических войн. Однако Петр I изменил ход российской истории и ввел инородные начала. Трагедия произведенных реформ, по мысли Хомякова, состояла в том, что между народом, хранителем национальной традиции, и царем встало дворянство, получившее привилегированное положение. Со времени Петра Великого в российском обществе нарастает раздвоение: аристократия стала носителем чуждых западных влияний, народ же продолжал хранить самобытность и национальные начала, которые, по мысли Хомякова, коренятся в вере и общинности.

1.4. Оценка А. С. Хомяковым синодальной модели взаимоотношений Русской Православной Церкви и государства

1.4.1. Экклезиология А. С. Хомякова

Образ Церкви занимает центральное место во всем комплексе идейного наследия мыслителя. При этом следует учитывать, что экклезиологические взгляды корифея славянофилов прошли сложный эволюционный путь. К углубленному изучению богословской тематики Алексей Степанович приходит уже на более зрелом этапе своей философской деятельности. И здесь мы наблюдаем не отход от выработанных философских схем, но гармоничное сочетание богословских образов и философских конструктов. Свои ранние экклезиологические этюды в защиту Русской Православной Церкви Хомяков пишет «на злобу дня», и уже позднее объединит эти рассуждения в более зрелой работе «Церковь одна».

Кроме того, свои экклезиологические взгляды Хомяков развивает в направлении антилатинской и антипротестантской полемики. Однако противопоставление инославию имеет здесь лишь вспомогательный характер. Мысль Хомякова не носит отвлеченно-спекулятивный характер, но есть изложенный опыт православной церковности. К этому выводу приходят многие исследователи Хомякова — Хоружий, Бердяев, Самарин, и можно согласиться с мнением Флоровского, что «сама тема органически вырастала из самого духа его системы»[98].

Постепенно экклезиологическая концепция А. С. Хомякова оформляется в экклезиологию соборности. В противовес трактовке экклезиологического термина «кафолический» иезуитом Гагариным как «всемирный», Хомяков настаивает на значении «katholikos» как «соборный». Это, по его мнению, есть «единство во множестве»[99]. Данное понятие, по мнению большинства исследователей, становится жизненным нервом всей его философии. При этом современный исследователь творчества Хомякова С. С. Хоружий выделяет три существенных признака соборности: органицизм, единство и свободу[100].

«Соборность» у Хомякова — не численная и не географическая категория. Она выражает идею не собрания представителей, но саму природу Церкви как мистического Тела Христова, соборность свидетельствует о внутреннем качестве церковного бытия. Подобно жизни, соборность Хомякова — род единства. Здесь Хомяков выделяет три направления: единство протестантов — арифметическое (как груда песчинок); единство католиков — единство движения (подавление свободы, монолитность стены)[101]. Католичество и протестантизм выступают как два пути разрушения единства, по сути схожих, — самочинное введение филиокве (почему он обвиняет католиков в протестантизме) и самочинное реформаторство. Обе эти конфессии — пути отхода от органического единства жизни; умаление этого единства есть ни что иное, как рационализм.

«Жизненный нерв такой экклезиологии, — верно отмечает С. С. Хоружий, — ее специфика — того же рода, что в прежней

хомяковской трактовке „жизни“: это — своеобразный холизм, пафос Целого, Всеединства, которое одно является исключительным держателем и истоком всякой сути и ценности»[102]. Внешняя форма выражения этого единства шире понятия «собор». Это не простое согласие во мнениях или целях, и даже не единение «в объекте, в любви к одному и тому же», как выразил эту мысль о. Сергий Булгаков, соборность состоит «в единении в субъекте»[103].

В определении Церкви как организма А. С. Хомяков проявляет определенную богословскую самостоятельность и смелость. Понимание органического единства Церкви не было распространенным в академическом богословии того времени. Достаточно вспомнить классическое определение Церкви в катехизисе митрополита Филарета, где Церковь определяется как общество[104]. Обстоятельная критика этой концепции Аквилоновым долго еще не могла найти своего признания.

Впрочем, понятие организма не исчерпывает все определение Церкви А. С. Хомяковым. Однако надо сказать, что Хомяков почти никогда не ставит знак равенства между определением «соборности» и Церковью. Жизнь Церкви, ее органичность для него не формализуются в какую-либо одну категорию. Не менее важным аспектом экклезиологии у А. С. Хомякова выступает свобода. Она становится ключевым понятием, связанным с определением органичности в соборности. Ее недостаток, по мнению Хомякова, делает мнимым единство католичества, а у протестантства сохраняется лишь видимость свободы при множественности без единства. В Православной же Церкви осуществляется соединение и синтез этих начал. Причиной, по которой эти конфессии утеряли гармонию, Хомяков считает отступление в вере. Он без конца варьирует формулу: «Церковь — свобода в единстве»[105]. Патристическая концепция свободы как реализации бытийного телоса выступает у Хомякова как экклезиологический принцип. По крайней мере, Хомяков, подобно прп. Максиму Исповеднику, различает две свободы, «свободу в смысле политическом и в смысле христианском», и говорит о «просвещенной благодатью свободе». Истинное единство есть «плод и проявление

свободы», поэтому, по мнению Хомякова, в атрибуте соборности выражается тождество единства и свободы в Церкви. Это тождество имеет благодатную природу, и оно есть сердцевина церковного устроения. Соборность, выражающая данный принцип, становится для Хомякова центральным выражением церковности. Одно это слово, по его мнению, «содержит в себе целое исповедание веры»[106].

Органическое понимание Церкви, введенное Хомяковым, оказало огромное влияние на развитие православного богословия второй половины XIX — начала XX веков. Согласимся с С. С. Хоружим в том, что «квалификация Церкви как организма, органического образования, органического единства — важное терминологическое новшество Хомякова, активно подхваченное всей экклезиологией славянофилов и, в целом, принятое и закрепившееся в православном богословии»[107]. Иллюстрацией этому может служить отрывок из «Догматического Богословия» известного православного мыслителя XX века — преподобного Иустина (Поповича), мысль которого фактически совпадает с идеей Хомякова: «Во всех отношениях организм Церкви — это самый сложный организм, о котором только знает человеческий дух... Каждая частичка этого тела живет всем телом, но и все тело живет в каждой своей частичке. Все живут через каждого и в каждом, но и каждый живет через всех и во всех»[108]. И для примера — цитата из работы А. С. Хомякова. «Песчинка, — говорит он, — действительно не получает нового бытия от груды, в которую ее забросил случай: таков человек в протестантизме. Кирпич, уложенный в стене, не претерпевает порчи и не приобретает совершенства от места, ему назначенного наугольником каменщика: таков человек в романтизме. Но всякая частица вещества, усвоенная живым телом, делается неотъемлемой частью его организма и сама получает от него новый смысл и новую жизнь: таков человек в Церкви, в теле Христовом, органическое основание которого есть любовь»[109].

Одновременно с признанием экклезиологические взгляды лидера славянофилов получают и критическое осмысление. Среди его оппонентов можно упомянуть такие имена, как Флоренский, Флоровский, Бердяев,

а из современников — иеромонах Григорий (Лурье). Критика, по мнению диссертанта, часто не достигала уровня Хомякова, была поверхностной, а в ряде случаев тенденциозной. Здесь следует выделить работы В. М. Лурье, фундаментального комментатора его трудов по богословию и автора статьи о А. С. Хомякове. В его критике прослеживается настойчивое желание свести анализ богословия Алексея Степановича к обвинению в «новом оригенизме»[110]. Однако поиски ереси, в том числе криптопротестантизма, как полагает диссертант, нарисуют нам искусственного Хомякова, поскольку в своих размышлениях он исходил не из традиции протестантизма, и уж тем более оригенизма, но из православной традиции — так, как он мог ее осознать и объяснить в свое время.

Одно из основных обвинений в адрес экклезиологии Хомякова — обвинение в «спиритуализации» им Церкви. Можно говорить о том, что в экклезиологии этого мыслителя человеческое измерение Церкви несколько стирается, что приводит корифея славянофилов, по мнению В. М. Лурье, к недопониманию роли аскетической жизни в Церкви[111], а также цели иерархии (последнее, по нашему мнению, весьма симптоматично).

Можно отметить, что у А. С. Хомякова принцип церковного единства обеспечивают община и единство веры. Это согласие во множестве — любовь и согласие в единстве — вера. Таким образом, принципом внешнего единства Церкви у Хомякова являются единство догматического сознания и народ — община Церкви. Этим принципом Хомяков смещает акцент внешнего обнаружения соборности Церкви с епископа в общину, народ. Однако в святоотеческом наследии таким органом церковного единства и прав выступает епископ. По мнению автора данной работы, это смещение можно признать действительно одним из серьезных изъянов в экклезиологии корифея славянофилов.

В экклезиологических концепциях Игнатия Антиохийского, Климента Римского, Киприана Карфагенского епископ является видимым выражением церковного единства. В сочинениях этих авторов ясно выражена мысль, что без дозволения епископа незаконно любое

собрание и таинство; где епископ — там и Церковь. В экклезиологии свт. Игнатия епископ выступает духовным средоточием общины и гарантом ее пребывания в истине. А в трудах святителей Климента и Киприана епископат выступает как Божественное установление, гарантирующее гармонию бытия Церкви. Изложение роли епископата в единстве Церкви можно найти в трудах более поздних отцов Церкви: например, святителя Василия Великого, особенно в его письмах[112].

Характерно, что именно в преувеличении иерархической роли мирян П. Линицкий видит близость учения Хомякова протестантскому богословию. «Это в особенности очевидно из того, — отмечает Линицкий, — что он (Хомяков — *А.П.*) отрицает разделение учащих от обучаемых, то есть разделение церковной иерархии от мирян»[113]. По мнению архиепископа Василия (Кривошеина), нивелирование самостоятельного значения священства приводит не только к приобретению им несвойственной ему служебной роли, но и порождает разрыв между таинственной, в том числе и евхаристической жизнью Церкви и ее иерархическим строем[114], нарушая ее иерархическое бытие.

1.4.2. Оценка А. С. Хомяковым внешних и внутренних процессов церковно-государственных отношений синодального периода

Сподвижнику А. С. Хомякова, Ивану Сергеевичу Аксакову, принадлежит утверждение, что задача, возникшая перед христианским сознанием, — установить *modus vivendi* Церкви и государства — оказалась столь трудной, что и доселе человечество не смогло ее разрешить[115].

Славянофилы одними из первых обратили философское внимание на проблему церковно-государственных отношений, признали ее одной из коренных философских задач. А. С. Хомяков ставил вопрос о роли в процессе формирования национальных типов не только веры, но и религиозных институтов. В то же время, проблема церковно-государственных отношений в России естественным образом вытекала из философской позиции Хомякова, попытки ее решения повлияли на творчество других мыслителей.

Современную ему синодальную модель церковно-государственных отношений в беседе с протестантским теологом Пальмером корифей славянофилов характеризует как далекую от нормы, но все же сохранившую здоровые начала в своей основе. Существующие отклонения, по мнению Хомякова, есть ни что иное, как историческая случайность, а не принцип[116].

Смешение Божьего с кесаревым как нарушение общего лада[117] лежит в основе трагедии. И задача, которую ставил перед собой А. С. Хомяков, — выяснить генетические связи гибельных последствий смешения церковной и государственной областей.

По мнению Алексея Степановича, Церковь и государство в своей деятельности различаются по своим целям. Для Церкви главное — небесное, для государства — земное. Если же произойдет смешение целей, то, по мысли Хомякова, при возникновении государственной церкви ей будет отводиться роль средства, подчиненного общим государственным задачам, сообщающего религиозную санкцию государственному строю. В этом случае «вечное поставляется в зависимость от временного, непреложное от случайного, внутреннее от внешнего, безусловное от условного, свобода бессмертного духа от грубой плотской силы»[118]. Из самодовлеющего целого Церковь превратится в одну из функций государства, часть государственного организма. История, по мнению славянофилов, показала, как, благодаря взаимному вторжению в интересы друг друга, «то церковь сама становилась государством, то государство признавало церковь как одну из функций своего организма»[119].

В то же время, по мысли корифея славянофилов, подчинение Русской Православной Церкви государству не пленяет совесть православных россиян, поскольку в своей принадлежности вселенской Церкви они свободны от исторических грехов своей поместной общины.

Комментатор А. С. Хомякова В. М. Лурье выносит следующий вердикт церковно-государственной концепции Алексея Степановича: «Для достижения практического эффекта аргументации Хомякова не хватило половины: объяснения того, что земная Церковь сохраняет

свое православие. В понимании этого Хомяков был так же оторван от Предания Церкви, как Пальмер: оба считали, что Церковь на земле состоит из ряда общин, несвободных от человеческих заблуждений, а общины — из грешных людей»[120]. С этим утверждением, по нашему мнению, трудно согласиться: единство веры как определяющий фактор соборности — один из основных у Хомякова, а в определении Церкви и общины превалируют органистические мотивы. Но в продолжение своего комментария Вадим Миронович делает совершенно верное замечание об отсутствии в экклезиологической концепции Хомякова ортодоксального понимания роли епископа в общине. Согласно Хомякову, хранителем веры и соборного начала является община — народ. Следует отметить, что Хомяков, используя в качестве синонима термину «община» термин «народ», не дает его определения. Община же имеет органическое начало и определяется не совокупностью людей, а внутренней структурой, которая иерархична, а не сословна, что, впрочем, не находит отражения у Хомякова.

В ответ на обвинения Пальмера о пленении РПЦ государством, Хомяков оправдывается тем, что «это случайная ошибка лиц, а не Церкви, не имеющая ничего общего с убеждениями веры» и жизнью Церкви, и призывает западного богослова «не в местную, а в кафолическую Церковь»[121]. Еще более ясно А. С. Хомяков формулирует эту мысль в восьмом письме Пальмеру: «Христианин принадлежит своей епархии только относительно внешней жизни своей (дисциплина, обряды и т. п.): внутренняя жизнь его принадлежит вселенской Церкви и никоим образом не причастна порокам местной иерархии»[122]. В самом начале своего короткого произведения «Церковь одна» Хомяков отмечает, что «Церковь земная и видимая не есть еще полнота и совершение всей Церкви, которым Господь назначил явиться при конечном суде всего творения, она творит и ведает только в своих пределах»[123].

В этих утверждениях ярко проявляется спиритуализация Церкви Хомяковым, где жизнь вселенской Церкви не находит своего внешнего обнаружения в иерархической структуре церковного организма. Здесь

важно отметить, что значение епископа теряется на фоне усиления роли общины в экклезиологии Алексея Степановича. Н. Бердяев очень верно подмечает, что для Хомякова «субъектом церкви был церковный народ»[124].

Здесь, в качестве сравнения, интересна попытка осмысления этого вопроса известным церковным историком А. В. Карташевым. Он полагает, что Церковь может болеть немощью своих пастырей, историческими ошибками, разделениями, наконец заблуждениями в церковно-государственных отношениях, болеть как болеет человеческий организм. В то же время, в природном основании, где Церковь соединяется со Христом, лежит фундамент ее святости и непогрешимости. Можно согласиться с мнением Н. В. Сомина, что эта концепция дискуссионная[125], но только в том смысле, что развернувшаяся дискуссия поможет расширить данный концептуально глубокий взгляд.

Таким образом, А. С. Хомяков не мог не видеть, что синодальная форма церковно-государственных отношений не имеет в себе духа соборности, церковь бюрократизируется и подчинена государству. Он видел опасность в том, что в результате такого смешения с государством в Церковь неизбежно проникнут идеи национализма — в то время как, в рассуждении Хомякова, не может быть церкви «национальной» или «государственной», но только ветви и епархии вселенской Церкви[126]. Хомяков полагал, что при подчинении церковной жизни интересам государства гордость национальная неизбежно преобразуется в гордость вероисповедную, что гибельно и для Церкви, и для государства. В то же время, славянофилы, отвергая насильнические формы в отношениях Церкви и государства, считали возможным процесс будущего естественного воцерковления государства[127].

Правда, надо отметить, что у Хомякова, при его отрицании возможности существования национальных церквей, можно найти некоторое отражение национального сознания в Церкви. Корень этого явления — в единстве народа — и принадлежащего к Церкви, и создавшего государство. В делах земных (торговле, науке, искусстве,

сфере государственных повинностей и обязанностей) должно быть полное равноправие. Тем не менее, с точки зрения славянофилов, следует помнить, что понятие «совести» у иноверцев, к примеру, может быть совсем иным, нежели у нас (речь идет о строе мировоззрения, характере народной личности, голосом которой совесть является). Там, где деятельность касается народного духа, где образ мыслей имеет непосредственное участие, где в делах государственных проявляется совесть в указанном смысле, участие иноверцев сомнительно, если даже не невозможно. Отсюда славянофилы делают вывод, что в делах, касающихся внутренней жизни общества, вследствие разности «совести» (веры) иноверец не может быть равноправным. Совершенное равноправие внесло бы тогда в недра народной совести дух раздвоенности. Поскольку, чтобы быть единомышленным с народом, надо сперва, по словам Достоевского, полюбить народную святыню[128]. Поэтому в общественном сознании должно жить внутреннее различие народностей, зиждущееся на различии веры. Славянофилы отрицали в этом проповедь нетерпимости в отношении к иноверцам. В их мировоззрении это касается, скорее, отрицания таких явлений, как, например, обер-прокурорские лица с инославными взглядами[129].

1.4.3. Вопрос главенства императора в Русской Православной Церкви

Диссонанс церковно-государственных отношений более всего выражался в форме присяги, введенной императором Петром для членов Духовной коллегии: «Исповедую же с клятвой крайнего судью духовной сей коллегии быть самого Всероссийского монарха». Подобное положение не могло остаться только на страницах Свода законов Российской империи (СЗРИ), идея главенства императора в Русской Православной Церкви служила одним из основных источников обвинений РПЦ в пленении ее государством. Ю. Ф. Самарин указывал на тот факт в царствование императора Николая I, что государь связал «церкви не только руки и ноги, но и язык... даже и совесть — ее казённым учением о главенстве

самодержца и о безусловности повиновения властям»[130]. Кроме того, идея главенства императора в Церкви, даже лишь выраженная на законодательном уровне, не могла не отразиться в сознании общества. И. С. Аксаков в письме сообщает, что император Павел хотел объявить себя главой Церкви и служить обедню[131]. Подобное утверждение представляется сомнительным. Но, однако, нет ничего удивительного в том, что мнение Гурьянова, которое приводит из его книги «Прогулка детей по России» Гиляров-Платонов, могло быть принято в обывательском сознании. А именно: что русский государь есть патриарх, или глава Церкви Греко-российской, и в силу миропомазания может, если бы захотел, служить обедню[132]. Характерно, что книга была одобрена цензурой. Н. В. Суворов с негодованием писал, что «наши богословы и канонисты из духовного ведомства, не стесняясь ни Основными законами (Российской империи. — *А.П.*), ни историей, ни даже богослужебными книгами ... отвергают учение о царской церковной власти, как цезарепапизм». На основании анализа правовых документов России и Православной Церкви Суворов утверждал: «Верховная самодержавная власть русского Императора содержит в себе и государственную, и церковную власть»[133]. Ему фактически вторит и П. Казанский: «Было бы ошибкой категорически сказать: «Монарх *не является* (выделено Казанским. — *А.П.*) Главой Церкви»»[134].

В ответ на раздававшиеся обвинения в адрес РПЦ в пленении государством Хомяков развивает учение о ней лишь как об одной из епархий вселенской Церкви[135]. В русле этого Алексей Степанович выражение СЗРИ о главенстве императора понимал как делегирование народом императорам, в лице Михаила Романовича, ту власть в Церкви, которую народ имел сам, — власть избирать иерархов и блюсти решения Церкви. Однако вопросы совести, догматического учения и церковного управления народ передать не мог[136]. По отношению к Православной Церкви государь — не более, чем ее сын[137]. В случае его отпадения одним христианином стало бы меньше в лоне Церкви — и только, — писал Хомяков[138].

Здесь необходимо отметить, что существует разница между идеальным положением вещей и отражением фигуры царя в народном сознании. Для народа повторный чин миропомазания, совершавшийся над царем, переводил его в иную категорию людей. Следует совершенно согласиться с мнением А. В. Ситникова, что в допетровской традиции «после венчания царь обретал качественно новый статус, отличный от статуса всех остальных людей»[139]. Начиная же с Петра I, по мнению того же автора, возникает раздвоение во взглядах на верховную власть с позиций двух близких, но «имеющих различные истоки идей: византийско-русского самодержавия и европейского абсолютизма»[140]. Такой взгляд на особую харизму власти царя лишь усиливался в богослужебной традиции РПЦ, где одно из анафематствований Недели Православия было адресовано сомневающимся в получении особых даров Духа царями при венчании на царство[141]. Алексей Степанович игнорирует разницу между идеалом и действительностью, ее отражением в народном сознании. Этим объяснением А. С. Хомяков пытался снять обвинение в пленении Церкви государством. Хомяков переносит политическую идею народного суверенитета в область Церкви, не замечая, что в его экклезиологической концепции носителем прав в Церкви становится народ, передающий императору традиционно епископские права, которыми сам народ не обладает. Этот логический ход корифея славянофилов тем любопытней, что сам Алексей Степанович, рассуждая об искажениях в римо-католической экклезиологии, критикует то, что католический епископат может передать в акте избрания папы большие права и власть, чем те, которые имеют эти епископы.

В действительности, исповедуемое законом главенство императора в РПЦ, проявилось прежде всего в институте обер-прокурорства и в духовной цензуре. Обер-прокурор обладал серьезными возможностями, чтобы влиять не только на административную деятельность Синода, но и на церковную политику, образование и т. п. Алексей Степанович Хомяков писал по этому поводу в одном из писем: «Главная теперь

задача Синода — примирение православия с учением Шлеермахера, и Протасов этим очень занимается»[142].

1.4.4. Проникновение бюрократического духа в церковную иерархию

В складывающемся отношении духовного ведомства и его «чиновников» к народу славянофилы видели дух государственного начальствования, где пастырство уступило место власти и внешнему авторитету. Искаженное понимание церковной власти, принятое со времен Петра I, развиваясь, провело черту между народом и пастырем[143].

Кроме того, негативную роль в формировании синодального периода сыграло внедрение в церковную среду принципа государственных наград. По мнению корифея славянофилов, это послужило причиной отхода от понимания священства как жертвенного служения[144]. Впрочем, само включение служителей Церкви в статус государственных сословий представляется — в синодальный период — явлением закономерным. Появляется табель о рангах, где, как пишет Аксаков, «указано место и для церковной иерархии, к духовному достоинству применено было общее государственное мерило, и различие даров Св. Духа принято было за основание для государственной расценки»[145]. При этом помимо уродливого, с точки зрения внутрицерковной, приравнивания церковных чинов гражданским сословиям, по мере их иерархической значимости, происходили приравнивания, разрушавшие само представление об иерархическом строе. Так, например, по статусу положение протопресвитера приравнивалось в табелях архиепископу, что служило основанием такому нелепому явлению, с точки зрения церковных канонов, как поступление на службу к протопресвитеру епископов[146].

Такое положение дел и стало предметом оживленной переписки А. С. Хомякова с известным протестантским теологом того времени Пальмером. При всех усилиях доказать, что для правильной оценки русской системы церковно-государственных отношений необходимо строгое различие «принципа» и «фактической стороны», Хомякову пришлось

согласиться с Пальмером в констатации ненормальности существующей системы. Поэтому на вопрос, свободна ли Церковь в России в своей деятельности, Хомяков отвечает категорически, что нет[147]. Хомяков делает несколько наивную попытку оправдания государственной зависимости иерархии идеей провиденциализма. Иными словами, Господь промыслительно смирил государству церковную иерархию, чтобы она не подпала искушению гордости [148]. Впрочем, признавая ненормальность положения РПЦ в российском государстве, Алексей Степанович настаивал на том, что всё это не проникает вглубь существа вселенской Церкви.

В то же время, многие мыслители конца синодального периода отмечали расслабляющее влияние государственной опеки на духовенство. Неоднократно со стороны славянофилов раздавалось предупреждение, что правительство своей практикой отрывает пастырей от паствы, образовывает из них особое сословие с неизбежным кастовым духом[149]. В Православии же, считает А. С. Хомяков, иерархия должна погружаться в народ. Низкий уровень пастырской деятельности и определенная расслабленность самих пастырей неизбежно ведут к падению и церковной дисциплины, и церковного авторитета.

1.4.5. Вопрос о духовной цензуре и свободе совести

Одним из основных направлений полемики славянофилов с охранной политикой государства была духовная цензура. Декларируемая ею цель — защита чистоты православия — достигалась путем насильственного пресечения еретических мыслей. Славянофильский взгляд на охрану истины расходился с цензурой не только в методах, но и в самих основах, поскольку истина для них была не сборником догматов, но началом жизни, вверенным на хранение Церкви.

Анализируя практику цензуры, славянофилы выявили целый ряд скрытых в ней опасностей. Во-первых, это определенная шаблонность в понимании «правоверия» цензурой, в которое может не вписываться более гибкое церковное сознание, однако СЗРИ закрепляет именно цензорское определение. Во-вторых, цензура не является неким организмом,

ее представляют индивидуумы, мнения которых часто расходятся и меняются с течением времени[150]. В-третьих, цензура сама изобилует неточностями. История показывает, что цензура в своей деятельности часто «исторгала пшеницу», не замечая скрытые плевелы.

Само понятие цензуры, с точки зрения славянофилов, плохо согласуется с пониманием человека как существа свободно-разумного[151]. Как ни трудна борьба истины с заблуждением, окончательное ее торжество, по убеждению Хомякова, несомненно. На вере в это зиждется Церковь[152]. Отношение к истине может быть только свободным, и свобода убеждения предполагает свободу заблуждения, с его выражением в слове, то есть свободу слова[153].

Недовольство цензурой выражали не только славянофилы, но и наиболее просвещенные из иерархов. Раздавались возражения, что цензура лишает Церковь не только возможности проповеди, но и средств защиты против новых врагов, выросших из развития науки и философии[154]. В сравнении с появившимися запросами эпохи богословие как наука стало отсталым и запутанным. Хомяков писал, что становится стыдно при одной мысли, что иностранцы могут принять «жалкую дребедень» митрополита Макария за выражение нашего православного богословия[155].

Цензура в форме насильного преодоления заблуждения свидетельствует о недостатке веры в силу истины. «Чем слабее религия, — пишет Хомяков, — чем менее она связана с внутренним святилищем души, тем легче переходит она в область страсти. Тот, кто в своей вере плохо верит, обыкновенно отстаивает ее с неистовством»[156].

Только свобода совести может возвратить истине Православия в народе его живительную силу[157]. Эту истину А. С. Хомяков развивает в статье «О религиозном образовании в России». Дело в том, что внутренняя свобода есть принцип антропологический, а не гражданский или экклесиологический. «Свобода совести, — поясняет А. С. Хомяков, — сама по себе не есть ни вера, ни истина, точно так, как и сама по себе вера не есть еще истина, свобода — только условие истинной веры»[158].

В отношении иерархии славянофилы поясняют, что страшна не борьба, а тот сон, в который она погружается. Ю. Ф. Самарин высказывал даже такое оптимистическое утверждение, что «предоставление церкви собственным духовным ее средствам, может быть, на первых порах возбудило бы в некоторых кружках недоумение и страх; но это первое впечатление миновало бы скоро, и затем раздались бы по всей России не протесты, а благодарственные молебны»[159].

Таким образом, церковно-государственные отношения синодального периода, с точки зрения славянофилов, не отвечали подлинному народному духу и природе Церкви. Основную причину они видели в смешении «Божия и кесарева». Острую критику у Хомякова вызывало проникновение в среду РПЦ чуждого Церкви бюрократического духа и государственного формализма. Вследствие чего корифей славянофилов ратовал за возвращение церковной жизни к допетровским органическим началам. В то же время, А. С. Хомяков предполагал под этим восстановление именно содержания, а не исторических форм.

Подводя итоги, можно отметить, что А. С. Хомяков в решении вопроса церковно-государственных отношений выступает с историософских позиций, выделяя в истории два начала — свободы и необходимости, иранства и кушитства. Такой подход служил идейным полем для решения проблемы противостояния православного Востока и католическо-протестантского Запада.

В анализе истории России Хомяков приходит к выводу, что до Петра I российская история развивалась естественно и органично. Однако Петр изменил ход российской истории и ввел в нее инородные, западные начала, которые усвоила аристократия того времени. Такая ситуация привела к расколу общества, аристократия становится носителем чуждых, западных влияний, в то время как народ хранит самобытность и национальные начала, коренящиеся в вере и общинности. Трагедия, по мнению Хомякова, состояла в том, что дворянство, в силу своего привилегированного положения, нарушило связь между народом, хранителем национальной традиции, и царем.

Сложившиеся церковно-государственные отношения, с точки зрения Хомякова, не отвечали подлинной природе Церкви. Особенно остро Хомяков реагировал на проникновение в Церковь чуждого ей бюрократического духа, вследствие чего он ратовал за возвращение РПЦ к живым началам допетровской Руси. В то же время он признавал, что прежняя форма возможна лишь в случае ее органической связи с современностью.

Попытки корифея славянофилов обратиться к проблеме оценки церковно-государственных отношений породили волну богословских и философских изысканий на эту тему, послужив положительным фактором в решении этой сложной задачи. В то же время нельзя не отметить и ряд допущенных уклонений в экклезиологии А. С. Хомякова, которые неизбежно отразились в его понимании церковно-государственных отношений.

2. Взаимоотношения Русской Православной Церкви и государства в либеральной оценке П. Н. Милюкова

2.1. Особенности формирования отечественного либерализма

Анализ церковно-государственной проблематики в отечественной мысли конца XIX — начала XX вв. будет не только неполным, но и однобоким, без привлечения отечественной либеральной критики. Либеральная мысль играла одну из решающих ролей в формировании общественных взглядов на рубеже веков. В либеральной среде вопросы исторического призвания, национального самоопределения, церковно-государственных отношений, свободы совести были одними из основных. Несмотря на политический крах либеральных идей в революционные годы, в настоящее время они набирают силу. Обсуждение российскими либералами

вопроса церковно-государственных отношений в предреволюционные годы обретает исследовательскую актуальность в новых исторических условиях. Можно только солидаризироваться с мнением одного из ведущих современных исследователей либерализма в России В. В. Шелохаева, что «нереализованное в одних исторических условиях вполне может быть востребовано в других. Поэтому обращение к изучению теоретических концепций и программатики русских либералов представляет не только академических интерес... но не исключено, что они могут быть востребованны на практическом уровне»[160].

Несмотря на то, что современное российское государство придерживается принципов либерализма и закладывает их в конституцию и другие законодательные акты, набирает силу реакция на процесс некритичной интеграции либеральных идей на российскую почву. «Проблема адаптации либеральных ценностей в лоне отечественного сознания остается болезненно острой на протяжении последних двух столетий», — отмечает В. Н. Жуков[161].

Либеральные ценности, которые, несомненно, являются продуктом западной цивилизации, требуют своей адаптации к нашим отечественным ценностям и вряд ли могут быть приняты в чистом виде. Следует учитывать историческую связь либерализма с западничеством. П. Линицкий, критически оценивая нигилистический подход западничества к историческому наследию России, отмечает, что именно в «отрицательном отношении к прошедшему истории и заключается важнейший пункт соприкосновения новейшего либерализма с западничеством»[162]. При этом он делает несколько категорический, на наш взгляд, вывод, что «либерализм — это выродившееся западничество»[163].

Кроме того, если признать историческое влияние РПЦ на формирование национального облика государства, то следует учитывать генетическую связь либеральной идеологии и идей протестантизма[164]. В связи с этим представляется ошибочным объяснение данной связи А. В. Ситниковым как обнаружение в либерализме общих христианских ценностей. Так, он полагает свободу одним из основных принципов

либерализма, началом, связывающим либерализм с христианством и отделяющим его от идей Просвещения[165]. Данное утверждение представляется спорным, так как идея свободы настолько широка, что даже внутри христианского понимания может иметь различные конфессиональные трактовки. По мнению автора, более близок к пониманию сути вопроса Патриарх Кирилл (Гундяев), который в своем исследовании корней либерализма отталкивается от христианской антропологии. Патриарх Кирилл отмечает, что христианское понимание свободы определяется свободой от греха. «Либеральная же концепция, которой само понятие греха совершенно чуждо, включает в себя идею раскрепощения человека „как он есть", а значит высвобождение потенциала греха в человеческой личности....В этой своей части либеральная идея противоположна христианству», — резюмирует патриарх[166]. Святейший отмечает, что именно языческий антропоцентризм Возрождения оформил идейный корпус либеральных принципов на излете эпохи Просвещения[167]. Не отрицая жизненный потенциал либеральных идей и говоря о непредпочтительности для РПЦ любой идеологической парадигмы государства и общества, Патриарх Кирилл ставит «фундаментальную мировоззренческую проблему соотношения традиционных и либеральных ценностей»[168], необходимости учета современным либеральным стандартом самобытности цивилизаций.

Таким образом, сегодня можно наблюдать рост полемики в отношении некритического использования либерального опыта в формировании идеологического облика современной России. Дискуссионная заостренность этого вопроса иллюстрирует его актуальность для настоящего времени.

Тем не менее, несмотря на всю актуальность изучения либерализма, мы встречаемся с рядом трудностей. Прежде всего это расплывчатость самого понятия «либерализм». О неопределенности данного понятия свидетельствуют его отечественные и зарубежные исследователи[169]. Это же подтверждают и факты множественных и расплывчатых употреблений понятия «либерал» в литературе как дореволюционной, так

и современной. В. Ф. Пустарнаков сетует на то, что «от безбрежного „плюрализма“ в толкованиях и определениях сущности либерализма впору закружиться голове»[170]. В бессилии в этом вопросе расписываются даже западные исследователи, для которых либерализм как политическое явление имеет долгую историю[171]. Все это вынуждает как западных, так и отечественных исследователей говорить о нем не как о доктрине, а как о течении или даже настроении. В силу этого в самом либерализме выделяются основные принципы, вне которых он не может существовать и исходя из которых он и определяется. Один из современных исследователей философии русского либерализма И. Д. Осипов дает следующие положения его идейно-нравственного ядра: 1) абсолютная ценность человеческой личности и изначальное равенство всех людей; 2) автономия индивидуальной воли; 3) природные рациональность и добродетель человека; 4) существование определенных неотчуждаемых прав человека, таких как право на жизнь, свободу, собственность; создание государства на основе общего консенсуса и с единственной целью — сохранить и защитить естественные права человека; 6) договорной характер отношений между государством и индивидом; 7) верховенство закона в осуществлении социального контроля; 8) ограничение объема и сфер деятельности государства; 9) защищенность, прежде всего от государственного вмешательства; 10) существование высших сфер разума, доступных усилиям мысли индивида, которые должны играть роль ориентиров в выборе между добром и злом, порядком и анархией[172].

Однако подавляющая масса исследователей либерализма останавливается на его более широком определении: «доктрина, отстаивающая свободу личности»[173]. Можно согласиться с поправкой В. Н. Жукова, предлагающего в качестве «исходной точки понимания либерализма не понятие свободы, а категорию индивидуализма, выделение личностью себя из социальной среды как уникальной ценности со своими интересами и потребностями»[174].

Другой трудностью при изучении российского либерализма является его эволюционный характер. Историки либерализма прослеживают

в западноевропейском либерализме классическую, постклассическую и неоклассическую формы, проводя четкую границу между либерализмом Нового времени, который является его классическим вариантом, когда закладывались его социальные, идеологические и политические основы, и современными формами либерализма.

Но в оценке российского либерализма такой ясности у исследователей нет. Авторы сборника «Либерализм в России» разделились во мнениях — признавать ли в России существование классической формы либерализма или нет. Так, В. Ф. Пустарнаков, один из ведущих отечественных исследователей либерализма, отрицает сходство российских западников и земского либерализма с классическим западно-европейским, полагая, что отечественный либерализм, не успев дорасти до классического западного, сразу сменился постклассическим. Признавая этот вопрос дискуссионным, можно предполагать, что в России либерализм развивался классическими формами, но с присущими национальной почве и истории особенностями.

Особенностями формирования отечественного либерализма, в отличие от западного типа, является относительно короткий исторический период становления, в то время как на Западе он занял целый ряд столетий. Вследствие этого, если на Западе либерализм поочередно прошел ряд стадий — интеллектуальную, экономическую, политическую, демократическую и социальную, которые были согласованы с историческим процессом, то в России эти стадии имеют сжатый характер и слабо связаны с исторической средой. При отсутствии связи с исторической средой русский либерализм получил отвлеченно-теоретический характер, имея слабое отношение к действительному содержанию исторического процесса. Поэтому можно только солидаризироваться с утверждением Л. Новиковой и И. Синеземской, которые опираются на выводы профессора Анджея Валицкого о том, что русский либерализм есть в первую очередь интеллектуальная традиция[175]. Большевистский переворот, который Е. Примаков определяет как исторически объективное явление[176], «продемонстрировал глубинную и вместе с тем трагическую

суть интеллигентских партий, отсутствие у них прочных корней в тех социальных слоях, интересы которых они выражали и защищали»[177].

Другая черта отечественного либерализма — его эклектичность. Он вбирал в себя представителей различных научных школ и направлений западной и отечественной мысли. Отсюда в либерализме уживались сторонники народного суверенитета и естественного права, традиционалисты и неославянофилы. При этом либеральных теоретиков сближала идея эволюционной формы развития общества, отсюда ими принципиально отвергалась идея революционного преобразования общества. Либеральные теоретики нового типа, в частности П. Н. Милюков, признавали возможность только политической революции и только как политического инструмента. На одном из летних заседаний ЦК кадетской партии 1912 года П. Н. Милюков, «прижатый к стене» вопросом о пределах лояльности партии, вынужден был сказать, что когда из-под ног партии ускользнет возможность стоять на конституционной почве, то, может быть, и сама партия как таковая уничтожится, — и это вызвало нападки даже в ближайших к оратору кругах; однако лидер кадет здесь стоял на твердой идейной позиции. Так, когда 8 июля 1906 года I Дума была распущена, кадеты выступили с воззванием о пассивном сопротивлении, но дальше пойти кадетское руководство уже не могло, это и была та грань, за которой кадет превращался в революционера.

Издательская редколлегия шеститомника «Протоколы Центрального Комитета и заграничных групп конституционно-демократической партии» во вступительной статье рассматривает их партию как естественных союзников царизма по реформированию страны. А их непримиримое противоборство, аналогичное борьбе царского правительства с революцией, объясняется членами редколлегии нежеланием императора «расстаться с неограниченной властью»[178]. Однако такое объяснение выглядит достаточно упрощенно и не учитывает глубины имперского сознания. По мнению диссертанта, не жажда власти, а ее сакрализация в глазах императора была подлинной причиной противостояния царизма кадетскому либерализму. Имперская идея рассматривает власть

как священное служение, и в этой точке категорически расходится с либерализмом, стоявшим на позициях секуляризации, в том числе и десакрализации власти. В пространстве этой идеи нет места диалогу царизма и либерализма. А значит рассматривать кадетов как естественных союзников царизма можно только с большой долей осторожности.

Отечественный либерализм не является прямым копированием западных форм и имеет свои национальные черты. Русский либерализм предстает как интеллектуальное течение, слабо связанное с реальной исторической ситуацией. Идеологически отечественный либерализм эклектичен, являя достаточно пеструю идейную картину с рядом общих теоретических положений, центральное из которых — индивидуалистически понимаемая свобода.

На рубеже веков в отечественном либерализме шел процесс выявления новой генерации либералов. Это была смена одной мировоззренческой системы другой. Выразителем идеологии либералов нового типа стала партия кадетов и более всего — ее ведущий идеолог и бессменный лидер Павел Николаевич Милюков[179]. Либерализм кадетов наиболее соответствовал западноевропейским моделям и понятиям о гражданском обществе и правовом государстве, в то время как в либерализме прежнего типа «принципиально важную, системообразующую роль играли религиозные и морально-этические принципы»[180].

Либерализм нового, кадетского, типа формировался в условиях сильнейшего кризиса. Его основным отличием от либерализма земского типа была нацеленность на синтез политических и социальных реформ. Следует учитывать, что в либеральное движение кадетов в начале XX века влились представители других направлений общественной мысли, разочаровавшихся в них, что сделало партию кадетов в идейно-политическом плане более сложной, более разнородной социально, но и более многокрасочной, отражающей идеи широкого либерального фронта, на своих флангах соседствуя с представителями многих идейно-политических течений, часто с довольно прозрачными границами. Это «делало кадетов общенациональной либеральной

партией, выражавшей интересы и чаяния формирующейся российской демократии»[181].

2.2. Формирование идейного облика П. Н. Милюкова

2.2.1. Генезис философских и религиозных взглядов П. Н. Милюкова

Формирование исторических взглядов П. Н. Милюкова во многом обусловлено предшествующей традицией. Современный исследователь его творчества М. Г. Вандалковская справедливо отмечает, что развитие исторической концепции Милюкова строилось как на взаимосвязи, так и на противодействии «теоретико-методологическим и научно-историческим теориям как отечественной, так и зарубежной науки»[182].

Непосредственное и значительное влияние на П. Н. Милюкова оказала отечественная историческая школа в лице его учителей В. О. Ключевского, П. Г. Виноградова, а также В. С. Соловьева.

Взгляды Ключевского на различные культуры в качестве источника «общего культурного движения человечества» легли в основу взглядов Милюкова на единство исторического развития и самобытность проявления этого движения у разных народов. «Ключевский, — писал Милюков, — построил для нас мост от тех методов изучения и понимания, которые мы привыкли считать последним словом европейской науки, к тем методам и приемам, при помощи которых он сам не то объяснял, не то строил русскую историю. Мы взяли от него сразу и метод, и самые результаты»[183].

На оценку П. Н. Милюковым старообрядческого раскола повлияли взгляды В. О. Ключевского на национализацию вселенской Церкви российским государством, превратившим православие в национальную конфессию. Кроме того, представления Ключевского, который видел причины раскола в недостатках воспринимающей

среды, в холопском восприятии веры Византии, а позднее западных идей[184], Милюков перенес в «официальную» Церковь, обвинив ее в заимствованиях. И национальное творческое отношение к вере переместил в раскол.

Ученикам и последователям Ключевского, в числе которых был и Милюков, созвучны были идеи изучения политической и социальной истории в зависимости от экономических, социальных, географическо-экономических и этнографических условий. И хотя П. Н. Милюков определит своего учителя «левее кадет», взгляды Ключевского на отношение к революции созвучны позиции Милюкова.

Тем не менее, в собственных «Воспоминаниях» Милюков относится с более глубокой признательностью к профессору П. Г. Виноградову, отмечая, что в противовес Ключевскому тот не подавлял «своим талантом и научной проницательностью». Свои навыки и опыт научной работы П. Н. Милюков целиком адресует обучению на семинарах П. Г. Виноградова.

Преемство научных взглядов Ключевского и Соловьева выразилось во влиянии последнего на Милюкова. Заслугу В. С. Соловьева Милюков видел в отстаивании им идеи закономерности всемирного исторического процесса. По его мнению, она дала «первое динамическое представление о русской истории»[185]. Впрочем, вслед за установившейся традицией, Милюков критикует Соловьева за недооценку самобытных, специфических черт русского исторического процесса.

Милюков связывал с именем Соловьева новое течение в среде либералов-западников в оценке реформы Петра I. Определение его реформы «не как заимствование извне, наложенное могучей волей сверху, а как неизбежный и естественный фазис русской истории, органически связанный со всем ходом исторического процесса»[186]. Этот тезис В. С. Соловьева усваивает и переосмысливает П. Н. Милюков.

Западными мыслителями, повлиявшими на становление взглядов Милюкова, были прежде всего О. Конт и Г. Спенсер. Он признавал их научную заслугу в создании позитивистской философии и социологии.

В частности, П. Н. Милюкову импонировала идея Спенсера о «единообразном ходе национальных историй», а также его аналогия жизнедеятельности животного и деятельности социального организмов. В то же время, Милюков критиковал Спенсера за описательность его системы и недооценку роли генетических связей.

Но наиболее сильное влияние, по собственному признанию П. Н. Милюкова, на него оказал Огюст Конт. Впрочем, сам себя Павел Николаевич к чистым контианцам не относил, поскольку у Конта он позаимствовал «не столько его схему, сколько его научное направление»[187], то есть общие идеи позитивизма. Главной ошибкой Конта Милюков считал построение учения о стадиях человеческого прогресса по всемирно-историческому принципу.

Влияние Конта, особенно третьего тома его работы «Курс позитивной философии», отразилось в идее Милюкова о существовании трех стадий в развитии исторического процесса. Впрочем, Павел Николаевич, принимая это положение, отнес его к каждой отдельной нации, а не ко всему человечеству, как это делал О. Конт. В этом его позиция, несомненно, совпадала с позицией Данилевского. Однако Милюков отстаивает определенную независимость своих выводов[188].

Научные симпатии вызвали у Милюкова концепции американских социологов Ф. Гиддингса и Л. Уорда. Милюкову были близки также идеи и методология немецкого медиевиста К. Лампрехта.

Можно говорить об определенном влиянии идей экономического материализма на взгляды Павла Николаевича. С «Капиталом» Маркса он ознакомился еще на студенческой скамье. Но Милюков отмечает, что уже тогда он не смешивал понятие экономического материализма с марксизмом[189]. Марксизм он критиковал за придание монистического значения экономическому фактору, а также обвинял марксистов в том, что мессианизм старого народничества они заменили другой мессианской программой: торжество крестьянской общины — мировым торжеством пролетариата.

Значительное влияние на формирование научных взглядов Милюкова оказала полемика последователей славянофильской и западнических теорий исторического процесса. В этой полемике он пытался занять особую позицию с тезисом, что «европеизация России не есть продукт заимствования, а неизбежный результат внутренней эволюции, одинаковый, в принципе, у России с Европой, но лишь задержанный условиями среды»[190]. Тем не менее, симпатии Милюкова очевидны. Еще с гимназической скамьи он проявляет в своих взглядах прозападнические тенденции и выступает как критик славянофильства, особенно против идеи «неподвижной самобытности» русского народа. Милюков полагал, что славянофильская идеология «и теоретически уже подкопана, и практически изменилась до неузнаваемости по сравнению с тем, что грезилось старым славянофилам»[191]. По мнению Милюкова, славянофилы абсолютизировали «внутреннюю тенденцию» без учета обстановки, западники же, наоборот, ее недооценивали, преувеличивая роль обстановки и среды.

На становление религиозных взглядов семейное воспитание, по воспоминаниям самого Павла Николаевича, не оказало почти никакого решительного влияния: «дома не имелось для этого никаких предпосылок»[192]. Позже у Милюкова возникло сомнение, были ли вообще в его доме, в детском его возрасте, Библия или Новый Завет. Детский опыт встречи с Церковью, по воспоминаниям Павла Николаевича, не был удачным, но постигшее его разочарование при столкновении с церковным формализмом всё же не загасило растущее в нем тогда религиозное чувство. Это «бессознательное чувство неудовлетворенности» первой исповедью развилось и окрепло, когда «после поступления в гимназию исповедь и причастие стали обязательным актом, о выполнении которого надо было предоставлять гимназическому начальству официальное удостоверение»[193].

В то же время Павел испытывал внутреннюю потребность более личного участия в Таинствах. Нарастал духовный кризис: с одной стороны — желание искреннего, личного участия в церковной жизни и страх

причастия «в суд и в осуждение», с другой стороны — отсутствие возможности разрешить накопившиеся вопросы. Домашняя церковность, как выражается Павел Николаевич, «не шла дальше обязательного минимума»[194]. В конечном итоге, стремление к личному выражению веры разрешается у юного Павла в старании «чаще ходить в церковь, точнее соблюдать обряды, выражать это в действиях, истово класть на себя крест, становиться на колени, ставить свечи перед образами...»[195].

Это первое пробуждение религиозного сознания не встретило сочувствия в семье, и, поскольку «кругом не было никого, кто бы от этих начатков показал путь дальше», росток нового чувства, не найдя глубокой почвы ни в семейной традиции, ни в окружении, ни, видимо, у самого Павла, «как-то завял сам собой».

Стоит отметить, что в своих воспоминаниях будущий лидер партии кадетов часто жалуется на отсутствие поддержки и совета в своем первом чувстве интереса к Церкви. Трудно сказать, насколько искренни эти сетования и насколько глубок и настойчив был сам юный Павел Николаевич в своих религиозных устремлениях в то время, но уже на склоне лет, касаясь в мемуарах этого момента, Милюков достаточно иронично оценивает свое тогдашнее поведение, именуя себя «девотом», то есть святошей[196].

Значительное влияние на становление религиозных взглядов Милюкова оказало наследие Вольтера — точнее, его «Философский словарь». «Ирония и сарказм Вольтера, — писал Павел Николаевич, — подействовали на меня неотразимо. Они осмыслили мое отрицание формальной стороны религии. Насмешки над наивностями и примитивными добродетелями Библии разрушили традиционное отношение к библейским рассказам. Библия еще не встала для меня в ряд важных исторических памятников древнейшего быта, но потеряла свое учительное значение и свой ореол богодухновенности»[197].

Следует учитывать, что «Философский словарь» Вольтера — произведение далеко не атеистического характера, каким его принято изображать в советской литературе. На страницах этого произведения

Вольтер, вооружась против клерикализма и формализма в вере, все же активно отстаивает существование Бога. Влияние Вольтера не знаменовало собой еще коренной отход в религиозном мировоззрении Павла Николаевича. По собственному признанию П. Н. Милюкова, эта перемена осуществится позже под влиянием научного позитивизма.

Другим мыслителем, повлиявшим на Милюкова в становлении его религиозного мировоззрения, был Г. Спенсер. Характерно, что Павел Николаевич при первом прочтении не соглашается со скепсисом Спенсера. В полемическом задоре он исписывает возражениями целую тетрадь. Спенсер ему показался просто безбожником. Однако, вспоминает Милюков, как не хотелось ему «расставаться с остатками принятой на веру религиозной традиции, она явно отступала перед расширяющейся сферой научного познания»[198]. В итоге, вброшенные Спенсером искры сомнения затушить не удалось.

В последующее время колебание между «научным познанием и ощущением сверхчувственного мира» Милюков преодолевает через знакомство с наследием Канта, Юма и Локка. С тех пор, оценивает себя Павел Николаевич, «критическая философия сделалась одной из границ моей мысли против потусторонних вторжений „сверхопытного“ познания»[199].

Подводя итог, можно отметить влияние на взгляды П. Н. Милюкова идей В. С. Соловьева, что отразилось в его утверждениях закономерности всемирного исторического процесса и эволюционном характере российской истории. В свете этих идей Милюков оценивал реформы Петра Великого как неизбежный и естественный результат истории России, связанный со всем ходом исторического процесса. Взгляды В. О. Ключевского отразились в объяснении Милюковым факта возникновения национальных культур как проявления общего культурного движения человечества. Общее идейное направление О. Конта о трех стадиях человеческого прогресса было также использовано и переосмыслено Милюковым по отношению к каждой отдельной нации.

Кроме того, истоки скептического отношения П. Н. Милюкова к религиозному содержанию российской истории, позитивистский подход к вере и национальной религиозной традиции получили основание в знакомстве с трудами Спенсера, Канта, Юма и Локка, а также в обстановке семейного религиозного скептицизма.

2.2.2. Характеристика идейного облика П. Н. Милюкова

Милюкова-политика и Милюкова-историка очень сложно разделить. В основе его политических убеждений всегда стояли принципы, к которым он пришел в своих научных исследованиях.

Эту мысль разделял и сам Павел Николаевич. Подводя в свой семидесятилетний юбилей итог научной и политической деятельности, в речи о связи исторического прошлого с будущим России он озвучил бытовавшее о нем мнение, что «политик-Милюков повредил Милюкову-историку», что ему следует оставить политику и вернуться к научной работе. При этом он пояснил, что никогда не разделял этих сторон своей деятельности. «Связать прошлое с настоящим — такова была задача всей моей политической деятельности. Историк во мне всегда влиял на политика»[200]. Историк, считал Милюков, сможет постичь былое, только если он научится понимать современные ему процессы.

В то же время вывод, что в научном облике Павла Николаевича политик сильнее влиял на историка[201], представляется оправданным. Показательным здесь является анализ его работы, посвященной юбилею А. С. Пушкина — «Живой Пушкин», в статье М. Д. Филина. Критик камня на камне не оставляет от «живого» Пушкина Милюкова, расценивая публикацию как политическую работу, написанную «по жестким либеральным канонам». «Книга П. Н. Милюкова, — пишет он, — являла собой образчик методологически безупречного применения коллекции либеральных постулатов и тактических приемов»[202].

Современники Павла Николаевича, он сам, а также исследователи отмечают его увлечение схематизмом, стремление упростить материал,

свести его к ясным, выверенным выводам. Отсюда можно предположить, что придя в своих исследованиях к выводам, он старался проследить их и в остальных сферах своей деятельности.

П. Н. Милюкова можно обвинить в тенденциозности, в стремлении быстро достичь результата, но не в непоследовательности. «Милюков всю свою деятельность строил на принципах, в которые верил. Он был убежден в справедливости либеральных идей и с чистой совестью отстаивал каждую подробность кадетской программы», — пишет о нем его современница[203]. Отчасти это даже ставится в вину лидеру кадетов — за политический провал его партии: «Он окаменел на раз занятых позициях, и это грузом легло на его политическую деятельность, отчасти на партию»[204].

Не касаясь некоторых нравственных характеристик, хотелось бы отметить одну черту, которая является общей для ряда воспоминаний о Павле Николаевиче, а именно рациональность, интеллектуализм размышлений Милюкова. «Сам насквозь рассудочный, — вспоминала его соратница, член ЦК партии кадетов А. Тыркова-Вильямс, — Милюков обращался к рассудку слушателей. Волновать сердца... было не в его стиле»[205]. Но особенно примечательны для затронутого нами вопроса независимые свидетельства Тырковой-Вильямс и Шипова. Так, представитель земцев — Шипов на аудиенции с императором Николаем II в Петергофе, говоря о влиянии Милюкова в партии кадетов, отмечает, что «по своему жизнепониманию Милюков преимущественно рационалист, историк-позитивист; в нем слабо развито религиозное сознание»[206]. Еще более рельефную характеристику предлагает его коллега по ЦК: «Обычно он (Милюков) давал синтез того, что накопила русская и чужеземная либеральная доктрина. В ней не было связи с глубинами своеобразной русской народной жизни. Может быть, потому, что Милюков был совершенно лишен религиозного чувства, как есть люди, лишенные чувства музыкального»[207].

Таким образом, можно отметить теоретизирование и жесткую привязку к принятым постулатам как яркие черты исследовательского

облика Милюкова, которые заметно сказывались на решении им как политических, так и философских вопросов.

2.3. Философия истории П. Н. Милюкова

2.3.1. Основные принципы понимания истории П. Н. Милюковым

Исторические взгляды П. Н. Милюкова формировались в период нового этапа исторической мысли. Современная наука, как полагал Милюков, требовала отхода от повествовательного описания истории и диктовала комплексный подход в историческом анализе. Он считал, что современная история должна выявлять закономерности исторического процесса. При этом, учитывая, что история может давать только конкретный эмпирический материал, Милюков видел в истории лишь факты, воплощающие в каждом конкретном случае единый исторический закон. Исходя из собственных позитивистских установок, Милюков отрицал любой творческий процесс в исследовании истории и нивелировал даже саму постановку вопроса о материальном или духовном основании истории. Отсюда его научный подход к истории, делающей ее эмпирической наукой: Милюков предполагал использование социологии, которая обуславливает исторические связи и законы.

В то же время Милюков предполагал единство исторического процесса, объединенного общими закономерностями различных процессов, протекающих в преломлении конкретных исторических условий.

В силу подобного подхода Милюков отрицал в динамике исторического процесса существование главных и второстепенных сторон. Он считал, что каждый из аспектов истории должен рассматриваться в конкретном подходе и на всем протяжении своего действия. В таком анализе, справедливо полагал Милюков, трудно решить, какой из аспектов истории «главнее». Научное понимание истории, по Милюкову, не может сводиться к односторонним ее толкованиям о первенстве

того или иного элемента в процессе общественного развития. Однако, и в этом можно полностью согласиться с М. Г. Вандалковской, сам историк не выдерживал свой принцип и отдавал предпочтение в понимании истории экономическому фактору[208].

Представление о целесообразности исторического процесса, объясняемое в теологическом либо в волюнтаристическом ключе, но не обусловленное породившей его социальной средой, Милюков считал неприменимым к научному пониманию истории.

В понимании исторического процесса П. Н. Милюков старался занять середину между двумя предшествующими взглядами. С одной стороны, он призывал отказаться от идеи всемирной истории, согласно которой «дух» каждого отдельного народа в процессе единого, закономерного прогрессивного развития является ступенью в развитии «мирового духа». Он подчеркивал отрицательные, на его взгляд, стороны всемирно-исторической точки зрения на историю: связь с идеей Божественного Промысла, управляющего человечеством, произвольное выделение определенной группы народов, призванных осуществлять прогресс, и т. п. В то же время он отрицал и самозамкнутость историй отдельных народов, поскольку предполагал общность хода исторических процессов, раскрывающихся индивидуально в конкретных исторических условиях.

Милюков критически относился к идеям, где в истории виделись исключительно материальные или духовные двигатели. Он полагал, что их нужно рассматривать только в совокупности: материальная среда выступает почвой, которая эволюционирует в осуществлении общих исторических законов.

Милюков признавал личность и ее влияние на ход исторического процесса, наравне с влияющим фактором социологической и внешней среды. По его мнению, даже с учетом внешних и внутренних влияющих сил, поддающихся закономерному объяснению, остается «некоторый остаток», который объясним только «индивидуальными особенностями действующих лиц».

Тем не менее Милюков считал ошибкой сводить историю к деятельности личности. Значение личности обусловливается умением уловить нарождающуюся историческую тенденцию, ее выразить и трансформировать в общественное сознание. Таким образом, Милюков включал влияние личности в общий комплекс факторов исторического процесса, наряду с закономерностями стихийного поведения масс.

Изучение влияния экономического фактора на формирование исторического процесса занимает особое место в исследованиях П. Н. Милюкова. Дискуссионность этого вопроса для того времени стала причиной обвинений в адрес Милюкова в историческом материализме. Сам историк решительно отрицал связь своего понимания экономического материализма с материализмом историческим. Он определял свое отношение к экономическому материализму исключительно как к методологическому подходу, отрицающему метафизическое и теологическое толкование истории. Таким образом, экономический материализм выступает у Милюкова как часть единого исторического процесса. В то же время в решении этого вопроса Милюков противоречив: с одной стороны, факторный подход равномерен и не имеет главных сторон, с другой — экономический фактор становится явно определяющим в истолковании социальной и политической истории. Как верно отмечает М. Г. Вандалковская, в основу понимания исторических процессов на Западе и в России Милюковым «был положен единый критерий — степень развития экономического фундамента»[209].

Не менее значимой в исторической концепции Милюкова стала тема «Россия — Запад». В этом известном вопросе он, по его собственному признанию, старался стать выше споров и занять примирительную позицию по отношению к двум противоположным лагерям — славянофилам и западникам. Оба течения, по его мнению, содержали «истину с ошибкой». Славянофилы недооценивали влияние внешней среды и переоценивали идею национального своеобразия. Западники же абсолютизировали роль обстановки и среды. В качестве решения

данного вопроса Милюков предполагал и общность хода исторического процесса, обусловленного общими законами истории (что, по его мнению, должно приводить к некоторой общности форм развития), и то, что на местах результаты этого процесса будут «более или менее своеобразными».

Россия, по мнению Милюкова, проходит те же стадии исторического процесса, что и Европа, однако осуществляет эти процессы «по-своему», в более медленном темпе. Таким образом, сходство с Европой здесь является «естественным последствием сходства самих потребностей, вызывающих к жизни и там, и здесь эти новые формы»[210], то есть европеизм — органический элемент российской истории, а Россия в своем развитии — это Европа, но в своеобразии полученных результатов.

Таким образом, именно общность хода исторического процесса (как в истории, так и в развитии отдельных народов) Милюков ставил в основу своего взгляда на исторический процесс. «В основе всех национальных историй он признавал „общие социологические законы“ и в „бесконечном разнообразии национальных существований“ — сходные и общие всем им „элементы социального развития“»[211].

Важное значение в изучении исторического процесса Милюков придавал внутренней закономерной тенденции, при этом предостерегая от ее абсолютизации. Внутренняя тенденция всегда преломляется в призме реальных условий исторической жизни. Материальная среда, в которой происходит процесс общественного развития, есть почва, которая сама находится в постоянной эволюции. Внешние факторы, соседство с другими странами, завоевания и т. п. также влияют на ход исторического развития. Таким образом, внешний фактор «обстановки» дополняется внутренним фактором «среды».

Третьим фактором, влияющим на ход исторического процесса, у Милюкова выступает личность. При этом деятельность личности не только не противополагается общим законам исторического развития, но их выражает.

Так, в противовес оценке личности Петра I как нарушителя естественного хода развития России, Милюков оценивает его роль как явление назревшей исторической необходимости. В противном случае, аргументирует историк, результаты его деятельности не выдержали бы испытания временем.

Сознательное и целесообразное действие личности может идти не только в согласии, но и наперекор эволюционной тенденции социального процесса. В первом случае, по мнению Милюкова, социальная сила личности вырастает.

На уровень личности в историческом процессе Милюков выводит стихийный бессознательный процесс. Проблема соотношения личности и массы решается с ростом общественного сознания — путь, которым можно прийти к замене стихийного исторического процесса сознательным, то есть целесообразным поведением массы.

2.3.2. Религиозный и национальный факторы в историческом процессе

Оценка степени влияния религиозного фактора на ход исторического процесса играет существенную роль в наследии П. Н. Милюкова. «Особое внимание, — отмечает М. Г. Вандалковская, — Милюков уделил рассмотрению в качестве традиционного роли религиозного элемента»[212]. Роль веры в формировании исторического облика России и ее национальных идей П. Н. Милюков прослеживает на примере влияния югославян (с этим он связывает возникновение идеи Москва — Третий Рим), полемики иосифлян и заволжских старцев, а также старообрядческого раскола. Характерно, что религиозные реформы Петра Великого Милюков оценивает как подготовленные ходом истории и отвечающие национальному духу. Можно с уверенностью сказать, что подобный подход находит отражение в основных работах Милюкова и лежит в основе его научной и политической жизни.

В определении национальности Милюков исходит из отрицания идеи неподвижности, законченности национального начала. В его

представлении национальность есть постоянно эволюционирующий элемент. Павел Николаевич приходит к выводу, что в ходе развития человечества, в процессе эволюции формируются как расовые, так и национальные признаки.

В основе формирования психического облика расы историк полагает не столько фактор воздействия окружающей природы, сколько эволюционный принцип, распространяя передаточное действие «энграмм»[213] на «организм социальный»[214]. По мнению Милюкова, это позволяет преодолеть противоречие между теориями неизменяемости рас и «национальных душ» и теориями эволюции. Между идеями неизменяемости и полного отрыва от прошлого Милюков использует среднее понятие — пластичности организма.

Поскольку, считал Милюков, к понятию «раса» мы приходим через статистику «повторяющихся признаков... существующих человеческих группировок, то есть опять-таки национальностей», он приходил к выводу, что «раса» — это абстракция[215]. Тем не менее, представитель московской исторической школы все же признает сохранность древнего расового состава Европы: «Отваливалась и менялась только новая штукатурка: основная гранитная кладка европейского этнического здания оставалась в общих чертах одной и той же»[216].

В определении национальности П. Н. Милюков исходит прежде всего из критики идеи национальности как законченного и ценного продукта прошлого. С этой точки зрения он критикует даже национал-социалистов, которые, по его мнению, своей идеей главенства социальных интересов над национальными придавали национальности самостоятельное значение. «Вопрос национальный, — приводит он суждение Лаврова, — по нашему мнению, должен совершенно исчезнуть перед важными задачами социальной борьбы... Каждая нация должна делать свое дело, сходясь в общем стремлении к общечеловеческим целям»[217].

Таким образом, считает он, национал-социалисты сами дали национальную идею в руки тех, кто и ценил национальность как продукт

прошлого. «Реакционеры всех оттенков спешили поставить себя под заиту национального мировозрения. Национальность становилась знаменем „национализма“»[218].

Определяя «интернационализм» как попытку компромисса теорий германских романтической и исторической школ начала XIX века (что было продолжено русскими славянофилами и социал-революционерами), Милюков с иронией отмечает его бесполезность, так как среди двух ложных теорий попытка компромисса не даст истины. По существу, интернационализм остается на путях космополитизма, где национальность — досадное недоразумение, случайная помеха деятельности социализма. Недостаток замены «космополитизма» «интернационализмом», по мнению Милюкова, в том, что национальность по-прежнему трактуется как нечто реально существующее, как средство для некоей посторонней ей цели, например, «братской семьи народов».

Более высоко Павел Николаевич оценивает сторонников просветительских идеалов, чей взгляд, что национальность — не более, чем суррогат всевозможных пережитков прошлого, начало ограниченности и узости, стоящее на пути осуществления высших задач человечности, привел к осмыслению, пусть и критическому, национальности как продукта законченного, неподвижного, окончательного.

Подвергнув критике предыдущие теории, П. Н. Милюков приходит к выводу, что новый взгляд на вопрос национальности должен быть эволюционно-социологическим, а не консервативным или либеральным. Монополизация национальной проблемы националистическими течениями, полагает Милюков, и пренебрежение к ней течений прогрессивных сказались на выводах по этому вопросу[219].

Национальность, считал Павел Николаевич, нужно понимать как начало, находящееся в постоянном развитии, живое, творческое и демократичное: «она есть процесс, который совершается в массах, она не только хранит старые ценности, но и непрерывно создает новые. Как все живое, национальность подчиняется закону эволюции и совершенствования»[220].

Милюков соглашался, что географический фактор может играть некоторую роль в формировании характера нации. Однако определить степень его влияния на национальный тип крайне сложно.

По мнению Милюкова, основным фактором, определяющим сохранение национального типа, является подражание. «Место наследственности заменяет здесь могущественный психо-социологический фактор <...> Этот фактор есть подражание <...> Всякое социальное сходство происходит от подражания, как всякое или почти всякое жизненное сходство имеет своей причиной наследственность», — писал Милюков[221].

Опыт, накопленный предыдущими поколениями, передается через воспитание. В этом смысле каждое поколение «стоит на плечах» предыдущего. «Во всяком случае, — резюмирует Милюков, — опыт, накопленный предыдущими поколениями, передается сокращенным путем последующим — в особой форме систематизированного социального подражания, которое мы называем воспитанием»[222].

Определенную сложность в подобном взгляде представляет вопрос наследственной передачи национальных признаков, которые «чрезвычайно хрупки, и ни один не восходит слишком далеко в историческое прошлое». Милюков сознавал, что необходим механизм передачи национальной памяти. Он совершенно верно полагал, что невозможно мыслить национальность вне индивида или группы индивидов. Чтобы национальность не лишилась содержания и не стала фикцией, что, несомненно, откатывало бы такой подход на позиции космополитизма, Павлу Николаевичу необходимо было признать, что нации нужен орган социальной памяти и способность сохранять ее в поколениях. «Национальное самосознание, — писал П. Н. Милюков, — может выработаться лишь в том обществе, которое создало специальные органы, выражающие мысль и волю нации и хранящие в ряде поколений социальную память»[223]. При таком утверждении остается указать эти органы передачи национальности, но Милюков ограничивается лишь замечанием, что в разные периоды истории эти органы различны.

Методом исключения Милюков определяет, что «ни вожди, ни военное дворянство не могут создать национальности»[224]. В конечном итоге, П. Н. Милюков приходит к выводу, что сейчас инструментом сохранения и передачи национальности является городская интеллигенция — «мозг и память народа».

Приходя, таким образом, к национальному, а, по сути, и к расовому докетизму, чтобы не лишить смысла эти понятия, в качестве неизменного ядра этих процессов он полагает «творческое начало, единое и вечное в мире живых существ»[225]. «Градовский прав, — пишет Милюков, — национальность, как живое, творческое, демократическое начало, есть по преимуществу явление нашего времени. Но новы тут только формы и размах проявления национальности. По существу же те же самые силы, которые действуют теперь, действовали, образуя и обновляя национальности, и в прошлом. Нам остается понять их тождество и объяснить прошлое тем, что мы поняли в настоящем, вместо того чтобы объяснять национальность настоящего времени как окаменелый продукт прошлого»[226].

Анализируя существующие попытки осмысления идеи национальности, лидер кадетов выделяет три направления. Прежде всего это линия неославянофилов, которых он критикует за ненаучность. В частности, Данилевского Милюков критиковал за отказ от эволюционной теории и за антидарвинизм. Далее представитель московской исторической школы выделяет социалистов, с их теорией неизбежного наступления социализма путем развития марксизма. Но этой теории, по мнению ученика Ключевского, мешает ее узость и догматизм, так как сфера изучения ограничена только пролетариатом. Все это, считает Милюков, превращает марксизм в сухую теорию. Наконец, Павел Николаевич предлагает либерализм как середину между крайностями неославянофилов и социалистов.

Раскрывая значение понятия «либерализм», Милюков явно досадует, что эта доктрина «не была достаточно притягательной для молодых людей». Он оправдывает это тем, что либерализм не претендовал на универсализм цельного мировоззрения и что его представители были

заняты практической деятельностью. Кроме того, «правительство легче терпело на университетских кафедрах народников и марксистов, чем представителей либерализма»[227].

Милюков считал, что либеральной доктрине удалось преодолеть противоречие между идеями самостоятельности и заимствования, национализма и европеизма. В защиту такого взгляда Павел Николаевич приводит ряд аргументов. Первый, что «сам внутренний процесс развития России... должен был неизбежно привести к тем же, по существу, культурным результатам, как и процессы развития западных стран»[228], близок к органическому взгляду: заимствование в этом случае — не насильное насаждение, а принятие того, что уже подготовлено внутренним процессом, то есть органически. Второй аргумент (его Милюков называет новейшим) — идея о регулярной изменяемости в социальном процессе и об однородности и закономерности его стадий. Третий — объективное понимание исторического процесса как развития. Наконец, Милюков «сокрушает» антропологический базис националистического учения — веру в неизменяемость расы — на основании современного ему дарвинизма. Этот вывод тем более применим к национальности, поскольку она по отношению к расе вторична и есть продукт социального процесса.

Таким образом, национальность у П. Н. Милюкова определяется как непрерывный, эволюционистический процесс. Всё, что служит динамичности, свободе этого движения, есть национальность. Всё же, что трактуется вне демократических идеалов, в том числе и идеи славянофилов, где национальность мыслится как мистически-таинственная народная душа, — реакционно.

Такой подход к решению вопроса национальности приводит Милюкова к отрицанию неизменности, тождественности национальных признаков, низводя их в разряд случайностей творческого процесса человечества. Все признаки национальности, по его мнению, чрезвычайно хрупки и ни один не восходит слишком далеко в историческое прошлое. Всё, чем привыкли определять национальность, — язык, религия,

территория, нравы и обычаи, — всё это сравнительно недавнего происхождения, всё это подвижно и может отделяться друг от друга[229].

В этом ключе П. Н. Милюков разбирает такие национальнообразующие признаки, как язык и религия.

Он отвергает прежде всего существование общего праязыка, что связано с теорией постепенного разветвления народов по мере выхода из общей прародины — Азии. Милюков обращает внимание на современную ему теорию Иоганна Шмидта (1872) — волнообразного или кольцеобразного распространения арийских языков; в основу теории положено наблюдение о тесной связи каждого арийского языка Европы со своими соседями. Отсюда Милюков приходит к выводу, что корни праязыка есть лишь следы языка одного из народов. «Разошлись между собой эти языки — не потому, что разошлись народы, а потому, что тот народ, который принес этот язык, передвигался не в пустом пространстве, а в пространстве, уже прочно заселенном упомянутыми древними расами», — утверждает Милюков[230]. Однако попытка опереться на «передовые» научные знания устаревает вместе с этими теориями. Так, выдвинутая в начале XX века датским ученым Х. Педерсеном теория ностратических языков, разрабатывавшаяся Б. Коллиндером, К. Менгесом, В. М. Иллич-Свитычем, А. Б. Долгопольским, опровергающая взгляды Милюкова, имеет в настоящее время характер доказательной научной теории. В этой теории убедительно обосновывается возможность существования праязыка[231].

В критике определения национальности по религиозному принципу Павел Николаевич риторически вопрошает, что «если уже язык, этот основной носитель национального духа, не создает сам по себе национальности, то что же говорить о других признаках? Может быть, религия — вот признак национальности, который не обманет?»[232]

В решении этого вопроса П. Н. Милюков ориентирован прежде всего на критику внеконтекстно поданного им тезиса А. С. Хомякова, что «русская национальность исчерпывается православием». Этому утверждению ученик Ключевского противополагает убеждение, что

религия — не содержание народа, но лишь внешний признак, как, например, национальный костюм. Не национальность определяется религией, а наоборот, религия формируется по национальности и должна соответствовать ей. Религия, считает Милюков, меняется, развивается и эволюционирует. Реформация, протестантизм и другие течения христианства — это всего лишь стадии религиозной эволюции.

Придя к такому релятивистическому утверждению в отношении веры, П. Н. Милюков утверждает, что «в конце концов, для национальности переменить религию еще легче, чем переменить язык». Единственное, что может религия, по его мнению, — это характеризовать национальность, но не создать ее.

Таким образом, в системе Милюкова религия в отношении к национальности превращается не более чем в акциденцию и теряет любую возможность существенного влияния на нацию.

Интересно, что сам П. Н. Милюков не проявляет индифферентности в оценке религиозных типов. Критерием здесь выступает их прогрессивность и соответствие либеральным началам. Московский допетровский тип религиозности в этом соревновании у Милюкова явно проигрывает протестантской религиозности. Павел Николаевич вообще считает московскую церковно-религиозную культуру препятствием прогрессу, отдавая приоритет культуре Реформации. Примечательно, что именно протестантизм полагают у истоков современного либерализма.

Национальным Милюков видит общий объединительный процесс, охватывающий массы, «когда в умах и сердцах каждого члена зажигается общая идея». Он признает, что в истории народов такой идеей выступала идея религиозная. Но при этом лидер кадетов строго отличает основы современных национальных процессов, утверждая, что это «не есть идея старой религии, налагавшей цепи.., требовавшей безусловного подчинения одному типу мысли и чувства, чуждому массам... по самим формам общения с Божеством»[233]. «Национальным центром, — считает Милюков, — является идея религии новой, исходящей из требований внутренней свободы веры для каждого, делающей веру живым фактом

внутренней жизни каждого и тем низводящей религию с алтаря и жертвенника в сердца и умы народных масс», при этом он подчеркивает связь демократической идеи с этой формой религиозного процесса[234].

Эволюционистический принцип в осмыслении национальности, которым Милюков надеялся снять противоречия в понимании национального вопроса между националистами и социалистами, не дает содержания российской национальности, лишает ее духовного наполнения и сводит к одному наименованию.

Выводы, к которым приходит в данном вопросе П. Н. Милюков, напрямую отразились в его понимании церковно-государственных отношений в России. Поскольку он не видел в религии национально-формирующего фактора, то и православие, и его носительница в России — Русская Православная Церковь лишались для него своего государственного значения, нивелируясь до уровня индивидуального выбора. Поэтому в вопросах церковно-государственных отношений в думских высказываниях Павел Николаевич предстает сторонником свободы совести. Его критике подвергается «монополизация веры» официальным исповеданием и особенно — национализация веры государством. Милюков в воспоминаниях о своей деятельности в Думе сожалеет, что «внеисповедное состояние» как окончательное осуществление принципа свободы совести оказалось вне кругозора Думы[235]. Однако подобный подход Милюкова не учитывал глубокую укорененность православия в российской культуре и обществе.

2.3.3. Историческое развитие России: роль личности в истории

Исторические взгляды П. Н. Милюкова во многом раскрываются в его критике славянофилов. Славянофильская идея окончательно себя исчерпала, «славянофильство умерло и не воскреснет», — полагал Милюков[236]. При этом сам себя он не спешил причислять к западникам. Милюков не относил себя ни к западникам, ни к славянофилам, считая их спор 1840–70-х годов устаревшим. Впрочем, несмотря на это, сам Павел Николаевич позже признается, что еще с гимназической скамьи

причислял себя к противникам славянофильства и показывал сторонником прозападнических идей. Так, кружок гимназистов, куда входил и юный Павел, поручил ему написать письмо Достоевскому по поводу событий в Охотном ряду в 1876 году. Ответ Федора Михайловича, призывавший в поиске выхода обратиться к русскому народу, «в котором наше спасение», а не к Европе, разочаровал гимназистов. Еще более поразило «резкое противопоставление народа Европе». «Мы не знали, — вспоминал П. Н. Милюков, — что Достоевский смирился перед тем народом, которого он узнал на каторге, признав его богоносцем, и что в бессознательном православии русского народа он видел его всемирную миссию. Как быть насчет православия, мы не решали, но Европы мы выдать не могли — и не только не видели никакого противоречия между народом и Европой, но, напротив, от Европы ждали поднятия народа на высший культурный уровень. А Достоевский призывал искать идеал в традициях Охотного ряда и возвращаться к временам телесных наказаний и крепостного права, как к школе смирения русского народа перед Христом»[237]. Конечно, в этой оценке позиции Достоевского много упрощения, но интересно, что точка зрения Федора Михайловича была охарактеризована кружком как реакционная, как «то же самое, что пишет Катков в Московских ведомостях».

Критику Павла Николаевича славянофильство более всего вызывало своей идеей «неподвижной самобытности» русского народа. По мысли Милюкова, культурно-исторические типы — не более, чем вехи на историческом пути всех народов. Отвергает он также и взгляд славянофилов на общину как на выражение русской идеи. Община в понимании П. Н. Милюкова — это также естественный процесс закрепления крестьян помещиками, а не проявление народного духа.

Несмотря на заявление, что идея всемирного прогресса его не удовлетворяет[238], Милюков считал, что существует общность хода исторического процесса как в целом, так и в развитии его отдельных факторов. В основе всех национальных историй он признавал общие социологические законы и в «бесконечном разнообразии национальных

существований» — сходные и общие всем им «элементы социального развития».

Тем не менее, по своим взглядам на исторический путь России Милюков — очевидный западник в том мнении, что европеизация России не есть продукт заимствования, а неизбежный результат внутренней эволюции, одинаковый, в принципе, у России с Европой, но лишь задержанный условиями среды. Он полагал, что наше место — в Европе, а не в Азии[239].

Оценку реформ Петра Великого как неизбежный результат развития российской истории Милюков усваивает у Соловьева достаточно рано, еще с университетской скамьи. В своей кандидатской диссертации Павел Николаевич стремится показать подготовленность, органичность петровской реформы предыдущим развитием Руси. Здесь он вступает в полемику с взглядом славянофилов, представлявшим действие личности Петра I «как элемент насилия над нормальным ходом русской истории». Диссертант сам элемент насилия не отрицает, признавая также, что личность Петра ускорила реформу. Поэтому основной задачей своей работы Павел Николаевич ставит необходимость «выделить элемент органичности реформы и элемент насилия — и определить степень влияния последнего, разделив при этом элемент необходимого и элемент случайного». «Меня потом упрекали, — писал Милюков, — в умалении роли Петра, не понимая моей основной цели — стать при оценке реформы над упрощенным, ставшим банальным противопоставлением неподвижной самобытности — и насильственной ломки»[240].

В контексте этого постулата Милюков утверждает, что сфера влияния Петра была весьма ограниченной, так как реформы разрабатывались коллективно, а конечные цели преобразований осознавались царем лишь частично, да и то опосредованно ближайшим окружением.

При оценке самостоятельности Петра в реформаторской деятельности Милюков акцентирует внимание на его одиночество при проведении преобразований. Подобная идеализация образа первого российского императора, связанная с усилением слабости его государственного

аппарата, выгодна была Милюкову для центральной мысли работы о том, что насильственный характер хода реформ был полностью обусловлен внешними условиями.

Впрочем, исходя даже из описания Петра самим Милюковым, складывается иное впечатление. Не слабость окружения и незрелость кадров, что гармонировало бы с общей картиной Милюкова, были причиной реформаторского одиночества Петра, а его природное недоверие к окружающим, выражающееся, в том числе, в недоверии к их способностям и методам решения задач. В людях Петр ценил прежде всего преданность. Ни на один ответственный пост он не ставил действительно подходящих к данному делу людей, а «назначал фигурантов, ничтожества, не имевшие никакого понятия о деле, которое должны были делать». Уравновешивая ситуацию, император приставлял к ним опытных иностранцев, специалистов, «которые собственно и делали дело»[241]. Такой тиранизм Петра привел его к необходимости за всем следить самому, отчего реформа, по собственному признанию Милюкова, во многом отражала характер и знания самого царя-реформатора.

Следующий тезис, который выдвигает лидер кадетов в защиту естественного хода реформ, — спонтанность петровских преобразований. По мысли Милюкова, в реформе Петра Великого отсутствовал единый план и система, Петр не всегда предвидел конечный итог своих преобразований, а значит не мог совершить и идеологического насилия. «Другими словами, личное его влияние на реформу сильно сокращалось в размерах при этом условии»[242]. Одновременно Милюков делает вывод, что если «в этой примитивной натуре не было твердого скелета мысли», то, следовательно, не было и доктринерства, значит реформа не является результатом личного теоретизирования царя.

Подобный вывод представляется некоторым упрощением вопроса. Отсутствие плана в действиях императора Петра вовсе не исключает слепого, бездумного копирования, а значит и элемента насильственной ломки национальных традиций. Тем не менее, на протяжении ряда страниц Павел Николаевич старательно изображает политические просчеты

и прожекты Петра, «черты, которые напоминают расточительность природы в ее стихийном творчестве, а не политическое искусство государственного человека»[243].

В следующем утверждении Милюков пытается парировать Хомякову в вопросе критики сословного раздора, который совершил Петр, собрав вокруг себя элиту и лишив императорского покровительства массы. Дворянство же узурпировало эту привилегию, «разлучило простой народ с царем» и разрушило соборные принципы развития государства. Подобная оценка негативной роли Петра I и идея самобытности народных начал приводит А. С. Хомякова к утверждению: прежний уклад сохранился в низших сословиях — народе, новый охватил высшее сословие. Как следствие, произошел «разрыв в умственной и духовной сущности России... между ее самобытной жизнью и ее прививным просвещением»[244]. Перенесение на русскую почву иностранных порядков привело к расколу, разорвало общество на антагонистические группы, оторвало привилегированные слои от народа.

Отстаивая свой взгляд о естественном ходе реформ, П. Н. Милюков говорит об отсталости России, неподготовленности масс к общению с Европой. По его мнению, Петру I «пришлось» спешно окультуривать народные массы. Поскольку же в рамках страны в короткое время с этим не справиться, то окультурены были только социальные верхи. Милюков признает, что это было началом отделения массы от правящих групп. Однако единство еще сохранялось, поскольку «все происходило в пределах одного и того же религиозного миросозерцания»[245].

Корни же настоящего разделения, поразившего российское общество после Петра I, Милюков видит еще в церковной реформе патриарха Никона[246]. Поскольку церковная реформа проводилась административными методами, при поддержке правительства, то подозрение народа обратилось и на правительство. «Всё, что было в народе искренне верующего, ушло тогда из правительственной обновленной церкви в „старую веру“, которую *новая церковь* (выделено мной — *А.П.*) поспешила объявить расколом (схизмой)»[247].

В связи с этим можно отметить частые негативные отзывы Милюкова о синодальной Церкви. Церковь для него — послушный «цепной пёс» реакционного правительства. В свою очередь, он идеализирует среду раскола: там искренне верующие, живой дух, народная совесть и т. д. Более того, в среде раскола продолжались некоторые проявления юного национального искусства, которые «господствующая церковь не только не поощрила, но отнеслась к ним подозрительно и осудила их»[248]. Еще до Петра, полагает Милюков, вместе с раскольниками «живой дух ушел из *официальной церкви* (выделено мной — *А.П.*)»[249], то есть порабощение Церкви государству произошло задолго до Петра. В этот кульминационный момент и явился Петр. Верхи общества и высшее духовенство, в схеме лидера кадетов, уже оторвались от народа, и там образовалась культурная пустота, «которая получилась вследствие ухода паствы от пастырей». Поэтому, считает Милюков, «смелая реформа церкви — на протестантский манер» далась Петру так легко. Именно раскол Милюков называет первым этапом возникновения официальной веры в противовес вере народной. Это торжество официальной веры над верой народной он оценивает как победу, еще за полвека до Петра, критических элементов над националистическими: «это была победа бюрократической канцелярии над народной психологией»[250]. Правительство приняло точку зрения иностранцев, «киевлян и греков, и вслед за духовной властью, объявившей русское национально-религиозное движение расколом и проклявшей его, — со своей стороны объявило участие в этом движении государственным преступлением, подлежащим каре светского закона»[251].

Таким образом, никоновский раскол внес раздвоение в народное сознание, «совесть была сломлена». Бюрократия, высшее духовное и светское чиновничество были, таким образом, в полном распоряжении Петра. Разделение общества на социально-неравные группы и религиозная реформа на протестантский манер с последующим обмирщением были заложены в обществе еще задолго до Петра и, следовательно, стоят в русле эволюционного национального процесса, и в этом смысле

реформа — в русле традиции и направлена на ее развитие. В данном ключе, делает вывод П. Н. Милюков, реформа «глубоко национальна, как национален был и сам Петр»[252].

Милюков регулярно подчеркивает мысль, что реформы Петра I не могли бы так легко осуществиться, и не могли так долго существовать их плоды, если бы они шли вразрез с существующей национальной традицией. Если бы, считает Милюков, Петр действительно оказался таким насильником, каким его изображают противники, то реформа не уцелела бы. «То обстоятельство, — делает вывод Милюков, — что она (реформа — *А.П.*) уцелела и развилась после Петра уже не насильническим, а добровольным методом, само по себе доказывает, что европейский путь не был чужд России»[253].

В оценке выводов, к которым приходит Милюков, прежде всего следует учитывать, что источники об этой эпохе немногочисленны, и большинство из них отражают точку зрения просвещенных иностранцев, а не наших соотечественников. Еще можно согласиться с Милюковым, где он рассуждает о необходимости внешних реформ в их подражательной форме, в сфере армии, флота, экономики. И то следует учитывать, что мы не знаем другого варианта реформ, чтобы в сравнении сделать вывод об их идентичности нуждам времени и народным ожиданиям. Но там, где Милюков говорит о соответствии религиозной и культурной реформ национальным традициям, возникает недоумение. Религиозная традиция и культура не появляются на пустом месте, и там, где мы говорим об их возникновении, происходит культурный и духовный слом. Насколько это оправданно, показывает время. Ко времени Павла Николаевича социальный и духовный упадок в стране были очевидны, и ответственность за эту сферу деятельности Петра I Милюков возлагает на его предшественников. Впрочем, Павел Николаевич сам признает, что реформа, подготовленная «всем прошлым развитием России и составляя логический результат этого развития, реформа Петра, с другой стороны, и при нем еще не находит достаточной почвы в русской действительности, а потому и после Петра во многом надолго остается формальной и видимой»[254].

Таким образом, П. Н. Милюков полагал, что культурно-исторические типы — не более, чем вехи на историческом пути всех народов. Отсюда он делал вывод, что европеизация России — это не продукт заимствования, а неизбежный результат внутренней эволюции, лишь задержанный условиями среды. Милюков утверждал естественность хода реформ Петра I и ограниченность его воздействия на них. Ломку же национальных традиций он объяснял не деятельностью Петра Великого, а церковной реформой патриарха Никона — реформой, которая поделила российское общество на раскольников, сохранивших национальный дух, и правительственную Церковь. К моменту прихода царя Петра высшее общество и духовенство, по мнению Милюкова, уже оторвались от народа. Поэтому, полагал Милюков, религиозные реформы на протестантский манер, с последующим обмирщением Церкви, были заложены в обществе еще задолго до Петра и, следовательно, находятся в русле эволюционного национального процесса.

2.4. Проблема церковно-государственных отношений в мировоззрении и политической деятельности П. Н. Милюкова

Следует отметить прежде всего некоторую лаконичность в решении вопросов церковно-государственных отношений П. Н. Милюковым в сравнении, например, с А. С. Хомяковым, где эта проблема тщательно детализируется. Это выглядит тем более удивительным, что по долгу своей работы в Государственной Думе третьего созыва Милюков занимался вопросами государственной политики в вероисповедной области. Объяснением этому явлению, на наш взгляд, служит то, что в либеральной трактовке понимание церковно-государственных отношений категорически просто, фактически сводится к отделению сфер влияния Церкви и государства друг от друга. Профессор П. Линицкий оправдывает данный факт тем, что либерализм, основываясь на идеях просвещения, отрицает любую религиозную мысль как суеверие, противное идеалу научного просвещения. Отсюда он делает справедливый вывод, что либералы считают ненужными

религиозные институты, чья деятельность лежит в исторической основе складывавшихся государств, а их содержание не признают истинным, поскольку «с точки зрения либерализма, всякая религиозная вера есть суеверие»[255]. А раз не признается взаимодействие, то и множество вопросов, с этим связанных, снимаются, отсюда логическая простота взглядов на проблему церковно-государственных отношений в либерализме.

Важное значение для определения взглядов Милюкова по вопросам церковно-государственных отношений имеет его политическая деятельность. Так как в своей деятельности в Третьей Думе он принимал участие в работе комиссий по церковным, старообрядческим и сектантским вопросам и, таким образом, мог полноценно сформулировать и представить либеральное понимание проблемы церковно-государственных отношений, его взгляд на эти отношения становится ясен из обсуждавшихся в Думе проектов: свободы совести, реформы церковно-приходских школ и из оценки влияния Распутина на монаршую семью.

Стоит отметить, что думская программа П. Н. Милюкова по вопросам отношений Церкви и государства выражала не только его политические взгляды, но и идейную позицию. Лидер кадетов неоднократно заявлял, что не разделяет в себе политика и историка, что убеждения, принятые на одном поприще, были цельными убеждениями. Такой подход был для П. Н. Милюкова принципиальным. Так, он выставляет себя сторонником формулы Кавура[256], вне зависимости от любых своих взглядов. Такая позиция Милюкова позволяет оценить его политические взгляды как соответствующие его либеральной мировоззренческой парадигме.

В политике он видел своей задачей скорейший переход России к новой исторической форме, которой уже достиг в своем развитии Запад. Здесь Павел Николаевич также следует своим излюбленным принципам эволюционизма, настаивая на необходимости естественной смены форм правления. По его мнению, следовало избегать насильственного, революционного перехода, но не путем замораживания старых, отживших форм, а путем продвижения реформ политическими рычагами.

Эволюционный принцип при этом мог иметь далеко идущие последствия, по идеологии кадетов. Так, после победы в России большевизма, сподвижник Милюкова В. В. Караулов в докладе «О новых задачах кадетизма» сделает заключение, что нужно «добиваться как исторически законного, мирного сосуществования либерализма с революционным большевизмом... взять из него все хорошее в порядке эволюционного творчества»[257]. Характерно, что Милюков, который председательствовал на этом собрании, принципиально не возражал против тезисов Караулова.

Такая позиция Милюкова начинает формироваться еще в кружке «Освобождение». Программа кружка, составленная Милюковым, лавировала между крайностями политической борьбы и была ориентирована на ту часть общества, которая желала реформ, но исключала революционные методы их проведения. Однако исполнение желания П. Н. Милюкова не расширяться влево, при этом сохраняя вес в обществе, было, по его собственному замечанию, невозможно[258]. Отчего балансировка Милюкова между левыми и правыми была всегда с оглядкой на левых.

В работе Милюкова в Третьей Думе следует отметить также его оценку «права кошелька» как исключительного инструмента давления на правительство. В узком кругу кадетов Павел Николаевич достаточно цинично рассуждает на эту тему по вопросу кредитов на оборону: «... чем важнее кредит, чем необходимее потребность, тем важнее отказать в нем. В этом суть бюджетной борьбы за права. Надо ставить так: дадим лишь тогда, когда пойдете на необходимые для всей страны уступки»[259]. Правом утверждения бюджета политические силы Думы часто пользовались для утверждения своих взглядов, в том числе и по церковным вопросам. Характерно, что император лично участвовал в заседаниях Думы, чтобы отстоять бюджет Синода. Такая забота императора о бюджете Синода вызывала насмешливые замечания П. Н. Милюкова.

Обсуждение церковных вопросов в Государственной Думе почти всегда сопровождалось весьма напряженными дебатами. Наиболее остро вопросы ставились по проблемам свободы совести, модели церковно-

государственных отношений, церковно-приходских школ и некоторых других. В острую конфронтацию вступило правительство и либеральное думское большинство по вопросу реформы духовного образования. Думские либералы, в том числе и П. Н. Милюков, требовали пересмотреть в либеральном духе устройство духовной школы, то есть перевести ее из разряда конфессиональной в общеобразовательную. Правительство же, соглашаясь на некоторые реформы церковно-приходской школы, принципиально оставляло семинарию в качестве школы для подготовки пастырей. Кроме того, вся система церковного образования должна была остаться в ведении Св. Синода, а не перейти в подчинение министерству народного просвещения, чего так желали либералы. Это была личная позиция Николая II и его окружения. Государственная Дума, по воспоминаниям П. Н. Милюкова, могла высказывать пожелания и должна была ассигновать средства, но, по существу, вмешательство в дела духовной школы для нее не допускалось.

В конце концов, противостояние императора в «близком его сердцу деле» и думского большинства по этому вопросу привели к роспуску Третьей Думы. Характерно, что некоторые из думских депутатов считали, что Третья Дума будет известна как «Дума народного образования», треть объема работы Думы этого созыва занимает обсуждение законопроектов о церковных школах. Такое внимательное отношение к вопросу церковных школ было глубоко оправдано. И можно согласиться с мнением протоиерея В. Рожкова, что дело здесь заключалось не только в формальном объединении школ под ведением министерства народного просвещения: «Общая тенденция новых школьных законопроектов, с точки зрения церковно-школьной, была ясна с самого начала. Эти законопроекты стремились подорвать существование в государственной системе народного просвещения России церковно-приходских школ. Быть этим школам или не быть? Будут ли они поглощены государством и его органами или, наоборот, останутся по-прежнему самостоятельной частью церковной организации в России — вот вопросы, которые стали на очередь в период III Государственной Думы»[260].

Вопрос самобытности церковно-приходской школы был важен и для ее сторонников, и для противников не столько потому, что в ней видели политический инструмент борьбы с революционными настроениями, но потому, что школа является транслятором национальных ценностей. Земские школы к этому времени уже прониклись либеральными или социалистическими идеями, единственным противовесом им выступала сеть церковно-приходских школ, которые ко времени Третьей Думы составляли почти треть всех школ империи.

Милюков выступает сторонником безрелигиозной, светской системы образования. Стенографические отчеты Третьей Думы приводят такие слова лидера кадетов: «Защитники церковно-приходской школы не скрывают, что значит это „религиозно-нравственное“ воспитание, которого от них ожидают. Это есть способ парализовать политическую опасность, могущую явиться от воспитания народа в светских школах. *Светская школа хочет освободить личность, а церковно-приходская хочет обуздать ее* (выделено мной — *А.П.*). Идеал светской педагогики, — по счастью идеал, проникающий всю нашу молодую учительскую армию, многократно выраженный на ее собраниях, на ее съездах, в ее печатных изданиях, — это развить самодеятельность, развить сознательное отношение к окружающей жизни, природе и обществу, создать в учащихся, в подрастающем поколении радость жизни, дать народу развитой ум и твердую волю. А цель и средство церковно-приходской школы? ...Это — серьезное изучение церковно-славянского языка, большое место, отведенное духовному пению, говению три раза в год, обязательное посещение службы и пение на клиросе. Да, господа, это действительно два разных типа. И выбор между ними не труден ни для кого, кто считает, что школа должна вооружить страну наилучшими и наиболее современными средствами для того, чтобы победить в соревновании наций»[261].

Современник Милюкова, профессор Киевской духовной академии П. Линицкий, отмечает, что пиетет либеральной мысли к естественнонаучному образованию является естественным следствием натуралистического подхода к духовной жизни человека. Здесь же и корни

исключительного внимания либерализма к политико-экономическим задачам, что связано с «натуралистическим воззрением на человеческую жизнь, признающим если не единственными, то наиболее существенными потребностями — физические нужды и в равномерном удовлетворении их видящим идеал человеческого благополучия»[262]. Таким образом, педагогическим проектом Милюкова было желание реформировать духовную школу в либеральном духе, точнее лишить ее конфессионального облика. Школа должна была стать общеобразовательной, открытой для всех желающих. В вопросах церковно-государственных отношений в думских высказываниях Павел Николаевич предстает сторонником свободы совести. Его критике подвергается «монополизация веры» официальным исповеданием и, особенно, национализация веры государством.

Еще в Первой Думе кадетами был внесен проект закона «О свободе совести», где признавалось равенство всех религий, декларировалась свобода смены вероисповедания с семнадцати лет, а также гражданское ведение метрических записей. Можно солидаризироваться с мнением современного историка Русской Православной Церкви протоиерея Владислава Цыпина, что в программе кадетов, идейным лидером которых был Милюков, «по существу речь шла о последовательном отделении православной Церкви от государства, хотя соответствующей формулировки в законопроекте не было»[263]. По сути, речь шла о превращении России во внеконфессиональное государство.

В Третьей Думе готовились три вероисповедных проекта, допускавших свободный переход из христианской веры в нехристианскую, снимавших ограничения со старообрядческих общин и любые ограничения прав при выходе из духовного звания. При этом Милюков сожалел, что «внеисповедное состояние» как окончательное осуществление принципа свободы совести оказалось вне кругозора Думы. Впрочем, все эти проекты были благополучно потоплены в Государственном совете и при участии императора Николая II.

Милюков принципиально не соглашался с идеей, что вера является неотъемлемой чертой национальности, считая ее только делом

личной совести. Свою позицию по церковно-государственным отношениям Павел Николаевич согласует с формулой Кавура («свободная церковь в свободном государстве»). Будучи нерелигиозным человеком, Милюков оценивает состояние господствующей Церкви с политических позиций. Как он полагает, в Церкви бюрократия епископов поработила священников.

Вопрос церковно-государственных отношений, по личному признанию П. Н. Милюкова, он принципиально формулирует в выступлении на пятой сессии Думы 5 марта 1912 года. Уже на закате лет, составляя «Воспоминания», Милюков будет считать, что в этой речи выразил сумму своих взглядов на церковно-государственные отношения, что ставит данную речь в разряд основных источников по этому вопросу. Определяя свою позицию, Милюков оговаривается, что «мы... только законодатели, и наше отношение к вопросам, хотя бы и церковного свойства, должно быть внеисповедным»[264]. По предмету церковно-государственных отношений «каждый из нас, православный, мусульманин, кто угодно, не только имеет право, но должен говорить»[265]. По мнению лидера кадетов, правильное отношение политика-законодателя к проблемам «церковного свойства» должно быть внерелигиозным, обусловленным законом, а не религиозным содержанием. Именно это, на его взгляд, обеспечит независимость и свободу Церкви. При этом, по мнению автора данного исследования, Павел Николаевич не учитывает, что внеконфессиональный подход еще не гарантирует свободу Церкви. Участник II и III Думы — епископ Евлогий (Георгиевский) — в одном из выступлений отметил, что политики Государственной Думы «вливали в организм церковный чуждый ему государственный дух и в дальнейших своих выводах стремились подчинить Церковь государству»[266]. Таким образом, пленение Церкви императором сменялось ее пленением Думским большинством. В своих воспоминаниях епископ Евлогий с горечью констатировал, что «чем дальше, тем сильнее я стал чувствовать, что работа в Думе внутренне далека от Церкви, даже ей враждебна»[267].

В оценке существовавших церковно-государственных отношений лидер кадетов их критикует и боится реакции, отступления от наметившейся программы церковных реформ.

Милюков сравнивает две позиции по отношению к церковной ситуации. Это позиция либерального духовенства (группы тридцати) и позиция правых партий, сторонников Киевского миссионерского съезда 1909 года. Правые организации считали, что исполнение указа 17 апреля «Об укреплении начал веротерпимости» отступило от его смысла, и обратились с просьбой к Синоду ходатайствовать перед императором о пересмотре этих законопроектов. Милюков суммирует их позицию тезисами, что «интересы вероисповедные не могут быть отделены от национальной политики, <...> политика и религия так тесно сплетены в русском народном разуме и сердце, что разделять эти два понятия невозможно»[268]. Новый образовавшийся союз, по мысли Милюкова, был заключен РПЦ, но не с государством, а с реакционными политическими кругами. В критике реакции Милюков указывал, что интересы вероисповедные и политические начали совпадать. Павел Николаевич обвинил Синод в политическом обслуживании правых партий: «Не может быть сомнения — я установил это документально: роль церкви с 1908 года и в следующие годы свелась к роли политического орудия в руках правительственной реакции и тех националистических групп, которые согласились поддерживать это правительственное направление»[269]. Именно политический союз РПЦ и правительства Милюков называет главной причиной снижения религиозного уровня в стране.

Общая оценка Милюковым отношения РПЦ к требуемым реформам крайне пессимистична: крушение надежд передового духовенства, откат назад, реакция.

В связи с этим П. Н. Милюков обращается к проблеме решения вопроса церковно-государственных отношений, который он определяет как «вопрос первостепеннейшей важности». Но попытки найти удобоприемлемую, с юридической точки зрения, формулу церковно-государственных отношений приводят лидера партии кадет в тупик.

Не признавая влияние веры на формирование национального типа и находясь на позициях религиозного безразличия, Милюков мог придерживаться только формулы Кавура. Однако это расходилось со всем строем государственной жизни России. В итоге Милюков останавливается на формуле председателя Государственной думы второго созыва П. А. Столыпина. И хотя Павел Николаевич сетует на ее недоработанность в деталях, сам принцип он находит верным.

П. А. Столыпин предлагал примирительную позицию, учитывающую как либеральные настроения общества, так и традиционную роль РПЦ в государстве. В своей программе Столыпин отмечал, что «многовековая связь Русского государства с Христианской Церковью обязывает... положить в основу всех законов о свободе совести начала государства христианского, в котором Православная Церковь, как господствующая, пользуется данью особого уважения и особою со стороны государства охраной... Вместе с тем права и преимущества Православной Церкви не могут и не должны нарушать прав других исповеданий и вероучений»[270].

П. Н. Милюков опасался, что Синод принципиально затягивает определение своих позиций в отношениях с государством в надежде на реакцию и возврат к прежним формам церковно-государственных отношений. Он сетует на молчаливое саботирование этого важного вопроса со стороны Синода. Так, по его словам, обер-прокурор Л. П. Извольский в ответ на недоумение «Как же он, наконец, представляет себе юридические отношения между церковью и государством?» говорил о невозможности юридически исчерпать этот вопрос.

Касаясь предполагаемых задач Поместного Собора, Милюков анализирует вопросы избрания патриарха. Он отличает исходную и современную позиции соборного присутствия в этом вопросе. Первоначальное, перед соборным присутствием, утверждение патриарха как титулованного председателя соборного собрания для Милюкова еще приемлемо, поскольку здесь патриарх выступал бы как лицо номинальное. Но «патриарх „вымоленный“ и назначенный раньше собора, это вопрос совсем другой»[271].

«*Насколько мы могли не бояться прежнего патриарха*» (выделено мной — *А.П.*), то есть по должности в первоначальной редакции законопроекта, настолько вторая позиция пугает его опасностью клерикализации, возврата к византизму, к изжившим себя старорусским воспоминаниям, «в которых как раз увековечено не только безнадежное смешение сфер деятельности церкви и государства, но захват государства церковью, клерикализм... Мы этого боимся», — заключает Милюков[272].

Взгляд Милюкова на синодальную или патриаршую форму правления согласуется с его общими историческими убеждениями, «внешняя форма церкви есть случайность в ее внутреннем развитии, и надо отличать младенчество от юности и юность от возмужания»[273]. Сама потребность изменения внешних, исторических форм есть внутренняя потребность эволюции, связанная с «процессом возмужания веры»[274]. При этом речь не идет именно о реставрации канонического устройства РПЦ. Прежние формы церковно-государственных отношений, то есть симфонии, по мнению П. Н. Милюкова, устарели безвозвратно, в них больше нет жизни для России. «Вы, господа, — обращается Милюков, очевидно, к правым, консервативно настроенным кругам, — конечно, можете сохранить внешнюю форму, от которой жизнь отошла, в наглухо закрытых стенах подземного склепа, но когда откроют двери... эта форма распадется в прах при первом дуновении ветра»[275].

Однако возможность отхода от политики церковно-государственных отношений линии Пуришкевича лидер кадетов оценивает пессимистически. Свои итоговые требования и взгляды на программу церковно-государственных отношений правых он суммирует в серии риторических вопросов: «Я вас спрошу: <...> *Можете ли вы считать, что русский, который ушел из православия, останется русским, что он нисколько не утеряет своего национального облика?* (выделено мной — *А.П.*) Можете ли вы обойтись без политических услуг церкви, ненужных, если вы не хотите реставрировать старины церковной и старины политической? Вы, господа, не можете до тех пор, пока хотите вести ту политику, которую вы называете националистической, но которая

глубого антинациональна и вредна народу потому, что задерживает его естественный рост»[276].

Любые, предлагамые на Собор и в Думу церковные реформы без решения главного вопроса — либерализации церковно-государственных отношений, — по мнению Милюкова, будут бесполезны. «Никакой Собор, — считает П. Н. Милюков, — никакой приход (реформированный приход — *А.П.*) не принесет вам пользы»[277]. Это, по его словам, будет только новое средство для тех же самых старых целей.

Таким образом, хотя Милюков и полагал религию целиком частным делом, он признавал важность самой проблемы церковно-государственных отношений. Тем не менее, этот вопрос он решал в духе либерализма, последовательно добиваясь принципа отделения Церкви от государства, и даже ее ухода с ведущих общественных позиций. В то же время в решении этих вопросов Павел Николаевич исходил не из религиозного чувства, а строго с усвоенных теоретических позиций западничества, позитивизма и эволюционизма. Лидер кадетов считал национальность постоянно эволюционирующим элементом. Он приходил к выводу, что национальность — это непрерывный эволюционный процесс воссоздания себя, и всё, что служит этому явлению, — национально; если нет, — то реакционно и антинационально. Милюков критически оценивал московскую церковную традицию, полагая ее тормозящим фактором национального прогресса. Тем самым он опасался усиления идейной конкурентноспособности Церкви, что, по его мнению, могло выразиться в клерикализации общества.

Выводы, к которым приходит в этом вопросе П. Н. Милюков, напрямую отразились в его понимании церковно-государственных отношений в России. Поскольку он не видел в религии национально-формирующего фактора, то и православие, и его носительница в России — Русская Православная Церковь лишались для него своего государственного значения, нивелируясь до уровня индивидуального выбора. Поэтому в вопросах церковно-государственных отношений в думских высказываниях Павел Николаевич предстает сторонником свободы

совести. Его критике подвергается «монополизация веры» официальным исповеданием и особенно национализация веры государством.

В то же время принципы эволюционизма и позитивизма, применяемые П. Н. Милюковым в осмыслении национального вопроса, не затрагивают подлинного содержания российской национальности, лишают ее духовного наполнения и сводят к одному наименованию.

3. Вопрос церковно-государственных отношений в оценке К. П. Победоносцева

3.1. Консерватизм в русской мысли конца XIX — начала XX веков

В начале данной главы следует прежде всего отметить отсутствие в настоящее время исчерпывающего философского анализа понятия «консерватизм», а также его широкое использование в различных науках.

Кроме того, укажем на попытки отождествить понятия консерватизма и традиционализма, которые хотя и близки, но не тождественны. «Консерватизм» в контексте предмета истории русской философии имеет значение «прежде всего как направление теоретической мысли»[278]. Это понятие определяет также социально-политические силы, которые борются за сохранение традиционных основ общественной жизни. Отсюда традиционализм может рассматриваться как одна из форм консерватизма[279].

Среди попыток осмыслить явление консерватизма в идейной полемике XIX века можно выделить подход Б. Н. Чичерина, который типологизировал его как «рутинного типа — охранительное направление, и либеральный консерватизм, равноудаленный и от узкой реакции, и от стремления идти вперед, отрывающегося от почвы»[280]. Отсюда подлинный консерватизм соединяет охранительное начало с началом творческим, динамическим движением.

В рассуждениях Н. А. Бердяева необходимо отличать ложный консерватизм от истинного. Ложный консерватизм есть «охранение всей шелухи прошлого... есть дурной отрицательный консерватизм. Он готовит революции и бывает виновником их»[281]. Истинный консерватизм органически сочетает охранительное начало с творческим.

Отражение таких взглядов можно встретить и у современных исследователей. Так, В. Г. Шахназаров определяет, что охранительный консерватизм «относится к традиции как к застывшему, нацелен на сохранение уже сформированного и принципиально отказывается от приобретения нового»[282].

Таким образом, и в консерватизме, и в традиционализме можно наблюдать общее ядро, некое исходное мироощущение, осмысление прошлого «по отношению к изменяющимся от эпохи к эпохе обстоятельствам»[283]. Иначе говоря, традиционализм выступает как ориентация на традицию (прежде всего религиозную), следование ее авторитету[284]. Конечно, в случае фанатичной крайности традиционализм может приобретать паталогические формы, лишаясь при этом своей творческой и религиозной глубины. Также и консерватизм в своем процессе творческого осмысления прошлого может близко соприкасаться с либеральными взглядами. Эту идею удачно выразил В. Хармаев: «Консерватизм — это осторожное и опасливое отношение к прогрессу»[285].

В связи с этим отметим интересную попытку нижегородских исследователей определить среднее направление между либерализмом и консерватизмом как либеральный консерватизм. Такая дефиниция представляется более конструктивной, позволяющей более рельефно оценивать идейные движения в отечественной мысли.

Консерватизм в его самом широком понимании — это «некое вечное и универсальное мировоззрение». Такое понимание солидарно мнению Н. А. Бердяева, что «консерватизм имеет духовную глубину, он обращен к древним истокам жизни, он связывает себя с корнями, он верит в существование нетленной и неистребимой глубины»[286]. Отсюда тяга консерватизма к сакральному и его связь с религией.

Несмотря на то, что отечественный консерватизм вполне может «рассматриваться как специфический вариант общеевропейского течения консервативной мысли в условиях России»[287], эта тяга к сакральному в нем особенно видна. Отсюда, однако, не следует делать такие крайние выводы, что российский консерватизм преломляет основные постулаты западноевропейского «сквозь призму христианского мировоззрения»[288]. На наш взгляд, религиозный контекст принадлежит консерватизму в целом, европейскому в той же мере, что и российскому.

Очевидно, что динамика консерватизма усиливается в периоды реформирования общества. В эти периоды он выступает как противовес новым идеям в попытке обеспечить преемство национальной традиции. Именно этот характер консерватизма реализует его положительную динамику сохранения стабильности в функционировании общества. Таким образом, подлинный консерватизм ориентирован на сохранение основ общества, преемство традиций, и в этом аспекте имеет универсальное значение.

Консерватизм в российской действительности, сохраняя историческую связь с европейским консерватизмом, имел и вполне сложившиеся собственные черты. Бердяев полагал, что «русский консерватизм может рассматриваться как специфический вариант общеевропейского течения консервативной мысли в условиях России»[289].

Значительное влияние на русский консерватизм оказали идеи немецких романтиков Ф. В. Шеллинга, Ф.К. фон Баадера. Особую роль в формировании русского консерватизма сыграли представители западноевропейского традиционализма начала XIX столетия: Ф.Р. де Шатобриан, Ж. де Местр, Л. Г. Бональд, Ф.Р. де Ламенне и др. Отсюда становится объясним интерес отечественных консерваторов, в том числе и Победоносцева, к проблемам интеллектуальной интуиции и иррационализма. Развитие также получили идеи о бессилии индивидуального разума и истине как результате здравого смысла или общего согласия, необходимости усилить роль религии в обществе и т. д.

Вобрав в себя основные постулаты западноевропейского консерватизма, русские консерваторы преломили эти идеи сквозь призму православного мировоззрения. «Рассматривая идейные истоки русского консерватизма, — отмечает О. В. Коваленко, — нельзя не заметить, что в основании консервативной идеологии лежали идеи и ценности православного христианства, придающие отечественному консерватизму своеобразный, самобытный характер. Постулаты, воспринимавшиеся у западных мыслителей, во многом трансформировались под влиянием православия: присущий русским консерваторам иррационализм опирался на православный принцип непостижимости Бога рациональным путем. Кроме того, они восприняли и аксиологические устремления восточного христианства»[290]. Тем не менее, диссертант полагает, что в то же время отечественному консерватизму не всегда удавалось преодолеть соблазн отрицания любых изменений в устоявшемся укладе, вне контекста конструктивных изменений.

Таким образом, консерватизм выступает как определенный подход к процессу развития общества, нацеленный на сохранение фундаментальных ценностей, допускающий их изменение по форме, а не по содержанию.

Характерными чертами российского политического консерватизма XIX — начала XX веков являлись органическая связь с православием и опора на религиозные начала при разработке идеологической доктрины, а также призыв следовать в истории собственному, национальному пути развития.

3.2. Формирование взглядов К. П. Победоносцева и их идейные истоки

Имя Победоносцева давно стало историческим символом России конца XIX — начала XX веков. Но, несмотря на историческую значимость, личность Константина Павловича редко пытались оценить вне

идеологического контекста как его современники, так и исследователи. И если историческая оценка Победоносцева все же представлена в широком диапазоне мнений, то как мыслитель Константин Павлович рассматривался крайне редко. Примечательно, что еще в дореволюционный период складывается исследовательское противоречие в оценках деятельности Победоносцева. Впрочем, противоположные взгляды в оценке его личности, от восторженных до крайне негативных, складываются в основном в публицистике.

Следует отметить, что научная литература дореволюционного периода, посвященная К. П. Победоносцеву, незначительна по объему. Появлению новых исследований препятствовала внутренняя государственная политика, охранявшая существовавший строй церковно-государственных положений. Изменившаяся в советский период парадигма взаимоотношений Церкви и государства не принесла изобилия мнений в отношении Константина Павловича, так как еще более жесткий идеологический контроль государства требовал оценки деятельности обер-прокурора в рамках строгих шаблонов социалистической доктрины. Строгие каноны социализма не позволяли определить Победоносцева иначе, как реакционера, даже вдохновителя крайней реакции и мракобесия, «реакционным помощником правительства»[291]. Преобладающей в советской историографии стала концепция, согласно которой К. П. Победоносцев был выразителем интересов дворянства, чиновно-бюрократической верхушки, и стремился реанимировать крепостничество, используя для этого все рычаги власти.

В постсоветскую эпоху, в процессе поиска новых исторических путей развития России, шкала оценок консерватизма в общественных обсуждениях сместилась от негативно-нейтральных к положительно-апологетическим, заговорили о здоровых началах российского консерватизма, его стабилизирующей роли в жизни страны. Такая же ситуация прослеживается и в среде научной мысли, что связано с необходимостью решения проблемы соотношения традиционных ценностей в обществе и модернизационных изменений на новом этапе исторического развития.

В академической среде стали создаваться центры изучения консервативной мысли — например, созданный на базе МГУ им. М. В. Ломоносова «Центр консервативных исследований» и журнал консервативной мысли «Русское время».

Смена парадигмы в оценке консерватизма породила поиски иных взглядов на деятельность и роль в истории К. П. Победоносцева. Тем не менее, поскольку в настоящей момент сложно утверждать существование в науке целостной универсальной концепции такого противоречивого феномена, как консерватизм, можно полагать, что оценка личности К. П. Победоносцева — предмет дискуссионный.

При изучении деятельности и трудов К. П. Победоносцева следует учесть, что, будучи важной политической фигурой и ведущим деятелем консервативного движения, он как крупный философ себя не проявил. Данное утверждение, по нашему мнению, отнюдь не умаляет значения Константина Петровича как мыслителя и идеолога консерватизма. Отсюда лишь усиливается необходимость сравнительного анализа в изучении наследия Победоносцева. Кроме того, в изучении предшествующей эпохи назревает необходимость сравнительной оценки явлений эпохи в подходах разных течений русской мысли. Особенно это касается проблемы отношений Церкви и государства.

Таким образом, в современном взгляде на консерватизм его реакционность начинает оцениваться не как отступление назад с пути эволюционного процесса, а как здоровая реакция на проводимые реформы[292]. В свете этого требует переоценки идейный и исторический облик ведущего идеолога российского консерватизма К. П. Победоносцева.

К биографии Победоносцева исследователи неоднократно обращались в попытке отыскать причину смены его умеренно либеральных взглядов на консервативные. Такое обращение к фактам биографии, по мнению диссертанта, глубоко оправданно, «проанализировать идеи и дела этого человека (Победоносцева — *А.П.*) можно, только войдя в его образ, уподобившись ему, а не оценивая его позицию и действия по меркам сегодняшнего дня»[293].

К. П. Победоносцев родился в семье профессора словесности Московского университета 2 июня 1827 года и был одиннадцатым ребенком в семье. Все его братья и сестры были намного его старше, и поэтому некоторые биографы делают вывод об истоках его природной замкнутости. Однако этот вывод, на наш взгляд, может являться не более, чем гипотезой, так как о внутренних семейных отношениях в эти годы в семье Победоносцевых известно крайне мало, а автобиографические сведения эти предположения не подтверждают. Семья, корнями уходящая в священническую традицию, была первым и наиболее глубоким этапом в формировании духовного облика Победоносцева. Детские восторги верующего сердца постепенно и плавно выросли в твердое духовное убеждение мыслителя и деятеля[294]. Об этом свидетельствует книга К. П. Победоносцева «Праздники Господни», изданная им в 1903 году. В письме к Александру III Константин Петрович упоминает об этой книге так: «Благочестивые родители с детства приучили меня к церкви, и свои церковные впечатления я писал сам для себя. Эти старые листки, никому не известные, захотел я собрать и напечатать, покуда жив»[295]. Из главы «5 апреля 1859» мы узнаем, как мать приучала юного Константина к божьему храму и молитве: «Мать сама зажгла ему свечку, налепила на вербу и дала ему в руки... и сердце прыгает от волнения. „Молись, — шепчет ему мать, — Христос идет“. Таинственный трепет ожидания нападает на душу, и точно кажется ребенку, что здесь Христос, о Котором так много говорила ему мать еще нынешним утром»[296].

После получения начального образования дома, под руководством отца Константин Победоносцев сумел сразу поступить в элитное, закрытое учебное заведение — училище правоведения. Здесь юный Победоносцев провел вдали от дома пять лет. Учебу в училище он описывает в темных тонах: рутина, мелочные придирки начальства, постоянные обыски и конфискации запрещенной литературы. Все это вполне отражало дух эпохи Николая I. Противовесом духу школы была атмосфера товарищества среди учеников. Показательно, что и после

окончания школы К. П. Победоносцев сохраняет о ней самые теплые воспоминания, и сам признается в ее влиянии на свой внутренний мир: «В этих стенах зародились те идеалы, которые каждый из нас носит в себе; здесь сложились первые наши представления о жизни, о правде ее и неправде, здесь отозвались в душе нашей первые порывы любви и негодования, порывы и стремления, которыми до сих пор душа наша живет и движется»[297]. Училище Победоносцев окончил с похвальной грамотой и был определен 9 классом титулярным советником на службу, в мае 1846 года, в канцелярию 8-го департамента Сената. На новом поприще его ждала дружба с Зубковым, который был образованным эрудитом и сумел привлечь к себе Победоносцева. Через него будущий обер-прокурор знакомится с сочинениями Сен-Симона и Фурье.

Многие знакомые Победоносцева, в том числе и сам Зубков, отмечали удивительную скромность, набожность и задушевность молодого Победоносцева. Так, Б. Н. Чичерин, экстраординарный профессор университета (с 1861 по 1867 год), пишет: «Это был прелестный человек. Тихий, скромный, глубоко благочестивый, всей душой преданный Церкви, но еще без фанатизма, с разносторонне образованным и тонким умом»[298].

В 1860 году, одновременно с работой в Сенате, Победоносцев становится преподавателем гражданского права и судопроизводства на юридическом факультете Московского университета. В отзывах о его преподавательской деятельности студенты отмечали в нем талантливого педагога[299]. Курс гражданского права Победоносцева, изданный в 1868 году, на многие годы стал настольной книгой для отечественных юристов. Не отдай себя Победоносцев государственной деятельности, он, по мнению большинства биографов, стал бы отличным ученым и писателем[300].

Если искать причины отхода от прежних симпатий к либерализму в биографии Константина Петровича, то, на наш взгляд, здесь следует обратиться ко времени его работы в государственной комиссии по подготовке судебных уставов.

Если в стенах училища Победоносцев еще мог симпатизировать идеям либерализма, то жизненный опыт заставил его переоценить свои юношеские взгляды. После окончания училища правоведения, в 60-е годы, молодой Победоносцев некоторое время еще придерживался умеренных либеральных взглядов, верил в возможность быстрого реформирования существующих порядков, в то, что «изменив законодательство, структуру общественных институтов можно добиться изменений в лучшую сторону в жизни народа. Однако уже в 80-е он окончательно приходит к выводу, что нужно менять людей, а не институты»[301]. Именно этой проблеме посвящены основные сочинения Победоносцева. Можно только солидаризироваться с выводами О. В. Коваленко о том, что с работы в комиссии начинается постепенное изменение взглядов Победоносцева, с либерально-консервативных на консервативно охранительные[302].

Отрезвляюще подействовала на К. П. Победоносцева работа в Комиссии по разработке судебных уставов, в которой он был задействован с 1860 года. Его поразила неквалифицированность кадров и нелепое либеральничание участников судебной реформы. Можно предположить, что малопрофессиональная атмосфера заседаний комиссии позже подтолкнет Константина Петровича к негативному отношению к Думе, где, по его словам, на десять крикунов приходится лишь один умный человек. Е. Ф. Тютчевой он пишет, что члены Государственного совета «продают правду жизни и твердые ее начала — на <...> пошлейшие аргументы либеральных начал, и всякий раз оглядываются — не сочла бы нас Европа за варваров!»[303]

Однако не следует, думается, предполагать столь коренную перемену взглядов Константина Петровича (от умеренно либеральных к последовательно консервативным позициям). Автору данной работы кажутся неоправданными выводы некоторых исследователей о неожиданной перемене Победоносцева. Его консервативный облик — это облик цельный и изначальный. Об устойчивости своих взглядов сам К. П. Победоносцев свидетельствовал в письме от 10 марта 1884 года к председателю Московской судебной палаты А. Н. Шахову: «Своих

мыслей об уставах я не изменил и, когда сидел в Комиссии, протестовал против безрассудного заимствования из французского кодекса форм, не свойственных России, и, наконец, с отвращением бежал из Петербурга в Москву, видя, что не урезонишь людей»[304].

Итак, в формировании идейного облика Победоносцева следует отметить прежде всего влияние его семьи. Однако представляется неверным сведение этого влияния к идеологическому внушению. Это было влияние крепкой, традиционной семьи, которое формирует не убеждения, а отношение к жизни. По мнению автора, правильнее предполагать у Константина Петровича не возникновение консервативных убеждений (думается, что он к ним уже был расположен), а переоценку юношеских увлечений либеральными идеями в жизненном опыте. Вместе с тем, точка зрения некоторых исследователей[305], что убеждения Победоносцева были изначально консервативными, идет вразрез с либерально-консервативными публикациями К. П. Победоносцева в журнале Герцена. Таким образом, Победоносцева можно считать изначально консервативно ориентированным, что свою идейную фиксацию найдет несколько позже.

Кроме того, на Победоносцева оказали влияние идеи основателя исторической школы права Ф.К. фон Савиньи. Исходя из его учения о «народном духе», создающем в историческом процессе своеобразные формы правовой культуры каждого народа, К. П. Победоносцев делал вывод, что «у всех народов... формы суда и расправы состояли в тесной связи со всеми условиями политического и народного быта, с нравами и обычаями народными». Поэтому учреждение, успешно действующее в «одном краю.., в другом оказывается несогласным с народными понятиями и нравами». Таким образом, делал вывод Победоносцев, законодатель, забывая об исторических явлениях народной жизни, рискует «вместо закона...дать отвлеченное правило или мертвую форму»[306]. Победоносцев также близок к Ле-Пле, которому он последует во многих идеях и прежде всего в своих обвинениях в адрес западноевропейской культуры в пороках рационализма и веры в добрую природу человека.

Среди отечественных мыслителей, повлиявших на К. П. Победоносцева, выделяются имена Ф. М. Достоевского, у которого было определено специальное время для встреч с Победоносцевым, и святителя Филарета (Дроздова), чьим заветам верно следовал Константин Петрович[307].

На педагогические идеалы К. П. Победоносцева повлияли идеи К. Д. Ушинского и С. А. Рачинского, особенно в оценке важности изучения церковно-славянского языка и богослужения для формирования религиозно-нравственного облика воспитанника школы. Учитывал Константин Петрович и опыт Ильминского, где начальное образование брало во внимание национальные особенности, прежде всего язык малых народностей Российской империи. Можно также отметить влияние Киреевского — прежде всего его критику слепого копирования Запада и увлечения идеями, оторванными от реальности. На педагогических идеалах Победоносцева отразились также идеи цельного знания Киреевского.

Не забывает Победоносцев и результаты западного педагогического опыта. Так, он усваивает критику идей французской педагогики Э. Демолена. Повлиял на него и английский педагог Сесил Редди, который считал, что образование должно быть основано на гармоничном развитии всех способностей личности. Победоносцев не относился нигилистически к европейскому педагогическому опыту; напротив, считал необходимым знакомство с ним. Впрочем, обращаясь к западному педагогическому опыту, Победоносцев полагал, что осваивать его надо избирательно.

3.3. Проблема церковно-государственных отношений в педагогическом наследии К. П. Победоносцева

Россия конца XIX — начала XX веков стояла перед выбором национальной модели образования, между школой земской и церковно-приходской.

Представители первого типа школы в основу своей педагогической концепции полагали убеждение в идеальном состоянии человеческой природы, которая при условии хорошего воспитания и благополучной социальной обстановки способна к нравственному прогрессу. В. Г. Белинский, которого называют основоположником просветительской концепции воспитания, в качестве национального образовательного идеала предлагает идею всестороннего умственного, нравственного и эстетического развития человека. Его принципы развивает Н. Г. Чернышевский, который требовал, чтобы «воспитатели высказывали более уважения к человеческой природе и старались о развитии, а не подавлении внутреннего человека в своих воспитанниках, чтобы воспитание стремилось сделать человека нравственным — не по привычке, а по сознанию и убеждению»[308].

С другой стороны, в противовес засилию часто некритически воспринятых образовательных концепций, развивается течение в защиту традиционной системы образования. В обществе и в периодической печати того времени разворачивается напряженная дискуссия о значении церковно-приходского и земского образования и о роли священнослужителей в процессе воспитания подрастающего поколения.

Защиту православно-ориентированного народного образования вели прежде всего К. Д. Ушинский, который высказывался о том, что «современная педагогика исключительно выросла на христианской почве, и для нас нехристианская педагогика есть вещь немыслимая — безголовый урод и деятельность без цели, предприятие без побуждения позади и без результатов впереди»[309]. Вслед за Ушинским на идеи православного образования ориентировался и российский просветитель С. А. Рачинский, он защищал православие как ядро российской культуры. В этот же ряд можно поставить и многих других педагогов-мыслителей, однако основную роль в возрождении церковно-приходской школы сыграл К. П. Победоносцев.

Необходимо отметить, что в либеральной печати тех лет сформировались шаблонные представления, где земская школа оценивалась как

наиболее успешная и эффективная форма образования народа. Развитие начальной школы для русского крестьянства начинает представляться отечественными историками исключительно как дело земства. При этом в оценке развития этих школ сбрасывалась со счетов широкая финансовая и идейная поддержка земствами и либеральным думским большинством земских школ, значительно превосходившая финансирование церковно-приходских школ.

Идеи образования и воспитания играли важную роль в идейном облике К. П. Победоносцева. Они были интегрированы во всей его мысли, и более всего — в охранительной идеологии. В своем автобиографическом письме императору Николаю II Победоносцев с твердостью отстаивает свои убеждения перед либеральной критикой: «...я стал, более чем когда-либо, человеком, стоящим на дороге против всего прогресса и главным виновником всякого стеснения, всякого преследования, гасителем всякого света. Таково ощущение всей обезумевшей теперь молодежи и в столицах, и во всех углах России: толпа людей, не имеющих никакого понятия о ходе государственных дел, о пружинах администрации, о делах и о людях, выставляет меня виновником всех, — что у них слывет, — злоупотреблений, насилий, ретроградных мер, и кричит, что во имя свободы надобно меня уничтожить. <...> И мне ставится в вину дело, которое я считаю в нынешнее время самым важным и нужным для России делом, — ибо в народе вся сила государства, и уберечь народ от невежества, от дикости нравов, от разврата, от гибельной заразы нелепых возмутительных учений — можно уберечь только посредством церкви и школы, связанной с церковью»[310].

Характерно, что идейные противники Победоносцева смотрели на школу как на инструмент проведения своих идей в массы. Так, на допросе Н. К. Лаговской, стрелявший в Победоносцева, главной виной последнего признает распространение «в народе суеверий и невежества посредством церковно-приходских школ»[311]. В период идейного брожения в России различные политические движения видели именно в школе инструмент для достижения господства своих идей в массах.

Победоносцев справедливо полагал, что воспитательное значение школы пропадает там, где она служит орудием политических или социальных партий, поскольку в этом случае школа становится придатком «искусственным потребностям партии или социального учения, является для народа насилием и становится ему ненавистна»[312]. Константин Петрович полагал, что основой школы является удовлетворение потребностям народа: если школа отвечает инстинктам народа, то тогда происходит взаимное сращение.

Победоносцев совершенно справедливо указывал, что одной из болезней его времени является желание достичь идеала одним рывком, без долгосрочных планов и работы. Этой мечтательности К. П. Победоносцев противополагает последовательное и неуклонное стремление к идеалу. Однако при этом «необходимо, чтобы идеал был истинный, верный, а не мнимый, фантастический и колеблющийся ветрами случайных направлений»[313]. По его мнению, школы, построенные на ложном идеале и в разладе с действительными потребностями жизни, не принесут пользы.

Таким образом, реформы Победоносцева были призваны вернуть школу в ее начальное традиционное направление, ослабить засилие западных идей, разрушавших традиционный и национальный менталитет страны.

К. П. Победоносцев не случайно избирает образовательной формой именно церковно-приходские школы. Подобный выбор был глубоко гармоничен его взглядам на роль народа и Церкви в жизни страны и их связи друг с другом. Основанием государства Победоносцев считал народ, а веру народа — основанием власти, отсюда, по его мнению, крепость государства и устойчивость власти зависят от нравственной устойчивости народа. Эти устои закладываются в христианской семье, школа же призвана их укреплять и развивать. Так, он приходит к идее невозможности разъединить Церковь и государство безболезненно, так как сам этот разрыв станет основой фундаментального нравственного раздвоения и пагубен, поскольку вводится опасный дуализм знания

и внутренней жизни человека, поэтому необходимо лишь усиливать значение Церкви в народе.

Характеристику этому явлению ярко дает известный русский мыслитель протоиерей В. В. Зеньковский: «Если педагогическая мысль пребывала до сих пор на позиции полуотрицания религии, то это неизбежно создавало и в тех школах, где оставалось преподавание Закона Божия, глубочайший и педагогически весьма опасный дуализм. Я так отчетливо вижу это, когда оглядываюсь на свои гимназические годы, когда я впал на несколько лет в неверие. У нас было очень хорошее преподавание Закона Божьего, мы все обязательно ходили в церковь, и в первые годы своей гимназической жизни я оставался верен тому религиозному одушевлению, которое было у меня с детства. Когда, на 15-м году жизни, я утерял веру, то причины этого, как мне ясно теперь, лежали в той глубокой двойственности, которая духовно окружала меня в школе, хотя я и не сознавал ее. <...> Правда, школа наша тогда (да часто и ныне) официально не только не была в разрыве с Церковью, но даже весьма основательно связывала нас с Церковью, но это было тем более духовно опасно, что в то же самое время через школу, через книги, через всю культуру перед нами открывалась иная перспектива, нас увлекавшая и всецело заполнявшая»[314].

Победоносцев неоднократно выступал против вторжения идеалов, не соотносящихся с потребностями народа (в основном, крестьянской массы), считая их ложными, не имеющими основания в почве, а значит вредными и разрушающими ее, и полагал, что православная вера — единственная подходящая основа для системы народных школ в России. При этом школа должна действовать неотрывно от семьи и Церкви, так как вместе они решают общую задачу — воспитания новых членов Церкви и государства. Поэтому в письме к Александру III Победоносцев замечает: «...вопрос об устройстве церковно-приходских школ — вопрос первостепенной важности для государства». Константин Петрович напрямую связывал рост политических преступлений с уменьшением роли Церкви в начальном образовании народа.

Победоносцев полагал, что вера является основой крепости общества, также как и мощь власти основана на вере в нее народа. Но вера, считал Константин Петрович, имеет основание не в нравственном чувстве, а в глубине догматического переживания. Созданная на вере, сознательная нравственность в народе является устойчивой основой крепости и развития России. Эту мысль поясняет современник Победоносцева П. Линицкий: неосознанная вера «неопределенна, податлива на увлечения, следовательно нуждается в просвещенном руководстве, требует восполнения и укрепления через здоровое просвещение»[315]. Отсюда Победоносцев выводил одну из главных задач церковно-приходских школ — привести к осмыслению смутное религиозное чувство в народе.

Тем не менее следует отметить некоторую идеализацию народной среды К. П. Победоносцевым, которая выражалась в его идее культурной инертности крестьянской среды, ее приверженности укладу. Победоносцев полагал, что в «народной душе таятся инстинкты добра, правды, порядка, здравого смысла, благоговения»[316]. Несостоятельность этих убеждений стала видна в годы революционных событий, когда «переход в социализм и, значит, в полный атеизм, совершился у мужиков, у солдат до того легко, точно „в баню сходили и окатились новой водой“», — отмечает Василий Розанов в своем «Апокалипсисе нашего времени»[317].

С процессом индустриализации разрушался патриархальный быт крестьян, и это не мог не замечать знаменитый идеолог российского самодержавия. Сам Константин Петрович связывал с процессом урбанизации отход от исконной связи с приходом в семейной национальной традиции, где «школой богопочтения и вероучения служила своя приходская церковь, церковь, где вся семья из рода в род молилась и освящала молитвой все важные события семейной жизни»[318].

Кроме того, своей системой церковно-приходских школ Победоносцев пытался преодолеть увлечение французским опытом создания «светской школы». По его мнению, подобное отношение

к Закону Божию как к рядовой дисциплине, без учета специфики содержания предмета выхолостит его. «Я видел учебники, — пишет Победоносцев, — в которых по пунктам означено, что требуется для спасения души человека, — и экзаменатор сбавляет цифру балла тому, кто не может припомнить всех пунктов... Где тут разум? Где нравственность? Где наконец — и прежде всего — вера, о которой мы лицемерно заботимся? <...> И вера, и нравственность воспитываются в душе цельным воздействием домашней и, говоря о школе, школьной жизни»[319].

Попытка приблизить содержание школ к уровню народа, его внутренним потребностям давала свой положительный результат. Начиная с 1884 года, церковно-приходская школа прошла сложный путь развития, преодолевая настороженность и негативный настрой общества, уже к 1899 году было открыто около 18 тысяч церковных школ с 882 тысячами учащихся (по данным официальной статистики), что стало свидетельством того, что Церковь способна заниматься делом народного образования[320]. Крестьянство демонстрировало поддержку стремлению духовного ведомства предоставить ему исконно-русское образование, поскольку местные крестьянские средства на церковно-приходские школы в 10 раз превысили казенные ассигнования. Однако противодействие деятельности церковно-приходских школ со стороны либеральной общественности, урезывание ее финансирования земствами и Думой не позволило использовать весь потенциал любимого детища К. П. Победоносцева.

Таким образом, многие вопросы, затронутые в этом противостоянии церковно-приходской и земской школ, являющих собой две педагогические и мировоззренческие традиции, глубоко отражают церковно-государственный идеал К. П. Победоносцева, ориентированный на идейное окормление общества Церковью, посредством укрепления и развития христианских основ, заложенных в семье.

3.4. Историко-философские взгляды К. П. Победоносцева: оценка роли личности в истории

Константин Петрович Победоносцев не только выступал в роли профессионального юриста и государственника, область его интересов затрагивала и проблемы философии истории — очевидно, как близкие его государственным и личным интересам. Не следует, конечно, искать у К. П. Победоносцева такое знание данного предмета, как у профессионального историка П. Н. Милюкова, не найдем мы здесь и историософских построений А. С. Хомякова. Но исторические взгляды Победоносцева гармонично сочетаются со всем его мировоззрением.

Взгляд Победоносцева на формирование исторического процесса проходит серединой между идеями влияния личности на историю и объективной обусловленности исторических процессов. Историю он видит как взаимный процесс влияния объективных исторических событий на человека или народ и восприятие их чуткой душой. Только тогда, при внутренней чуткости народа, формируется национальный облик. Чуткая душа народа вносит в историю свое живое чувство, и тогда события истории народом переживаются национально, тогда «мертвая летопись (истории — *А.П.*) оживляется поэзией духовной жизни»[321]. И там, где наука видит лишь легенду, сложившуюся в народном представлении, в народном сознании история получает статус «истины для духа»[322].

Дальнейшие рассуждения Победоносцева являются, по сути, критическим ответом научной позиции Е. Е. Голубинского, который своей научной задачей ставил критическое отношение к историческому материалу — по выражению Н. Н. Глубоковского, «резать правду матку»[323]. В противовес утверждению Голубинского, что «до сих пор народное творчество создает исторические легенды, но легенды эти уже не имеют возможности приобретать значение исторического материала»[324], К. П. Победоносцев на заседании Исторического общества 6 апреля 1895 года различает кабинетный анализ истории, который порождает безжизненную теорию, «мертвую летопись», и ее живое восприятие

в народном сознании: «Чего бы не достиг разлагающий анализ ученого историка в исследовании сказаний о Владимире, о Дмитрии, о Сергии, об Александре Невском, для чуткой души это явление, этот образ становится созвездием»[325]. Таким образом, именно самосознание народа для К. П. Победоносцева составляет ценность и обоснование истории.

В оценке роли личности в истории Константин Петрович близок к воззрениям П. Н. Милюкова. Он фактически совпадает с ним в мнении, что формы, в которые Петр I облекает реформы, обусловлены уровнем и состоянием современного ему общества, и что они не диссонировали с его внутренним содержанием, иначе «форма была бы не в силах выдержать борьбу с внутренним содержанием жизни»[326]. Грубость мер, которыми проводилась реформа, Константин Петрович также объясняет не ломкой исторического порядка, а характером самой эпохи. В этой связи Победоносцев считает, что несправедливо осуждать Петра за насилие, пытки и крепостное право, так как «таковы были понятия целой эпохи, понятия народа и современности»[327]. Впрочем, К. П. Победоносцев признает и заимствования Петром готовых западных продуктов чужеземного образования — «не понимая конечной цели их»[328].

Петр Великий выступает в сочинениях Победоносцева прежде всего как государственник, настроенный по отношению к Западу исключительно утилитарно. И здесь можно согласиться с мнением иеромонаха Иоанна (Экономцева) о том, что «европофильства Петра вообще не стоит преувеличивать»[329]. Знаменитая фраза Петра I, что «Европа нужна нам только на несколько десятков лет, а после того мы можем обернуться к ней задом»[330], хорошо иллюстрирует эту оценку. По мнению Победоносцева, и государственные, и церковные реформы царя Петра проникнуты духом государственного интереса.

Победоносцев отрицает возможность личности изменить ход истории, если личность отрешена от жизни и не угадывает назревшие перемены: «Нельзя представить, чтоб одним действием этой личной воли могло разом измениться все устройство общественное, так могла действовать только высшая воля, когда сотворила мир из ничего»[331].

Таким образом, Победоносцев фактически приходит к выводу, что историю нельзя объяснить случайностью или произволом личности в ней. Явления истории обуславливаются «целым ходом истории, строгой связью предшествовавших явлений, вследствие которых возникло новое явление *по закону исторической необходимости* (выделено мной — *А.П.*)»[332].

Отсюда Победоносцев оценивает реформы Петра Великого как естественные и гармоничные ходу истории. Последовавшее же за этим разложение общества на категории и классы Константин Петрович считает временным явлением. И хотя он признавал, что реформа разрушила традиционный уклад общества, внесла в него разлагающее начало, однако полагал, что в будущем она всё же принесла бы хорошие плоды.

Последовавший за преобразованиями Петра кризис был первичной болезненной реакцией на прививку Западом. Вместе с заимствованием внешних форм следовало заимствование и внешних потребностей, до того не свойственных русскому обществу (например, стремление к блеску и роскоши, доходившее до нелепостей). Вместе с внешним блеском европейской цивилизации были восприняты и «ее исторические предрассудки», прежде всего — феодальное отношение к низшим классам, строгое различие сословий. Такого отличия «белой кости» от «черной» не знало русское общество — утверждает Победоносцев. Именно эта «занесенная болезнь», вызвавшая раскол русского общества, привела к необходимости заимствовать и западные механизмы ее решения[333].

Впрочем, следует признать, что с именем Александра II Победоносцев все же связывает отступление России от народных начал. В письме Тютчевой он с горечью сознается, «как тянет это роковое царствование»[334]. Протест против эпохи Александра II встречается у К. П. Победоносцева не часто, но систематически. Сквозь призму той эпохи либерализм получает от Победоносцева жесткую критику. В оценке той эпохи Победоносцев выступает как антизападник, отвергая, как чужеродные, ростки западной культуры. Однако основную вину за отход от народных начал он возлагает на реформаторское окружение царя.

Негодование у него более всего вызывает феномен бездумного и грубого копирования западных образцов на российскую почву: «Свежа... еще память о том цинизме, с которым относились юные реформаторы (имеется в виду кабинет Александра II — *А.П.*) к России, к живому ее организму, к ее истории и к быту народному <...> к родной Церкви <...> под влиянием ложной веры в ложное начало искусственной и чуждой нам цивилизации»[335].

Подобные взгляды сближают Победоносцева с позицией славянофилов, и тем не менее он не признает их идеи «истинным народным идеалом земли Русской»[336]. Победоносцев расходится со славянофилами в оценке реформ Петра Великого, так как последние однозначно критиковали эти реформы и идеализировали допетровскую старину. Победоносцев же «как раз наоборот, был апологетом петровских реформ, убежденным охранителем основных начал государственного строя, созданного Петром Великим, с его абсолютизмом образца протестантских германских государств Вестфальской эпохи, не ограниченным, как это было в допетровскую эпоху, ни самостоятельностью Церкви с ее освященными соборами и ее патриархом, ни Земскими соборами, подобными западноевропейским средневековым парламентам»[337]. Тем не менее, Победоносцев относился к славянофилам как к соратникам, высоко оценивая их борьбу с неумеренным заимствованием западных идей. «Это были русские люди, родные сыны земли своей», — писал он о них[338]. Главной заслугой славянофилов Победоносцев считал то, что они первыми бездумному насаждению западной культуры, космополитизму и либерализму противопоставили идею возврата к национальным, религиозным и историческим корням.

Таким образом, в критике либерализма К. П. Победоносцев противостоит прежде всего копированию чужеродных идей. При этом, на наш взгляд, неверно сводить критику Победоносцева исключительно к ретроградности. Его протест вызывали некритическое восприятие западных идей, забвение родного отечества и преклонение перед чужими идеалами. В этом он видел реальную опасность для нации. Оценивая

эпоху славянофилов, Победоносцев писал: «То было критическое время, когда прививались передовым умам России навеянные с Запада идеи, разъедавшие органическое чувство любви к родному краю, чувство патриотизма, — во имя отвлеченных либеральных начал»[339].

Отрицание идей либерализма у Победоносцева вызывала не только мода на них у интеллигенции, которую он характеризовал как не имеющую глубоких взглядов. Протест Константина Петровича исходил и из воспоминаний о московском периоде его жизни, который он, несколько идеализируя, описывает как отражение, пронизанное церковной глубиной подлинной русской жизни. «В Москве, — пишет он о баронессе Э. Ф. Раден, — открылось ей все историческое величие православной церкви и стало понятно живое ее отражение в душе народной, равно как и отражение в ней (РПЦ — *А.П.*) народной души и народной веры»[340]. Приводя слова Э. Ф. Раден, Победоносцев фактически передает свое внутреннее состояние: «Я отдыхаю здесь (в Москве — *А.П.*), я чувствую себя в натуральной атмосфере»[341].

В сравнении с Москвой описание внутренней жизни столичного Петербура выглядит контрастом. Карьера Победоносцева, его участие в ряде комиссий обеспечили ему хорошее знакомство с чиновничьим миром столицы. Хорошо знал Победоносцев и столичное высшее общество. Он поражался лицемерию высшего света: «эта дикая привычка равнодушно смотреть на горе и на соблазн — обращаться с ясной улыбкой к людям, которых презираешь»[342]. Но больше всего отторжение у К. П. Победоносцева вызывало бездумное либеральничание в среде столичного чиновничества. Вердикт, который выносит Победоносцев отношению элиты общества к народу, он берет у Э. Ф. Раден: «Мне представляется, что из Петербурга мы говорим все по-французски с <...> народом русским, а он <...> понимает только русскую речь»[343].

Значительную роль в этом разрыве народа и образованного общества, по мнению Победоносцева, сыграл отход аристократии от церковной жизни. В этой мысли Константин Петрович близок Хомякову.

В представлении Победоносцева высшее общество перестало разделять с народом его религиозные идеалы и жизнь. Потеряв же связь с народом, образованное общество принизило его значение, примитивизируя значение начал народной жизни, в том числе и веры. «Интеллигенция, — пишет Победоносцев, — склонна присваивать (народу — *А.П.*) значение лишь грубой, невежественной массы, подлежащей оживлению свыше, в народе же хранится запас духовной силы и глубокой веры»[344].

Таким образом, К. П. Победоносцев в своих оценках веры как народной святыни и идейной основы государства стоит на консервативных началах, далеких от реакционных. Критическое отношение Победоносцева к свободе совести, по мнению диссертанта, имеет взвешенный и органический характер. Победоносцев полагал, что стремление к свободе совести на основании иноземных идей принесет больше вреда, чем пользы.

Вера имеет для Победоносцева прежде всего национальное содержание и в рамках общей национальной политики требует охранительных мер. Утверждение, что вера является личным делом, по мнению обер-прокурора, — удел людей равнодушных и невнимательных[345]. Вера, взятая сама по себе, конечно, не терпит насилия, однако Победоносцев полагал, что это искусственный взгляд, и в чистом виде такая ситуация не встречается. Вера как основа национального мировоззрения не пребывает в идеологическом вакууме, поэтому защита веры — защита народного самосознания, идеологических рубежей отечества. «Сколько бы мы не говорили о свободе и непринуждении в делах веры, — писал Победоносцев, — слово это, в существе истинное, будет так же рассыпаться в соприкосновении с действительностью, как слово проповедников мира о беззаконии и греховности войны»[346].

Таким образом, К. П. Победоносцев выступает как противник излишнего теоретизирования либералов, как в области внутренней политики, так и религиозной политики государства. Он полагал, что вопросы, легко решаемые в теории, на практике могут привести к катастрофическим последствиям для государства.

В то же время Победоносцев устранился от решения системных, накапливаемых противоречий, которые требовали реформирования. В области церковно-государственных отношений его политика государственного охранительства не учитывала самодостаточности организма Церкви, имеющего собственные механизмы решения кризисных явлений. Подобный минимализм во взгляде на органистичность Церкви приводил к политике, которая ослабляла ее организм, заменяя естественные механизмы выхода из кризиса государственной поддержкой.

3.5. Церковно-государственные отношения в оценке К. П. Победоносцева

Осмысление церковно-государственных отношений занимает одно из центральных мест в наследии К. П. Победоносцева. И дело здесь не только в том, что по роду своей должности он был глубоко связан с этой проблемой. Отношения Церкви и государства играют центральную роль в понимании им основных проблем российского общества.

Связь Русской Православной Церкви и империи Победоносцев полагал в основу стабильности государственного института. Он считал, что от доминанты РПЦ в империи и ее согласованности с курсом государства зависит стабильность народных масс, связанных с православием бессознательными корнями, а в конечном итоге — стабильность всего государства. Также через веру преодолевалась пропасть между самодержцем и народом, поскольку интеллигенция, по убеждению К. П. Победоносцева, служит не их согласию, а раздору. Таким образом, делал вывод Победоносцев, вне общей идеологии православия в обществе возникнет брожение.

В понимании природы Церкви К. П. Победоносцева слышатся знакомые нам по славянофилам мотивы народности. Церковь для Победоносцева — не сборник догматических постановлений, канонов или обычаев, она живой организм, совокупность верующих душ. Своей

основой она коренится в народе и «для того, чтобы познать церковь, надобно войти в душу народа, который составляет церковь, надобно жить одной жизнью с народом»[347]. Еще определеннее он выражает эту мысль в своей статье «Церковь»: «Мало для того, чтобы уразуметь смысл церкви для русского народа и полюбить эту церковь как свою, родную. Надо жить народной жизнью, надо молиться заодно с народом, в одном церковном собрании, чувствовать одно с народом биение сердца ... Оттого многие, знающие церковь только по домашним храмам, где собирается избранная и наряженная публика, не имеют истинного понимания своей церкви»[348]. Впрочем, было бы ошибкой сводить экклесиологию Победоносцева к простой народности. Несмотря на то, что у него встречаются определения, что Церковь — это «собрание христиан», «общество верующих... органически связанных в союз богоучрежденный»[349], но он же заключает жизнь «христианской церкви — в лице Христа, Богочеловека»[350].

В то же время тенденция к преувеличению значения народного бессознательного характерна для Победоносцева. Абсолютная истина для него — не в Откровении и догматах, но в глубинах народного духа. В этой идее Победоносцев близок Ле-Пле.

Идеям народовластия и парламентаризма, которые Победоносцев определяет как «великую ложь» своего времени, он противопоставляет идею народа как сердечного хранителя веры и обряда. Константин Петрович оценивает народ как несущий положительную силу инерции. «Есть в человечестве, — пишет он, — натуральная сила инерции, имеющая великое значение... Сила эта, которую близорукие мыслители новой школы безразлично смешивают с невежеством и глупостью, — безусловно, необходимая для благосостояния общества»[351]. Эта сила покоится не на знании, а на непосредственном ощущении, «самые драгоценные понятия, какие вмещает в себе ум человеческий, — находятся в глубине поля и полумраке; около этих-то смутных идей, которые мы не в силах привести в связь между собой, вращаются ясные мысли, расширяются, развиваются, возвышаются»[352].

Простой народ, по убеждению Победоносцева, интуитивно все это сохраняет. В отношении к политике это выражается в уважении к «старым учреждениям», которые созданы жизнью и потому органичны; в отношении общественной жизни это связано с верой, которая выше всяких теоретических форм и выводов разума и выражается в традиции и обряде. «Ничем иным нельзя заменить этого авторитета, — считает К. П. Победоносцев, — потому что корни его... в бессознательной части бытия. Напрасно полагают, что можно заменить его сознанием идеи... *Для массы недоступно такое сознание... Масса усваивает идею только непосредственным чувством* (курсив мой — *А.П.*)»[353]. В строгой оценке прот. Флоровского, Победоносцев под верой всегда подразумевает веру народа и никогда — Церкви, «простую веру» или чутье, но не учение веры. «В православной традиции, — пишет прот. Георгий, — он дорожил... не дерзновением подвига, но только ее привычными формами»[354].

Константин Петрович не столько связывает истину с ее неотмирностью, сколько влагает ее в чутье каждого народа, где она приобретает характер местнический, и отсюда уже полшага до признания относительности вер. «Сохрани Боже, — пишет он, — порицать друг друга за веру; пусть каждый верует по-своему, как ему сроднее. Но у каждого есть вера, в которой ему приютно, которая ему по душе... Пусть разум говорит отвлеченным рассуждением: ведь они тому же Богу молятся. Чувство не всегда может согласиться с этим рассуждением... Ощущение не всегда обманчиво; в нем сказывается иногда истина прямее и вернее, нежели в рассуждении»[355].

Соединяясь в истории с народной жизнью, обряд начинает составлять неотъемлемую часть этой жизни. Поэтому Победоносцев отвергал идею В. Соловьева о соединении различных Церквей на основании соглашения относительно понимания догматов.

Церкви останутся разными, утверждал Победоносцев, пока будет различен обряд, то есть пока будут существовать нации. «Есть обряды и обычаи, — писал Победоносцев, — от которых отказаться значило бы отречься от самих себя, потому что в них отражается жизнь духовная

человека или всего народа... В разности обрядов выражается разность духовного представления, таящаяся в бессознательных сферах, которая и составляет основную причину разности церквей и вероисповеданий»[356].

С народностью веры Победоносцев связывал принцип господства православного исповедания в России, а также господство церковного обряда, в котором непосредственно, то есть чутьем, а не рассуждением, воспринимается смысл церковного учения. Хотя Победоносцев отвергает порицание другой веры, он все же считает, что вера в безусловную истину своей религии ведет к тому, что человек, убежденный в ней, «считает своим долгом не только исповедовать открыто свое учение, но в случае нужды и насильно навязывать его другим»[357].

Победоносцев не допускал даже возможности отделения Русской Православной Церкви от государства. В своей статье «Церковь и государство» он, исходя из единства нравственного и духовного начал нации, утверждал невозможность их разделения.

Больше всего Победоносцева возмущала идея, что обе эти сферы — Церковь и государство — могут быть предоставлены сами себе и преследовать только свои интересы. Такое разделение, по мнению Победоносцева, равносильно разделению души и тела в человеке, единого организма на две его составляющие. Государство не может быть представителем только материальных интересов общества, иначе оно лишается единства с народом и, как следствие, народной поддержки. Более того, в этом разделении для Константина Петровича кроется реальная угроза «папоцезаризма» или революции. В его рассуждении об этом слышатся прямые параллели с Регламентом Петра I: «Итак, в той мере, как государство, отделяя себя от церкви, предоставляет своему ведению исключительно гражданскую часть всех таких дел и устраняет от себя ведение духовно-нравственной их части, церковь по необходимости вступит в отправление, покинутое государством, и, в отделении от него завладев мало-помалу вполне и исключительно тем духовно-нравственным влиянием, которое и для государства составляет необходимую, действительную силу. За государством останется только

сила материальная и, может быть, еще рассудочная, но и той и другой недостаточно, когда с ними не соединяется сила веры. Итак, мало-помалу вместо воображенного уравнения отправлений государства и церкви в политическом союзе окажется неравенство и противоположение. Состояние, во всяком случае, ненормальное, которое должно привести или к действительному преобладанию церкви над преобладающим, по-видимому, государством, или к революции»[358].

Русская Православная Церковь, по мысли К. П. Победоносцева, также не имеет нравственной возможности отделиться от государства, в силу возложенных на нее обязанностей «внушить народу уважение к закону и к властям, внушить власти уважение к свободе человеческой»[359]. Константин Петрович определенно видел в Церкви силу именно общественную. «С которых пор положено, — риторически вопрошает Победоносцев, — что церковь существует для того, чтобы образовывать аскетов, наполнять монастыри и выказывать в храмах поэзию своих обрядов и процессий? Нет, все это лишь малая часть той деятельности, которую церковь ставит себе целью»[360]. В этом утверждении вновь слышатся строки Регламента. Возможно, из-за этих параллелей прот. Георгий Флоровский сближает идеалы Победоносцева и Петра Великого[361].

К. П. Победоносцев признавал, что существующая модель церковно-государственных отношений имеет много недостатков, однако, полагал он, она все еще не отжила свое время и не имеет альтернативы. Вину за такое бедственное положение вещей К. П. Победоносцев возлагал, с одной стороны, на высшее церковное руководство. В тех же случаях, где он признает вину государства (например, в его вмешательствах в дело поставления пастырей, в которых, кстати, Победоносцев не видел чиновников[362]), он соглашается с необходимостью отмены этого явления, «которое нужно подготовлять к осуществлению при благоприятных обстоятельствах и в законной форме ...Государство, в сущности, только держит за собою это право, но оно не ему принадлежит»[363]. Впрочем, эти явления Константин Петрович считал незначительными, не являющимися основанием расторгнуть союз РПЦ и государства.

В противовес наблюдаемому им всеобщему обмирщению, Победоносцев усиливал внешний облик РПЦ за счет пышных празднований церковных юбилеев и торжественных богослужений. Некоторые из исследователей связывают это с тем, что его религиозность была более ориентирована на внешнюю сторону богослужения. В письме Александру III от 15 июля 1888 года он с упоением рассказывает свои впечатления о торжественном богослужении: «Как хорошо было в церкви, и сказать невозможно — все блестело и сияло, все торжествовало и пело»[364]. В Церкви его привлекала прежде всего внешняя сторона. Прот. Г. Флоровский отмечает, что мистической стороны Церкви Победоносцев не понимал, а духовная жизнь пугала его своими просторами[365]. Однако было бы ошибкой сводить образ К. П. Победоносцева до уровня испуганного человека, от страха спрятавшегося за идеалы консерватизма[366]. В его автобиографическом письме Николаю II сквозит образ человека непримиримого и решительного, который свои патриотические переживания реализовал в идеях консерватизма[367].

Можно отметить, что наступившая полоса контрреформ была, в общем, благосклонно принята иерархией, поскольку такой недвусмысленный курс правительства облегчал политическое позиционирование духовенства. В эпоху Александра II — время противоборства прогрессивных и консервативных тенденций — архиепископ Филарет (Гумилевский) жаловался, что «в нынешнее время не знаешь, на какую ногу ступаешь»[368]. Теперь же, когда официальной государственной доктриной стал консерватизм, большая часть епископата послушно подняла его на свои знамена.

В то же время преувеличением выглядит мнение Б. Г. Литвака, что «вся высшая иерархия аплодировала своему светскому вождю Победоносцеву — критику и вдохновителю контрреформ»[369]. Но было бы ошибкой и видеть в таком поведении духовенства только потворничество. Так, уже после увольнения от должности знаменитого обер-прокурора архиепископ Антоний (Храповицкий) адресует ему письмо,

в котором выражает свое глубокое уважение к его личности и согласие с консервативным направлением его деятельности[370].

Стоить отметить, что современная консервативно настроенная часть русской православной интеллигенции и иерархии, открыто разделяет церковно-государственные идеалы Константина Петровича Победоносцева[371].

Таким образом, Победоносцев выступает как консерватор, критик западного либерализма и последовавшей за ним секулярности как разрушающих здоровые народные начала. К. П. Победоносцев выступает как противник излишнего теоретизирования либералов как в области внутренней политики, так и религиозной деятельности государства. Он справедливо полагал, что вопросы, столь легко решаемые в теории, на практике могут привести к катастрофическим последствиям для государства.

Тесная связь Русской Православной Церкви и государства занимает одно из основных мест в теории государства К. П. Победоносцева. Он категорически отвергал идею, что обе эти сферы, Церковь и государство, могут быть предоставлены сами себе и преследовать только свои интересы. Более того, в разделении Церкви и государства Константин Петрович видел опасность реальной угрозы «папоцезаризма» или революции. Поэтому, хотя Победоносцев признавал, что «система господствующей или установленной церкви» имеет много недостатков, он, однако, не видел ей альтернативы.

В то же время обер-прокурор К. П. Победоносцев не учитывал системных, накапливаемых противоречий, которые требовали реформирования. Чрезвычайная опека государства приводила к политике, которая ослабляла внутреннюю жизнь Церкви, заменяя ее естественные механизмы решения накапливавшихся противоречий государственной поддержкой.

Заключение

Проникновение западной культуры на российскую почву неизбежно вело к переоценке национального содержания в нашем отечестве. При этом переосмыслению подвергались такие базовые основы, как место и роль России в мировой истории, религиозное содержание национальной традиции. Учитывая тесную связь Русской Православной Церкви и империи, значение церковно-государственных отношений определялось с точки зрения национально образующего фактора. Таким образом, вопрос взаимоотношений РПЦ и государства на рубеже веков рассматривался в контексте целого комплекса философско-исторических вопросов, а анализ синодальной модели церковно-государственных отношений приобрел в оценках мыслителей глубокое философское звучание.

Среди различных течений общественной мысли особое внимание проблеме церковно-государственных отношений уделили славянофилы, а также представители либеральной и консервативной мысли. Что особенно важно, этот вопрос решался в контексте их собственных историко-философских взглядов.

Таким образом, общественная мысль на рубеже XIX–XX веков стояла перед решением сложной задачи — оценки и выбора исторического пути России. Во многом оценка будущего России была связана с переосмыслением значения реформ Петра I. В русле этой проблемы вопрос церковно-государственных отношений оценивался прежде всего в рамках анализа реформаторской деятельности Петра Великого.

Тем не менее, представители основных течений российской мысли, Хомяков, Милюков и Победоносцев, расходясь в оценке преобразований Петра I, в целом признавали неполноценный характер синодальной формы церковно-государственных отношений. Перспектива развития модели церковно-государственных отношений на рубеже веков оценивалась в диапазоне от славянофильской идеализации допетровых отношений патриарха и царя, а также консервативного признания существующей ситуации лучшей на данный момент, вплоть до либерального признания синодальной реформы промежуточной формой эволюции

церковно-государственных отношений, идеалом которых является внеконфессиональное государство. При этом ни одна из попыток решения вопроса церковно-государственных отношений не вышла за рамки понимания Церкви как собрания верующих и механического сопряжения или разделения Церкви и государства.

В решении вопроса, имеет ли Россия свой собственный исторический путь развития, славянофилами закладывается проблема противостояния православного Востока и католическо-протестантского Запада. Православная вера полагалась ими в основу российской национальности. Хранителем веры, национального и соборного начала является община-народ. Отсюда и вопрос церковно-государственных отношений приобретает уже философское звучание.

Выход А. С. Хомяков видел в возврате к живым началам допетровской Руси. Однако решение корифея славянофилов нельзя объяснить простым возвратом к старым началам, так как Хомяков признавал, что прежняя симфоническая форма церковно-государственных отношений возможна лишь в случае органической связи с новыми началами.

Тем не менее А. С. Хомякову не удалось обосновать приемлемую модель церковно-государственных отношений в новых условиях. Призыв вернуться к органичным началам выглядит декларативным. Не случайно Хомякова упрекали в идеализации прошлого России и народной среды. Алексей Степанович одним из ключевых элементов называет общину, часто это понятие совпадает у него с народом. При этом не учитывается, что община имеет прежде всего иерархическое измерение, а народ — сословное, соборность одного основана на авторитете епископа и единстве вокруг епископа, органичность другого — единство менталитета. Отсюда следует, что реформа Петра разрушала целостность российского общества, но не нарушала соборности церковной. И хотя уродливые формы синодальных учреждений немало сказались в потере Русской Православной Церковью своего значения в народе, автор согласен с мнением Б. Н. Миронова, что основным виновником этого была широкомасштабная кампания революционных и либеральных кругов,

направленная на очернение имени Церкви[372]. Тем не менее попытка связать проблему церковно-государственных отношений с вопросами исторического прошлого и будущего России, которую предпринимает А. С. Хомяков, поставила вопрос на новый уровень, породив новые богословские и философские поиски. Впрочем, ряд допущенных экклезиологических уклонений не позволил А. С. Хомякову прийти к построению гармоничной модели церковно-государственных отношений.

Вопрос церковно-государственных отношений, государственной церкви или национализации веры, поставленный со всей силой, не получив окончательного решения, вызвал волну оживленных споров. На одном полюсе значилась либеральная оценка, на другом — творческий консервативный подход.

Либеральный лагерь возглавлял лидер партии кадетов П. Н. Милюков. Он полагал национальность постоянно эволюционирующим элементом. Критикуя славянофильскую идею национальной самобытности, Павел Николаевич приходит к выводу, что национальность — это непрерывный эволюционный процесс воссоздания себя.

П. Н. Милюков полагал, что такие, с современной точки зрения, национально образующие феномены, как язык и вера, есть случайные признаки, и они также подвержены эволюции. Отсюда историк Милюков приходит к выводу, что именно национальность формирует веру. При этом Павел Николаевич критически оценивает православие в России, полагая, что по критерию национальной прогрессивности выигрывает протестантизм.

Поскольку Милюков не видел в религии национально-формирующего фактора, то и православная вера и ее носительница, Русская Православная Церковь — лишались для него национального и, следовательно, государственного значения, нивелируясь до уровня личного интереса.

Разделение общества на социально-неравные группы и религиозная реформа на протестантский манер и последующая секуляризация, по мнению П. Н. Милюкова, были заложены в обществе еще задолго

до Петра и стоят в русле эволюционного национального процесса. Однако, сравнивая результаты религиозных реформ Петра I и раскол при патриархе Никоне, Милюков игнорирует тот факт, что реформы Петра закладывают в общество основы иного религиозного мировоззрения — протестантизма, что неизбежно отразилось в отношении государства и общества к РПЦ. В то время как трагедия при патриархе Никоне происходила внутри одной религиозной традиции.

Подобный либеральный взгляд Милюкова на церковно-государственные отношения ярко проявился в его оценке деятельности церковно-приходских школ. Рассматривая школу как транслятор национальной традиции, лидер кадетов стремился лишить ее конфессионального облика, поскольку полагал религию, особенно московскую церковность, тормозящим фактором национального прогресса.

П. Н. Милюков рассматривал РПЦ как идеологического противника, опасаясь в случае усиления ее конкурентноспособности клерикализации общества. В мировоззрении Милюкова РПЦ исключалась из государственной и общественной сфер деятельности. Поэтому в вопросах церковно-государственных отношений Павел Николаевич предстает сторонником свободы совести, вплоть до внеконфессионального состояния, и идеологом формулы Кавура — «свободная церковь в свободном государстве». Особой критике Милюкова подвергалась идея «монополизации веры» официальным исповеданием и национализация веры государством.

Тем не менее, эволюционистический принцип, которым Милюков надеялся снять противоречия в крайностях понимания национального вопроса, не дает содержания российской национальности, лишает ее реального наполнения и сводит к одному наименованию. Неясным остается и институт сохранения национальности, потому что интеллигенция, которую Милюков определяет в качестве подобного рода института, представляет собой довольно аморфное явление, сама не имея определяющего ее идейного стержня. Отсюда становится ясным стремление Милюкова к внеконфессиональному образованию, так как школа

в таком случае образует секулярно ориентированную, образованную прослойку общества.

В целом, церковные истоки российской культуры и национальности теряются в эволюционистических построениях лидера кадетов. Лишенный религиозного чувства и мистической глубины, П. Н. Милюков достаточно упрощенно видит проблему церковно-государственных отношений, ориентируясь в сторону секуляризации государственной жизни. Подобная упрощенная позиция снимает многие вопросы, связанные с проблемой живых церковно-государственных отношений, отсюда и логическая простота в оценках Милюкова.

Иной подход мы наблюдаем у противника кадета П. Н. Милюкова — К. П. Победоносцева, радикализм которого был сильно преувеличен либеральной пропагандой. Историю Победоносцев оценивает как процесс взаимного влияния объективных исторических событий на «чуткую душу» человека или народа. Отсюда самосознание народа составляет цену и обоснование истории. При этом значение личности в истории не исчезает, ее роль смещается с грубого и насильственного вмешательства в естественный ход истории к умению угадать народную глубину этой истории. Такая позиция Победоносцева сближает его с Милюковым в оценке роли личности Петра Великого. Они фактически совпадают во мнении, что формы, в которые Петр облекает реформы, обусловлены уровнем и состоянием современного ему общества. (Но при этом Победоносцев разнится с Милюковым в оценке петровых преобразований. Для последнего это был эволюционный процесс выхода из периода застоя на путь прогресса, для Победоносцева — угадывание абсолютистской властью народных чаяний во всей их глубине).

Не отвергая реформы Петра Великого, его стремления к внешней европеизации русского общества, Победоносцев видит в нем того, кто сумел выстроить сильную имперскую власть. В то же время К. П. Победоносцев оценивает критически копирование западных идей, что, как процесс, набирает силу с эпохи Александра II.

Таким образом, К. П. Победоносцев выступает не сторонником национального затворничества, а противником заимствования национально чуждых и вредных идей, прежде всего — западного либерализма и следующей за ним секуляризации, как разрушающих здоровые народные начала. На этом же основании Победоносцев критикует либеральную идею свободы совести.

Победоносцев выступал противником поверхностного теоретизирования либералов в областях внутренней, в том числе религиозной, политики государства. Он полагал, что вопросы, легко решаемые в теории, на практике могут привести к катастрофическим последствиям для государства. Особенно, считал Победоносцев, это касается вопроса церковно-государственных отношений. По его мысли, православная вера в народе является идеологической основой нации, эта вера живыми нитями связана с идеей самодержавия, так, что одно нельзя разорвать с другим, ослабление народной веры неизбежно ослабит и самодержавие. В разделении Церкви и государства Победоносцев видел прямую угрозу революции.

Противовес насаждению антинациональных идей К. П. Победоносцев находил в возрождении системы церковно-приходского образования. Педагогические реформы, проводимые им, были призваны вернуть школу в ее начальное традиционное направление — развитие и укрепление устоев, закладываемых в христианской семье. Усилением системы церковно-приходского образования Победоносцев стремился ослабить засилие западных идей, разрушавших традиционный и национальный менталитет страны.

К. П. Победоносцев полагал, что хотя «система господствующей или установленной церкви имеет много недостатков, соединена со множеством неудобств и затруднений»[373], она всё же еще не отжила свое время. Одновременно обер-прокурор не учитывал системных, накапливаемых противоречий, которые требовали реформирования.

В области веры политика государственного охранительства не учитывала самодостаточности организма Церкви, имевшего свои

собственные механизмы решения кризисных явлений. Подобный минимализм во взгляде на органистичность Церкви приводит к политике, которая ослабляет ее организм, заменяя естественные механизмы выхода из кризиса искусственной государственной поддержкой.

Развернувшаяся полемика заострила многие грани вопроса церковно-государственных отношений, что вывело понимание проблемы в новую плоскость. Последний обер-прокурор Св. Синода А. В. Карташев предложил вместо поиска симфонии Церкви и государства более органичный и живой союз Церкви и общества. Именно эта модель находит свое развитие в современном богословском сознании Русской Православной Церкви, что отразилось в «Основах социальной концепции РПЦ».

Примечания и библиографические ссылки

1. См., напр.: Либерализм // Большая актуальная политическая энциклопедия / Под общ. ред. А. Белякова и О. Матвейчева. М.: Эксмо, 2009. С. 167.
2. Защите и распространению идей консерватизма как положительной силе посвящен первый выпуск журнала консервативной мысли «Русское время», 1 августа 2009 г. См. также статьи «Консерватизм», «Неоконсерватизм» в Большой актуальной политической энциклопедии / Беляков и др. М.: Эксмо, 2009 (С. 137–139; 205–207).
3. См.: Митрофанов Георгий, прот. Христианства нет без Церкви, но есть ли Церковь без монархии? // Исторический вестник. М., 2000. №7(11) С. 42.
4. См. издательскую серию «Проект Россия», автор Юрий Шалыганов (возможен коллектив авторов, пожелавших остаться неизвестными).
5. Вероисповедная политика Российского государства: Учебное пособие / Отв. ред. М. О. Шахов. М.: Изд-во РГАС, 2003. С. 158.
6. Перечислим работы И. Г. Айвазова «Православная церковь и высшие государственные учреждения в России» М., 1912; И. С. Бердникова «К вопросу о государственном положении религии» Казань, 1881; А. Зимина «Церковь и государство» СПб., 1907; Н. Д. Кузнецова «Церковь, народ и государство в России» М., 1918; С. Г. Рункевича «История русской церкви под управлением Святейшего Синода». СПб., 1900–1901, Т. 1–2; П. Сретенского «Критический анализ главнейших учений об отношениях между церковью и государством» М., 1873; П. С. Троицкого «Церковь и государство в России» М., 1909.

7. Верховской П. В. Учреждение Духовной коллегии и «Духовный регламент». Т. 1–2. Ростов-на-Дону, 1916.

8. Игорь Корнильевич Смолич как историк Русской Церкви // История Русской Церкви (1700–1917) / Колл. авт. Кн. 8. Ч. I, М., 1996. С. 5.

9. Перечислим работы Г. Рыбкина «Православие на службе самодержавия в России» М., 1930; Н. М. Никольского «История Русской церкви» М., 1985; П. Н. Зырянова «Православная церковь в борьбе с революцией 1905–1907 гг.» М., 1984 и др.

10. Прежде всего следует отметить фундаментальное исследование В. А. Федорова «Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917 гг.» (М., 2003), а также работу известного историка С. Л. Фирсова «Русская Церковь накануне перемен (конец 1880-х — 1918 гг.)» (М., 2002); прот. Георгия Митрофанова «История Русской Православной Церкви. 1700–1917 гг.» (СПб., 2002); С. С. Бычкова «Русская Церковь и императорская власть. Очерки по истории Православной Российской Церкви (1700–1917 гг.)», Т. 1. Укажем также обзорный труд А. В. Логинова «Власть и вера: Государство и религиозные институты в истории и современности»: в нем автор, в частности, дает анализ церковным преобразованиям Петра I и синодальному периоду истории Русской Церкви, его специфическим особенностям, нарастанию кризисных явлений в системе государственно-конфессиональных отношений в конце XIX века; обзорные статьи М. Ю. Нечаевой «Церковь в модернизирующемся обществе России XVIII — начала XX века» (Уральский исторический вестник. Екатеринбург, 2000. №5–6. С. 260–285); прот. Владислава Цыпина «Русская Православная Церковь в синодальную эпоху. 1700–1917 гг.» (Православная энциклопедия. Русская Православная Церковь. М., 2000. С. 109–133), и др.

11. Например, обзорная работа на эту тему «Православие и демократия. Социокультурный и религиозный факторы демократизации российского общества» принадлежит А. В. Ситникову. Исследование затрагивает проблемы связи православных и либеральных ценностей. Анализируется роль либеральных идей в системе политической культуры современной и дореволюционной России. Кроме того, в рамках существующих курсов, посвященных вероисповедной политике Российского государства, в академиях государственной службы разрабатываются коллективные пособия. Напр., см. издание РАГС «Вероисповедная политика Российского государства» (Отв. ред. М. О. Шахов). Значительный блок в этом издании посвящен анализу церковно-государственных отношений в Синодальный период.

12. Здесь можно назвать следующие труды: С. В. Джораева «Государственно-церковные отношения в России (Опыт философско-исторического анализа); М. А. Бабкин «Свержение монархии в России в 1917 г. и Православная Церковь» (эта работа легла в основу его монографии «Духовенство

Русской православной церкви и свержение монархии (начало XX в. — конец 1917 г.)»); А. Г. Семашко «Русская Православная Церковь в государственном механизме Российской империи XIX века: историко-правовой аспект»; М. Н. Образцова «Государственно-церковные отношения в модернизационном процессе в России начала XX в.»; Е. Л. Шапошников «Государственно-церковные отношения в России в XX — начале XXI века (Историко-правовой и общетеоретический анализ)» и др.

13. Отметим обзорный труд митрополита Владимира (Сабодана) «Экклезиология в отечественном богословии» (Киев, 1997). Впрочем, следует учитывать, что эта работа дает анализ экклезиологических воззрений в отечественной религиозной мысли, и вопроса осмысления церковно-государственных отношений касается лишь незначительно. Другой обзорный труд, посвященный данной теме, — монография М. Лебедева «Взаимное отношение Церкви и государства по воззрениям славянофилов», изданная еще в 1908 г., в этом исследовании ясно просматриваются прославянофильские позиции автора.

14. Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011. С. 176–176.

15. Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. М.: Высш. школа, 2005. 239 с.

16. Флоренский П. А. Около Хомякова // Собр. соч. В 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1996.

17. См.: Завитневич В.З. А. С. Хомяков. Т. I. Кн. 1–2. Киев, 1902; Т. II: Система философско-богословского мировоззрения Хомякова. Киев, 1913.

18. Розанов В.В. П. А. Флоренский о А. С. Хомякове // Флоренский: Pro et contra. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 1996. С. 363–367; Владимиров Л.Е. А. С. Хомяков и его этико-социальное учение. М., 1904; и др. Кроме того, можно упомянуть различные энциклопедические издания. Например: П. Н. Милюков. Словенофильство // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXX. СПб., 1900.

19. Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Минск: Изд. Белорусского Экзархата, 2006. 608 с.

20. Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. М. — Ростов-на-Дону, 1991. С. 213–240.

21. Горский А. В. Замечания на богословские сочинения А. С. Хомякова // Богословский вестник. 1900. № 11.

22. Казанский П. С. Воспоминания П. С. Казанского об А. В. Горском // Богословский вестник. 1900. Т. III. № 11. С. 544–560; см. также: Федотова И. А. Богословское наследие А. С. Хомякова в оценках русских православных богословов конца XIX — начала XX в. // Духовное наследие

А. С. Хомякова: теология, философия, этика. Юбилейный сборник. Тула, 2003. С. 275–291.

23. Барсов Н. И. Новый метод в богословии: По поводу богословских сочинений Хомякова, изданных в Праге г. Самариным, и некоторых др. произведений современной духовной литературы. СПб.: Типография Департамента уделов, 1870. 109 с.

24. Иванцов-Платонов А. Несколько слов о богословских сочинениях А. С. Хомякова (по поводу пражского издания). М.: Университетская типография, 1869.

25. Линицкий П. Славянофильство и либерализм: Опыт систематического изложения того и другого. Киев, 1882. 266 с.

26. Шапошников Л.Е., Федоров А. А. История русской религиозной философии. М.: Высш. школа, 2006. С. 231.

27. Перечислим след. работы: Новиков С. А. Революционные демократы и славянофилы. Канд. дисс. М., 1973; Хайкин А. Л. Этические воззрения ранних славянофилов и их критика В. Г. Белинским // Вопросы марксистско-ленинской истории и теории этики. Тамбов, 1972; Машинский С. Славянофильство и его истолкователи (некоторые итоги дискуссии) // Вопросы литературы. 1969. №12; Рубинштейн Н. Историческая теория славянофилов и ее классовые корни // Русская историческая литература в классовом освещении / Сб. ст. под ред. М. Н. Покровского. М., 1927; Кулешов В. Славянофильство, как оно есть // Вопросы литературы. 1969. №10; Рябков И. Борьба Белинского против философского идеализма славянофилов. Минск, 1962. См. также анализ этого вопроса у Л. Е. Шапошникова: «А. С. Хомяков: человек и мыслитель». Н. Новгород: Изд-во НГПУ и Нижегородского гуманитарного центра, 2004. С. 4–5.

28. Цимбаев Н. И. Славянофильство. М.: Изд-во МГУ, 1986.

29. Каменский З. А. Философия славянофилов. Иван Киреевский и Алексей Хомяков. СПб.: РХГИ, 2003. 536 с.

30. Карсавин Л. П. А. С. Хомяков // Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994.

31. Зернов Н. Три пророка: Хомяков, Достоевский, Соловьев. М., 1995.

32. Зеньковский В. Русские мыслители и Европа. Париж, 1955.

33. См.: Шапошников Л. Е. Консерватизм, новаторство, модернизм в православной мысли XIX–XX веков. Н. Новгород, 1999. С. 175–195.

34. Здесь следует указать на след. работы: Шапошников Л.Е. А. С. Хомяков: человек и мыслитель. Указ. изд.; Хоружий С. С. Алексей Хомяков и его дело // Хоружий С. С. Опыты из русской духовной традиции. М.: Парад, 2005. Кроме того, в ряде работ рассматривается творчество А. С. Хомякова в рамках затронутых более общих тем. Например: Шапошников Л. Е. Консерватизм,

новаторство и модернизм в православной мысли XIX–XX веков. Указ. изд.; Он же. Философия соборности. СПб., 1996; Он же. Очерки русской историософии XIX–XX веков. Н. Новгород, 2007; Шапошников Л.Е., Федоров А.А. История русской религиозной философии. М., 2006; Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии. СПб., 1995; Шпидлик Томас, свящ. Русская идея: иное видение человека. СПб., 2006.

35. Gratieux A.A. Khomiakov (1804–1860) et le Mouvement slavophile. Vol. 1–2. Paris, 1939; O'Leary P.P., OP. The Triune Church. A Study in the Ecclesiology of A.S. Chomiakov. Freiburg 1982; Suttner E. Offenbarung, Gnade und Kirche bei A.S. Chomiakov. Wurzburg, 1967; Romanides J.S. Orthodox Ecclesiology to Alexis Khomiakov (1804–1860) // The Greek Orthodox Theological Review 2(1956).

36. См., например: Славянофильство и современность: Сборник статей / Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом) Рос. академии наук. СПб.: Наука, 1994 (сборник статей, посвященных вопросам творчества славянофилов); А.С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист: Сб. ст. по материалам Международной научной конференции, состоявшейся 14–17 апреля 2004 г. в Москве, в Литературном институте им. А.М. Горького / Отв. ред. Б.Н. Тарасов. Т. 1–2. М.: Изд-во Языки славянской культуры, 2007, и др.

37. Трепалина Н.Е. Концепция «культурной эволюции» в теории и истории культуры П.Н. Милюкова: Дис.... канд. культуролог. наук. М., 2004. 175 с.

38. Ключевский О.В. Соч. В 8-ми т. Т. VIII. Исследования, рецензии, речи (1890–1905). М., Изд-во социально-экономической литературы, 1959. Гутьяр Н. Новый взгляд на реформы Петра Великого // Исторический вестник 1892. №6. С. 766–779. [А.Н. Пыпин] Новый труд о Петровской реформе // Вестник Европы. 1892. Кн. 8. С. 819–833. Гольцев В.А. Новое исследование о реформе Петра Великого // Вестник Европы. 1892. №4. С. 53–56; и др.

39. Произведение выдержало ряд крупных переизданий. В разные годы отзывы на него писали: [А.Н. Пыпин] // Вестник Европы. 1896, №8. 223 с.; А.А. Кизеветтер // Образование. 1896, №11. С. 98–103; В.А. Мякотин. Курс русской истории П.Н. Милюкова // Русское богатство. 1896, №11. С. 1–20; П.Б. Струве. Очерки по истории русской культуры // Новое слово. 1897, №1. С. 89–94; М.И. Помяловский // Исторический вестник. 1902, №2. С. 688–691.

40. Соловьев В.С. Замечания на лекцию П.Н. Милюкова // Соловьев В.С. Собр. соч. В 12-ти т. Т. VI. СПб.: Изд-во «Просвещение», 1911–1914. С. 423–428.

41. Кизеветтер А.А. // Образование 1897. №7–8. С. 292–295; [А.Н. Пыпин] // Вестник Европы. 1897. №7. С. 400–404.

42. А.П. [Пыпин] // Вестник Европы. 1902. №12. С. 863–864; Богданович А.И. // Мир Божий. 1902. №12. С. 24–29; Сторожев В.Н. // Научное слово. 1903. №2. С. 136–139.

43. См., напр.: Покровский М.Н. Противоречия г-на Милюкова. М., 1922; Предыдущий труд будет переработан в главу его же произведения: Историческая наука и борьба классов. М.; Л., 1933; Лидак О.А. П.Н. Милюков как историк // Русская историческая литература в классовом освещении. Т. 2. М., 1930; Рубинштейн Н.Л. Русская историография. М., 1941.

44. Цамутали А.Н. Борьба направлений в русской историографии в период империализма: Историографические очерки. Л.: Наука, 1986; Шапиро А.Л. Русская историография в период империализма. Л., 1962; Сахаров А.М. Историография истории СССР. Досоветский период. М., 1978.

45. Мельгунов С.П. Гражданская война в освещении П.Н. Милюкова: По поводу «Россия на переломе»: Критико-библиографический очерк. Париж, 1929. 90 с.; Вишняк Е. История и политика в «Истории русской революции» П.Н. Милюкова // Два пути: Февраль и Октябрь. Париж, 1931; Леонтович В.В. История либерализма в России (1762–1914) М.: Русский путь, 1995. 445 с.

46. Карпович М.М. Милюков как историк // Новый журнал. Нью-Йорк, 1943. Кн. 6.; Пушкарев С.Г. Обзор русской истории. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1953.

47. Трибунский П.А., Макушин А.В. Павел Николаевич Милюков: труды и дни: 1859–1904. Рязань, 2001; Дорохов В.И. Исторические взгляды П.Н. Милюкова. Рукопись. М., 2005. 260 с.; Трибунский П.А. П.Н. Милюков как историк русской исторической мысли. Рукопись. Рязань, 2001. 318 с.

48. Мирзоева С.П. Место македонского вопроса в научной и политической деятельности П.Н. Милюкова. Рукопись. Нальчик, 2003. 193 с.

49. Прокуденкова О.В. Методологические основы культурологической концепции П.Н. Милюкова. Рукопись. СПб., 2005. 169 с.; Трепалина Н.Е. Концепция «культурной эволюции» в теории и истории культуры П.Н. Милюкова. Рукопись. М., 2004. 175 с.

50. Гласнова В.П. Научно-педагогические взгляды П.Н. Милюкова на анализ развития российского образования. Рукопись. Н. Новгород, 2006. 172 с.

51. Захаров А.В. Национальная идея в культурологической концепции П.Н. Милюкова. Рукопись. Волгоград, 2005. 142 с.; Руткевич Н.А. Философия истории российского либерализма: П.Б. Струве и П.Н. Милюков. Рукопись. М., 2002. 162 с.

52. Русский либерализм: история, судьбы и перспективы: Материалы Международной научной конференции. М., 1999; П.Н. Милюков, историк

политик, дипломат: Материалы Международной научной конференции. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2001.

53. Следует отметить сборники: Либерализм в России / Отв. ред. В.Ф. Пустарнаков, И.Ф. Худушина. М., ИФРАН, 1996. 451 с.; Российские либералы: кадеты и октябристы. Документация, воспоминания, публицистика. [Сб.] / Сост. Д.Б. Павлов, В.В. Шелохаев. М., Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1996.
54. Игорь Корнильевич Смолич как историк Русской Церкви // История Русской Церкви (1700–1917) / Колл. авт. Кн. 8. Ч. I. М., 1996 С. 6.
55. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х т. Ростов-на-Дону: «Феникс», 1999. Т. 1. С. 158.
56. Габидулина Н. Либерализм в России (историко-философский анализ) // Вестник высшей школы. 1992. № 7–9.
57. Замалеев А.Ф. Курс истории русской философии. М.: Магистр, 1996. С. 189.
58. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Париж, 1955. С. 175.
59. Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М.: Современник, 1989. С. 309.
60. Шапошников Л.Е., Федоров А.А. История русской религиозной философии. Указ. изд. С. 180.
61. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х т. Указ. изд. С. 204.
62. Там же. С. 203–204.
63. Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 37.
64. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М.: Высшая школа, 2005. С. 41.
65. Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Минск: Изд. Белорусского Экзархата, 2006. С. 271.
66. Зеньковский В. прот. История русской философии. В 2-х т. Указ. изд. Т. 2. С. 220.
67. Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. Указ. изд. С. 177.
68. Колюпанов Н.П. Критика философской системы славянофилов // Русское обозрение. 1894. № 9. С. 85.
69. Шапошников Л.Е. А.С. Хомяков: человек и мыслитель. Указ. изд. С. 45–46.
70. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Указ. изд. С. 275.
71. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х т. Указ. изд. Т. 1. С. 217.
72. Флоровский Г. прот. Указ. соч. С. 275

73. Хоружий С. С. Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопросы философии. 1991. №5. С. 34.

74. Хомяков А. С. Соч. В 2-х т. М.: Изд. «Медиум», 1994. Т. 1. С. 188.

75. Хоружий С. С. Указ. соч. С. 97.

76. Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. Указ. изд. С. 136.

77. Там же.

78. Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 6. С. 40.

79. Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. Указ. изд. С. 137.

80. Там же.

81. Флоренский П. А. Около Хомякова // Собр. соч. В 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 295.

82. См.: Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: «Мартис», 1996. С. 96–97.

83. Бердяев Н. А. Цит. соч. С. 102.

84. См.: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Указ. изд. С. 274, 275; Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. Указ. изд. С. 85. По мнению Ю. Самарина, «Хомяков первый взглянул на латинство и протестантство из церкви» (Цит. по: Бердяев Н. А. Указ. соч. С. 85); см. также: В. В. Розанов, П. А. Флоренский об А. С. Хомякове // Флоренский: pro et contra. СПб.: РХГИ, 1996. С. 373.

85. Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. Париж: YMCA-PRESS, 1989. С. 378–379.

86. Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 462.

87. Бердяев Н. А. Цит. соч. С. 145.

88. Цыпин Вл., прот. Константин Петрович Победоносцев // Интернет-журнал Сретенского монастыря. 2007 / http://www.pravoslavie.ru/jurnal/070323091548.

89. Шапошников Л. Е. Философия соборности: Очерки русского самосознания. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1996. С. 50.

90. Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 55.

91. Розанов В.В. П. А. Флоренский об А. С. Хомякове // П. А. Флоренский: pro et contra. Указ. изд. С. 374.

92. Там же. С. 375.

93. Синицина Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998. С. 27.

94. Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 25–26.

95. Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 33.

96. См.: Казаков Н. И. Об одной идеологической формуле николаевской эпохи // Контекст. Сб. ст. М.: Художественная литература, 1989. С. 5–41; Шапошников Л. Е. Очерки... Указ. изд. С. 58.

97. Хоружий С. С. Указ. соч. С. 107–108.

98. Флоровский Г., прот. Указ. соч. С. 276.

99. Хомяков А. С. Работы по богословию. Соч. В 2-х т. Указ. изд. Т. 2. С. 242.

100. Хоружий С. С. Указ. соч. С. 132.

101. Хомяков А.С. Соч. В 2-х т. Указ. изд. Т. 2. С. 88.

102. Хоружий С. С. Указ. соч. С. 151.

103. Булгаков С. Н. Трагедия философии. Соч. В 2-х т. Т. 1. М., 1993. С. 411.

104. Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. Т. 2. Чернигов, 1865. С. 355.

105. Хомяков А. С. Соч. В 2-х т. Т. 2. С. 66.

106. Там же. С. 242.

107. Хоружий С. С. Указ. соч. С. 146.

108. Иустин (Попович), преп. Собрание творений. Т. 3. М.: Паломник, 2006. С. 334.

109. Хомяков А. С. Работы по богословию. Соч. В 2-х т. Указ. изд. Т. 2. С. 87.

110. Лурье В. М. Догматические представления А. С. Хомякова (Очерк становления и развития) // Славянофильство и современность. СПб.: Наука, 1994. С. 170.

111. Лурье В. М. Указ. соч. С. 165.

112. См.: Василий (Кривошеин), архиеп. Экклезиология свт. Василия Великого // Церковь Владыки Василия (Кривошеина) / Сост. диак. Александр Мусин. Н. Новгород: Изд. Братства св. Александра Невского, 2004. С. 236.

113. Линицкий П. Указ. соч. С. 48.

114. Василий (Кривошеин), архиеп. Кафоличность и церковный строй (Замечания к докладу С. С. Верховского) // Церковь Владыки Василия (Кривошеина) / Сост. диак. Александр Мусин. Указ. изд. С. 251.

115. Аксаков И. С. Полн. собр. соч. М., 1886. Т. IV. С. 355.

116. Хомяков А. С. Соч. В 2-х т. Указ. изд. Т. 2. С. 291.

117. Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1900. Т. I. С. 493.

118. Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1904. Т. VII. С. 303.

119. Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1904. Т. VI. С. 484.

120. Лурье В. М. Примечания... С. 436.

121. Хомяков А. С. Соч. В 2-х т. Указ. изд. Т. 2. С. 292.

122. Там же. С. 304.

123. Там же. С. 5.

124. Бердяев Н. Указ. соч. С. 95.

125. Сомин Н.В. А.В. Карташёв о взаимоотношении церкви и государства // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. Материалы 1998 г. М., 1998. С. 159–162.

126. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. М., 1900, Т. 2. С. 26, 35.

127. Гусев Е.К. Государство как ценность в философии славянофилов и В.С. Соловьева // XIV Рождественские православно-философские чтения. Н. Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 2005. С. 348.

128. Достоевский Ф.М. Собр. соч. В 15-ти т. Л.: Наука. Т. 14. С. 489.

129. Исповедание Талмуда, например, по мысли Аксакова, не дает еврею право судить по своей еврейской совести христиан. (См.: Аксаков И.С. Полн. собр. соч. М., 1886. Т. IV. С. 117). Самарин же считает, что такие лица не могут преподавать в школах для детей православного исповедания (См.: Самарин Ю.Ф. Сочинения. М., 1898. Т. IX. С. 305–306).

130. Самарин Ю.Ф. Сочинения. М., 1887. Т. VIII. С. 567.

131. Аксаков И.С. Полн. собр. соч. М., 1886. Т. IV. С. 202.

132. Гиляров-Платонов Н.П. Сборник сочинений. М., 1886. Т. II. С. 75.

133. Суворов Н.С. Учебник церковного права. М., 1913. С. 210–212.

134. Казанский П.Е. Власть Всероссийского Императора / Сост. М.Б. Смолин. М., 1999. С. 154.

135. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 2. С. 35–38.

136. «Когда после крушений и бедствий Русский народ, общим советом, избрал Михаила Романова своим наследственным государем, народ вручил своему избраннику всю власть, какой облечен был сам, во всех ее видах. В силу избрания, Государь стал главой народа в делах церковных, так же, как и в делах гражданского управления; повторяю: главой народа в делах церковных и, в этом смысле, главой местной церкви, но единственно в этом смысле. Народ не передавал и не мог передать своему государю таких прав, каких не имел сам, а едва ли кто-либо предположит, чтобы Русский народ когда-нибудь почитал себя призванным править церковью. Он имел изначала, как все народы, образующие православную церковь, голос в избрании своих епископов, и этот свой голос он мог передать своему представителю. Он имел право, или точнее обязанность, блюсти, чтобы решения его пастырей и их соборов приводились в исполнение; это право он мог доверить своему избраннику и его преемникам. Он имел право отстаивать свою веру против всякого неприязненного или насильственного на нее нападения; это право он также мог передать своему государю. Но народ не имел никакой

власти в вопросах совести, общецерковного благочиния, догматического учения, церковного управления, а потому не мог и передать такой власти своему Царю» (Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 2. С. 36–37).

137. Аксаков И. С. Полн. собр. соч. Указ. изд. Т. IV. С. 77.

138. Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 2. С. 38.

139. Ситников А. В. Православие и демократия. Социокультурный и религиозные факторы демократизации российского общества: Монография. М.: МГИМО-Университет, 2006. С. 124.

140. Там же. С. 156.

141. Успенский Б. А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. С. 25.

142. Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1904. Т. 8. С. 48.

143. Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1904. Т. 7. С. 259.

144. См.: Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 1. С. 400.

145. Аксаков И. С. Полн. собр. соч. Указ. изд. Т. II. С. 436–437.

146. Шавельский Георгий, протопр. Воспоминания последнего протопресвитера Русской армии и флота: В 2-х т. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1954. Т. 2. С. 170.

147. Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 2. С. 378–380.

148. Хомяков А. С. Соч. В 2-х т. Указ. изд. Т. 2. С. 304.

149. Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 1. С. 238; Самарин Ю. Ф. Сочинения. М., 1880. Т. V. С. 231–232; Аксаков И. С. Полн. собр. соч. М., 1886. Т. IV. С. 406–408, 723–734, 948; Т. V. С. 435–437, 439.

150. Аксаков И. С. Полн. собр. соч. Указ. изд. Т. IV. С. 84.

151. Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Указ. изд. Т. 1. С. 39, 280; Аксаков И. С. Полн. собр. соч. Указ. изд. Т. II. С. 280–281.

152. Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Указ. изд. Т. 2. С. 103.

153. Аксаков И. С. Полн. собр. соч. Указ. изд. Т. IV. С. 38.

154. Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Указ. изд. Т. 1. С. 152.

155. Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Указ. изд. Т. 8. С. 188–189.

156. Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Указ. изд. Т. 5. С. 200.

157. Аксаков И. С. Полн. собр. соч. Указ. изд. Т. IV. С. 609–610.

158. Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Указ. изд. Т. 1. С. 42, 149, 289, 339–340.

159. Самарин Ю. Ф. Сочинения. Указ. изд. Т. VIII. С. 451.

160. Шелохаев В. В. Либеральная модель переустройства в России. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1996. С. 4.

161. Жуков В. Н. Либерализм в России. М.: ИФРАН, 1996. Критика и библиография // Вопросы философии. 1998. №5. С. 151.

162. Линицкий П. Указ. соч. С. 203.

163. Там же.

164. См.: Козин Н. Г. Искушение либерализмом // Вопросы философии. 2006. №9. С. 49–50; Ситников А. В. Современное общество, демократия и православие // Церковь и время. 2005. №2. С. 33.

165. Ситников А. В. Современное общество, демократия и православие. Указ. изд. С. 25–27.

166. Цит. по: Иларион (Алфеев), еп. Благословение или проклятие? Традиционные и либеральные ценности в споре между христианством и западной цивилизацией // Церковь и время. 2005. №3. С. 24.

167. Кирилл (Гундяев), митр. Норма веры как норма жизни. Проблемы соотношения между традиционными и либеральными ценностями в выборе личности и общества // Церковь и время. 2000. №2. С. 208. См. также: Иларион (Алфеев), митр. Патриарх Кирилл: жизнь и миросозерцание. М.: Эксмо, 2010. С. 452.

168. Иларион (Алфеев), митр. Патриарх Кирилл: жизнь и миросозерцание. Указ. изд. С. 446.

169. Напр.: Либерализм в России. Сб. ст. / Отв. ред В. Ф. Пустарнаков. М.: ИФ РАН, 1996. С. 28; Осипов И. Д. Философия русского либерализма XIX — начала XX вв. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1996. С. 5.

170. Либерализм в России. Сб. ст. Указ. изд. С. 59.

171. См. напр.: Пивоваров Ю. С. Либерализм в Европе // Политическая наука: либерализм, консерватизм, марксизм: Проблемно-тематический сборник. М.: ИНИОН РАН, 1998. С. 35.

172. Осипов И. Д. Философия русского либерализма XIX — начала XX вв. Указ. изд. С. 5–6.

173. Габидулина Н. Либерализм в России (Историко-философский анализ) // Вестник высшей школы. М., 1992. № 7. С. 71. См. также: Ситников А. В. Православие и модернизация российского общества // Церковь и время. 2006. №1. С. 57.

174. Жуков В. Н. Либерализм в России. Указ. изд. С. 152.

175. Новикова Л., Синеземская И. Идейные истоки русского либерализма // Общественные науки и современность. М., 1993. С. 135. См. также: Валицкий А. Интеллектуальная традиция дореволюционной России / Текст: А. Валицкий; пер. с англ. Т. Ильиной // Общественные науки и современность. 1991. №1; Соболев А.В. О западной историографии русского либерализма к началу 70-х гг. XX в. // Либерализм в России. М., 1996. С. 26.

176. Примаков Е. Мысли вслух. М., Российская газета. 2011. С. 15.

177. От редколлегии. Трагедия кадетской (конституционно-демократической) партии // Протоколы Центрального комитета и заграничных групп конституционно-демократической партии: В 6-ти т. М., 1994. Т. 1. С. 21.

178. Там же. С. 7.

179. Тыркова-Вильямс А. В. Кадетская партия // Российские либералы: кадеты и октябристы: Документы, воспоминания, публицистика. М.: РОССПЭН, 1996. С. 211.

180. Шелохаев В. В. Предисловие // Либеральное движение в России 1902–1905 гг. Сб. авт. / Отв. ред. В. В. Шелохаев М.: РОССПЭН, 2001. С. 6.

181. От редколлегии. Трагедия кадетской (конституционно-демократической) партии... Указ. изд. С. 8.

182. Вандалковская М.Г. П. Н. Милюков, А. А. Кизеветтер: история и политика. М.: Наука, 1992. С. 135.

183. Цит. по: Вандалковская М. Г. Указ. соч. С. 135.

184. Ключевский В. О. Неопубликованные произведения. М.: Наука, 1983. С. 309.

185. Цит. по: Дорохов В. Н. Указ. соч. С. 137.

186. Милюков П. Н. Петр Великий и его реформа // История и историография России. Антология русского зарубежья. Т. III. М.: Русский мир, 2006. С. 174.

187. Цит. по: Вандалковская М. Г. Указ. соч. С. 112.

188. «Едва ли я усвоил себе на Кавказе книгу Данилевского, чтобы опираться на нее, но, при всем моем преклонении перед Контом, мое основное возражение против него совпало с позицией Данилевского, и в последнем издании „Очерков“ я признал это. Я принял прохождение истории через три стадии за доказанное, но — каждой национальной истории, а не истории всего человечества. Другими словами, у меня каждый отдельный национальный организм (я ввел в свою теорию и понятие „организма“) проходил в своем развитии все три стадии» (Милюков П. Н. Воспоминания. М.: Современник, 1990. Т. 1. С. 86).

189. Милюков П. Н. Воспоминания. Т. 1. Указ. изд. С. 90.

190. Там же. С. 158.

191. Протоколы Центрального комитета и заграничных групп конституционно-демократической партии. В 6-ти т. Т. 1. 1905–1911 гг. М., 1994. С. 332.

192. Милюков П. Н. Воспоминания. Т. 1. Указ. изд. С. 67.

193. Там же. С. 66.

194. Там же. С. 67.

195. Там же.

196. Девот, девотка — ханжа, лицемер; так же называется у французов и жертвующий собою под влиянием религиозного чувства; смешение столь противоположных значений в этом слове походит на наше „святоша“, что означает иногда ханжу и лицемера, иногда же — человека, слишком глубоко проникнутого христианскими чувствами. Однако и в последнем смысле звучит насмешка. (См.: Попов. Полный словарь иностранных слов, вошедших в употребление в русском языке. М., 1907).

197. Милюков П. Н. Воспоминания. Т. 1. Указ. изд. С. 83.

198. Там же. С. 57.

199. Там же. С. 79.

200. Цит. по: Думова Н. Г. Предисловие // П. Н. Милюков. Воспоминания. М.: Политиздат, 1998. С. 12.

201. Там же.

202. Филин М. Д. От составителя // П. Н. Милюков. Живой Пушкин (1837–1937) / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. М. Д. Филин. М., 1997. С. 7.

203. Тыркова-Вильямс А. В. Кадетская партия // Российские либералы: кадеты и октябристы: Документы, воспоминания, публицистика. Указ. изд. С. 210.

204. Там же. С. 213.

205. Там же. С. 211.

206. Милюков П. Н. Воспоминания. Т. 1. Указ. изд. С. 393.

207. Тыркова-Вильямс А. В. Цит. соч. С. 211.

208. Вандалковская М. Г. Цит. соч. С. 127.

209. Там же. С. 134.

210. Милюков П. Н. Очерки. Париж, 1937. Ч. I. С. 273.

211. Вандалковская М. Г. Цит. соч. С. 138.

212. Там же. С. 172.

213. Понятие, использованное Рихардом Семоном: запись организмом последствий физиологических изменений, произведенных раздражением — действием в организме.

214. Милюков П. Н. Национальный вопрос: происхождение национальности и национальный вопрос в России. М., 2005. С. 33.

215. Там же. С. 21.

216. Там же. С. 24.

217. Цит. по: Милюков П. Н. Национальный вопрос: происхождение национальности и национальный вопрос в России. Указ. изд. С. 5.

218. Там же. С. 7.
219. Там же. С. 16.
220. Там же.
221. Там же. С. 54.
222. Там же. С. 56.
223. Там же. С. 61.
224. Там же. С. 63.
225. Там же. С. 18.
226. Там же.
227. Там же. С. 114.
228. Там же. С. 115.
229. Там же. С. 43.
230. Там же. С. 25.
231. См.: Долгопольский А. Б. Гипотеза древнейшего родства языков Северной Евразии. М., 1964 (VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук); Иллич-Свитыч В. М. Опыт сравнения ностратических языков. Т. 1. М., 1971; Древнейшие индоевропейско-семитские языковые контакты // Проблемы индоевропейского языкознания. Сборник. М., 1964; Материалы к сравнительному словарю ностратических языков // Этимология. Сборник. М., 1967.
232. Милюков П. Н. Национальный вопрос: происхождение национальности и национальный вопрос в России. Указ. изд. С. 45.
233. Там же. С. 63.
234. Там же.
235. Милюков П. Н. Воспоминания. Указ. изд. Т. 2. С. 70.
236. Милюков П. Н. Разложение славянофильства. Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев // Вопросы философии и психологии. М., 1893. Т. IV, кн. 3 (18). С. 96.
237. Милюков П. Н. Воспоминания. Указ изд. С. 63.
238. «Я был уже запоздалым, так сказать, попорченным „семидесятником“ и вносил в эту строгую политическую догму свое стремление к „целому“, подкрепленное дисциплиной исторической науки. К тому же и моя философская схема исторического процесса (corsi e ricorsi — „Вечный круговорот в истории человеческих обществ“) не умещалась в рамки чистой либеральной догмы».

239. Милюков П. Н. Петр Великий и его реформа // История и историография России. Антология русского зарубежья. Т. III. М.: Русский мир, 2006. С. 172.

240. Милюков П. Н. Воспоминания. Указ. изд. Т. 1. С. 139.

241. Милюков П. Очерки по истории русской культуры. СПб., 1909. Ч. 3. С. 149–150.

242. Там же. С. 163.

243. Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры. М., 1995. Т. 3. С. 166.

244. Хомяков А. С. Полн. собр. соч. В 8-ми т. М., 1900. Т. 1. С. 33.

245. Милюков П. Н. Петр Великий и его реформа (К двухсотлетней годовщине) // История и историография России. Из научно-литературного наследия русского зарубежья. Т. III. М.: Русский мир, 2006. С. 182.

246. Вандалковская М.Г. П. Н. Милюков, А. А. Кизеветтер: история и политика. Указ. изд. С. 148.

247. Милюков П. Н. Петр Великий и его реформа. Указ. изд. С. 182.

248. Там же. С. 186.

249. Там же. С. 183.

250. Милюков П. Очерки по истории русской культуры. СПб., 1909. Ч. 3. С. 144.

251. Там же.

252. Милюков П. Н. Петр Великий и его реформа. Указ. изд. С. 185.

253. Там же. С. 191.

254. Милюков П. Н. Петр I Алексеевич Великий // ЭСБЕ. СПб., 1898. С. 494.

255. Линицкий П. Указ. соч. С. 224.

256. «Свободная церковь в свободном государстве».

257. Протоколы Центрального комитета и заграничных групп конституционно-демократической партии. В 6-ти т. Т. 4. Май 1920 — июнь 1921 гг. Указ. изд. С. 160.

258. Милюков П. Н. Петр I Алексеевич Великий. Указ. изд. С. 249.

259. Протоколы Центрального комитета... Т. 2. 1912–1914 гг. Указ. изд. С. 355.

260. Рожков В., прот. Церковные вопросы в Государственной думе. М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2004. С. 146–147.

261. Стенографические отчеты. Заседания 1–38: с 15 октября по 17 декабря 1910 г. // Государственная дума: третий созыв: сессия четвертая. Ч. I. СПб.: Государственная типография, 1910. С. XV. Стб. 99.

262. Линицкий П. Указ. соч. С. 202.

263. Цыпин Владислав, прот. Государственная дума // Православная энциклопедия. Т XII. М.: Православная энциклопедия, 2006. С. 192.

264. Стенографические отчеты. Заседания 84–119: с 5 марта по 28 апреля 1912 г. // Государственная Дума: третий созыв: сессия пятая. Ч. III. Указ. изд. С. XXII. Стб. 82.

265. Там же. Стб. 83.

266. Цит. по: Рожков Вл., прот. Церковные вопросы в Государственной думе. Указ. изд. С. 235.

267. Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни: Воспоминания. М.: Моск. рабочий; ВПМД, 1994. С. 172.

268. Стенографические отчеты. Заседания 84–119: с 5 марта по 28 апреля 1912 г. // Государственная Дума: третий созыв: сессия пятая. Ч. III. Указ. изд. С. XXII. Стб. 86.

269. Там же. Стб. 87–88.

270. Столыпин П. А. Программа реформ: Документы и материалы: В 2-х т. / Под общ. ред. П. А. Пожигайло. М.: РОССПЭН, 2002. Т. 1. С. 34–35.

271. Стенографические отчеты. Заседания 84–119: с 5 марта по 28 апреля 1912 г. // Государственная Дума: третий созыв: сессия пятая. Ч. III. Указ. изд. С. XXII. Стб. 95.

272. Там же.

273. Там же. Стб. 96.

274. Там же.

275. Там же.

276. Там же. Стб. 97.

277. Там же. Стб. 98.

278. Пушкин С.Н., Шиманская О. К. Проблема изучения русского консерватизма в курсе «История русской философии» // Русская философия. Новые исследования и материалы / Отв. ред. проф. А. Ф. Замалеев. СПб.: С.-Петербургское философское общество, 2001. С. 215.

279. Руткевич А. М. Что такое консерватизм? СПб.: Университетская книга, 1999. С. 98.

280. Чичерин Б. Н. Несколько современных вопросов. М.: Изд-во К. Солдатенкова, 1862. С. 121–122.

281. Бердяев Н. А. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. Берлин: Обелиск, 1923. С. 100.

282. Шахназаров В. Г. Философско-антропологические воззрения К. П. Победоносцева и М. Н. Каткова. Рукопись. Н. Новгород, 2009. С. 30.

283. Мусихин Г. И. Россия в немецком зеркале (Сравнительный анализ германского и российского консерватизма). СПб.: Алетейа, 2002. С. 12.

284. Пушкин С.Н., Шиманская О. К. Проблема изучения русского консерватизма в курсе «История русской философии». Указ. изд. С. 215.

285. Хармаев В. Коммерсантъ. Власть. №33 (687) от 21.08. 2006 // http://www.kommersant.ru/doc/698946

286. Бердяев Н. А. Философия неравенства. Указ. изд. С. 88.

287. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. С. 24.

288. Коваленко О. В. Развитие традиций русского консерватизма в теоретической и практической деятельности К. П. Победоносцева. Рукопись. СПб., 2009. С. 31.

289. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. Указ. изд. С. 24.

290. Коваленко О. В. Цит. соч. С. 31.

291. Зайончковский П. А. Кризис самодержавия на рубеже 1870–1880 гг. М.: Изд-во Московского университета, 1964. С. 476.

292. См. напр.: Карпачев М. Д. Российская империя: стратегии стабилизации и опыты обновления. Воронеж: Изд-во ВГУ, 2004. С. 314–315.

293. Там же. С. 329.

294. Зубов А. Б. Политико-правовые воззрения К. П. Победоносцева и их интерпретация зарубежными исследователями русской мысли // Зубов А. Б. Русская политическая мысль второй половины XIX века. М., 1989. С. 168.

295. Цит. по: Асмус Валентин, прот. Послесловие // Победоносцев К. П. Праздники Господни. М.: Изд-во ПСТБИ, 1995. С. 134.

296. Цит. по: Асмус Валентин, прот. Послесловие. Указ. изд. С. 78.

297. Сюзор Г. П. Ко дню юбилея императорского Училища правоведения (1835–1910). СПб.: Гос. типография, 1910. С. 213.

298. Цит. по: «Пишу я только для вас...»: Письма К. П. Победоносцева к сестрам Тютчевым / Публ., сост., вступ. ст. О. Майоровой // Новый мир. 1994. №3. С. 195.

299. Кони А. Ф. Собр. соч. В 8-ми т. / Под общ. ред. В. Г. Базанова и др. М.: Изд-во Юридическая литература. М., 1967. Т. 7. С. 100.

300. Феоктистов Е. М. За кулисами политики и литературы. 1848–1896. Воспоминания. М.: Новости, 1991. С. 219.

301. Коваленко О. В. Цит. соч. С. 50.

302. Там же. С. 45.

303. Цит. по: Томсинов В.А. Российские правоведы XVIII–XX веков: Очерки жизни и творчества. В 2-х т. М.: Зерцало, 2007. Т. 1. С. 348–415. С. 385.

304. К.П. Победоносцев и его корреспонденты: Письма и записки. М.; Пг., 1923. Т. 1. Ч. 2. С. 485–486.

305. Byrns R.F. Pobedonostsev: His Life and Thought // Robert F. Byrnes. Bloomington. London: Indiana University Press, 1968. P. 44; Тимошина Е.В. Я вижу ясно путь и истину // Победоносцев К.П. Курс гражданского права. Первая часть: Вотчинные права / Под ред. д. ю. н., проф. Суханова Е.А. М.: «Статут», 2002. С. 19.

306. Победоносцев К.П. О реформах в гражданском судопроизводстве // Русский вестник. 1859. Т. 21. Июнь. Кн. 2. С. 546, 547.

307. Гаврюшин Н.К. У истоков русской духовно-академической философии: Святитель Филарет (Дроздов) между Кантом и Фесслером // Вопросы философии. 2003, №2. С. 94.

308. Чернышевский Н.Г. Избранные педагогические сочинения. М.: Педагогика, 1983. С. 24.

309. Ушинский К.Д. Собр. соч. В 11-ти т. М. — Л., 1948–1950. Т. 2. С. 39.

310. Письма Победоносцева к Александру III. В 2-х т. М.: Новая Москва, 1926. Т. 2. Приложение. С. 87.

311. Там же.

312. Победоносцев К.П.Ученье и учитель. М.: Синодальная типография, 1903. С. 30.

313. Там же. С. 24.

314. Зеньковский В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1993. С. 159–160.

315. Линицкий П. Цит. соч. С. 252.

316. Там же. С. 30.

317. Розанов В.В. Собр. соч. Апокалипсис нашего времени / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2000. С. 8.

318. Победоносцев К. П.Ученье и учитель. Указ. изд. С. 10.

319. Там же. С. 8.

320. Пушкарев С.Г. Россия в XIX веке (1801–1914). Нью-Йорк: Издательство им. Чехова, 1956. С. 254.

321. Победоносцев К.П. Вечная память. Воспоминания о почивших. М.: Синодальная типография, 1896. С. 107.

322. Там же.

323. Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2002. С. 82.

324. Цит. по: Глубоковский Н. Н. Цит. соч. С. 82–83.

325. Победоносцев К. П. Вечная память... Указ. изд. С. 108.

326. Победоносцев К. П. Исторические исследования и статьи. СПб., 1876. С. 147.

327. Там же. С. 176.

328. Там же.

329. Иоанн (Экономцев), иером. Национально-религиозный идеал и идея империи в петровскую эпоху (К анализу церковной реформы Петра I) // Вестник РХД. Париж — Нью-Йорк — Москва. № 158 (I). 1990. С. 6.

330. Там же.

331. Победоносцев К. П. Исторические исследования и статьи. Указ. изд. С. 146.

332. Там же. С. 145–146.

333. Там же. С. 183.

334. К. П. Победоносцев в 1881 году: Письма к Е. Ф. Тютчевой // Река времен: Кн. истории и культуры / Публ. А. Ю. Полунова. Кн. 1. М., 1995. С. 181.

335. Победоносцев К. П. Вечная память... Указ. изд. С. 65.

336. Там же. С. 67.

337. Цыпин Владислав, прот. Константин Петрович Победоносцев // Интернет журнал Сретенского монастыря. 2007. / http://www.pravoslavie.ru/jurnal/070323091548

338. Победоносцев К. П. Вечная память... Указ. изд. С. 64

339. Там же. С. 66.

340. Там же. С. 46.

341. Там же. С. 53.

342. Там же. С. 45.

343. Там же. С. 51.

344. Там же. С. 68.

345. К. П. Победоносцев в 1881 году: Письма к Е. Ф. Тютчевой... Указ. изд. С. 185.

346. Там же.

347. Победоносцев К. П. Новое христианство без Христа // К. П. Победоносцев: pro et contra. Антология. СПб., 1996.

348. Победоносцев К. П. Церковь // К. П. Победоносцев: pro et contra. Антология. Указ. изд. С. 220.
349. Победоносцев К. П. Церковь и государство // К. П. Победоносцев: pro et contra. Антология. Указ. изд.
350. Там же.
351. Цит. по: Победоносцев, Константин Петрович // Христианство. М.: Изд. БРЭ, 1995. Т. 2. С. 354.
352. Там же.
353. Победоносцев К. П. Духовная жизнь // К. П. Победоносцев: pro et contra. Антология. Указ. изд. С. 196–197.
354. Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Минск, 2006. С. 403.
355. Победоносцев К. П. Церковь. Указ. изд. С. 205.
356. Там же. С. 218.
357. Цит. по: Победоносцев, Константин Петрович // Христианство. М.: Изд. БРЭ, 1995. Т. 2. С. 354.
358. Победоносцев К. П. Московский сборник / Предисл. А. Д. Степанова, послесл. Ю. Е. Кондакова, коммент. А. И. Пешкова. СПб.: Русская симфония, 2009. С. 30.
359. Там же.
360. Победоносцев К. П. Церковь и государство. Указ. изд. С. 86.
361. Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Указ. изд. С. 405.
362. Победоносцев К. П. Церковь. Указ. изд. С. 216.
363. Победоносцев К. П. Церковь и государство. Указ. изд. С. 85.
364. Победоносцев К. П. Великая ложь нашего времени / Сост. С. А. Ростунова. М.: Русская книга, 1993. 639 с.
365. Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Указ. изд. С. 404.
366. См., напр.: Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Указ. изд. С. 402–416.
367. Победоносцев К. П. Великая ложь нашего времени. Указ. изд. С. 624–632.
368. Смолич И. К. История Русской Церкви: 1700–1917 гг. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1996. Кн. 8. Ч. I. С. 231.
369. Литвак Б. Г. Русское православие в XIX веке // Русское православие: Вехи истории. М.: Изд. политической литературы, 1989. С. 357.
370. «Я сознавал всегда, что просвещение народа в единении с Церковью, начатое в 1884 г. исключительно благодаря Вам и Вами усиленно поддерживавшееся

до последнего дня Вашей службы, есть дело великое, святое, вечное, тем более возвышающее Вашу заслугу Церкви, престолу и отечеству, что в этом деле Вы были нравственно одиноки. Вы не были продолжателем административной рутины, как желают представить Ваши жалкие бездарные критики...Вы не были, однако, сухим фанатиком государственной идеи: Вы были человеком сердца доброго и снисходительного» (Цит. по: Смолич И. К. История Русской Церкви: 1700–1917 гг. Указ. изд. С. 232).

371. См.: Меркулов В.И. К. П. Победоносцев: «реакционер» и консерватор // Русский Дом. М., 2007. № 3. С. 26–27.

372. Миронов Б. Н. Благосостояние населения и революции в имперской России: XVIII — начало XX вв. М.: Новый хронограф, 2010. С. 662.

373. Победоносцев К. П. Московский сборник... Указ. изд. С. 30.

Список источников и использованной литературы

Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское Библейское общество, 1995.

2. К. П. Победоносцев. Великая ложь нашего времени / Сост. С. А. Ростунова. М.: Русская книга, 1993. 639 с.

3. К. П. Победоносцев и его корреспонденты: Письма и записки. М.; Пг., 1923. Т. 1. 1147 с.

4. К. П. Победоносцев в 1881 году: Письма к Е. Ф. Тютчевой / Публ. А. Ю. Полунова // Река времен: Кн. истории и культуры. Кн. 1. М., 1995. С. 178–189.

5. Милюков П. Н. Воспоминания: (1959–1917). В 2-х т. М.: Современник, 1990. Т. 2. 446 с.

6. Милюков П. Н. Национальный вопрос: происхождение национальности и национальный вопрос в России. М.: ГПИБ России, 2005. 160 с.

7. Милюков П. Очерки по истории русской культуры. СПб., 1909. Ч. 3. 442 с.

8. Милюков П. Н. Петр I Алексеевич Великий // ЭСБЕ. СПб., 1898. С. 487–495.

9. Милюков П. Н. Петр Великий и его реформа // История и историография России. Антология русского зарубежья. Т. III. М.: Русский мир, 2006. 560 с.

10. Милюков П. Н. Разложение славянофильства. Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев // Вопросы философии и психологии. М., 1893. Т. IV. Кн. 3 (18). С. 46–96.

11. Письма Победоносцева к Александру III. В 2-х т. Т. 2. М.: Новая Москва, 1926. 382 с.

12. Победоносцев К. П. Ученье и учитель. М.: Синодальная типография, 1903. 62 с.

13. Победоносцев К. П. Вечная память. Воспоминания о почивших. М.: Синодальная типография, 1896. 114 с.

14. Победоносцев К. П. Духовная жизнь // К. П. Победоносцев: pro et contra. Антология. / Вступ. ст., сост. и примеч. С. Л. Фирсова. СПб.: Изд-во РХГИ, 1996. 575 с.

15. Победоносцев К. П. Исторические исследования и статьи. СПб.: Типогр. Министерства путей сообщения, 1876. 352 с.

16. Победоносцев К. П. Московский сборник / Предисл. А. Д. Степанова, послесл. Ю. Е. Кондакова, коммент. А. И. Пешкова. СПб.: Русская симфония, 2009. 312 с.

17. Победоносцев К. П. Новое христианство без Христа // К. П. Победоносцев: pro et contra. Антология. СПб.: Изд-во РХГИ, 1996. 575 с.

18. Победоносцев К.П. О реформах в гражданском судопроизводстве // Русский вестник. 1859. Т. 21. Июнь. Кн. 2. С. 541–581.

19. Победоносцев К. П. Церковь // К. П. Победоносцев: pro et contra. Антология. СПб.: Изд-во РХГИ, 1996. 575 с.

20. Победоносцев К. П. Церковь и государство // К. П. Победоносцев: pro et contra. Антология. СПб.: Изд-во РХГИ, 1996. 575 с.

21. Протоколы Центрального комитета и заграничных групп конституционно-демократической партии. В 6-ти т. Т. 1 Протоколы Центрального комитета и заграничных групп конституционно-демократической партии. 1905–1911 гг. М.: Прогресс-Академия, 1994. 528 с.

22. Протоколы Центрального комитета и заграничных групп конституционно-демократической партии. В 6-ти т. Т. 2 Протоколы Центрального комитета и заграничных групп конституционно-демократической партии. 1912–1914 гг. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. 520 с.

23. Протоколы Центрального комитета и заграничных групп конституционно-демократической партии. В 6-ти т. Т. 4. Протоколы заграничных групп конституционно-демократической партии. Май 1920 г. — июнь

1921 г. М.: Прогресс-Академия, «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1996. 544 с.

24. Стенографические отчеты. Заседания 84–119: (с 5 марта по 28 апреля 1912 г.) // Государственная Дума: третий созыв: сессия пятая. Ч. III. СПб.: Государственная типография, 1912. XXII с., 3726 стб.

25. Стенографические отчеты. Заседания 1–38: (с 15 октября по 17 декабря 1910 г.) / Государственная дума: третий созыв: сессия четвертая. Ч. I. СПб.: Государственная типография, 1910 [2]. XV с., 3368 стб.

26. Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. М.: Университетская типография, 1900. Т. I. 417 с.

27. Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. М.: Университетская типография, 1900. Т. II. 492 с.

28. Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. М.: Университетская типография, 1900. Т. V. 614 с.

29. Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. М.: Тип. И. Н. Кушнерев и Ко, 1904. Т. VI. 532 с.

30. Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. М.: Тип. И. Н. Кушнерев и Ко, 1904, Т. VII. 531 с.

31. Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. М.: Тип. И. Н. Кушнерев и Ко, 1906 Т. VIII. 543 с.

32. Хомяков А. С. Сочинения. В 2-х т. Т. 1. М.: Медиум, 1994. 590 с.

33. Хомяков А. С. Сочинения. В 2-х т. Т. 2. М.: Медиум, 1994. 478 с.

Литература

34. А. С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист: Сб. ст. по материалам Международной научной конференции, состоявшейся 14–17 апреля 2004 г. в Москве, в Литературном институте им. А. М. Горького / Отв. ред. Б. Н. Тарасов. М.: Изд-во Языки славянской культуры, 2007. Т. 1. 728 с.

35. А. С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист: Сб. ст. по материалам Международной научной конференции, состоявшейся 14–17 апреля 2004 г. в Москве, в Литературном институте им. А. М. Горького / Отв. ред. Б. Н. Тарасов. М.: Изд-во Языки славянской культуры, 2007. Т. 2. 568 с.

36. Айвазов И. Г. Православная церковь и высшие государственные учреждения в России. М.: Печ. А. И. Снегиревой, 1912. 42 с.

37. Аксаков И. С. Полное собрание сочинений: Государственный и Земский вопрос: Статьи о некоторых исторических событиях. М.: Типография М. Г. Волчанинова, 1887. Т. V. 675 с.

38. Аксаков И. С. Полное собрание сочинений: Общественные вопросы по церковным делам: Свобода слова: Судебный вопрос: Общественное воспитание. М.: Типография М. Г. Волчанинова, 1886. Т. IV. 770 с.

39. Аксаков И. С. Полное собрание сочинений: Славянофильство и западничество. М.: Типография М. Г. Волчанинова, 1886. Т. II. 850 с.

40. Асмус Валентин, прот. Послесловие // Победоносцев К. П. Праздники Господни. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского богословского института, 1995.

41. Бабкин М. А. Духовенство Русской православной церкви и свержение монархии (начало XX в. — конец 1917 г.). М.: Изд. Государственной публичной исторической библиотеки России, 2007. 532 с.

42. Бабкин М. А. Свержение монархии в России в 1917 г. и Православная Церковь: Дис.... канд. ист. наук. М., 2003. 220 с.

43. Барсов Н. И. Новый метод в богословии: По поводу богословских сочинений Хомякова, изданных в Праге г. Самариным и некоторых др. произведений современной духовной литературы. СПб.: Типография Департамента уделов, 1870. 109 с.

44. Бердников И.С. К вопросу о государственном положении религии. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1881. IV. 566 с.

45. Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. М.: Высшая школа, 2005. 239 с.

46. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. 224 с.

47. Бердяев Н. А. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. Берлин: Обелиск, 1923. 246 с.

48. Булгаков С. Н. Сочинения: В 2-х т. М.: Наука, 1993. Т. 1: Философия хозяйства: Трагедия философии. 606 с.

49. Булгаков С. Н. Трагедия философии // Булгаков С. Н. Сочинения. В 2-х т. М.: Наука, 1993. Т. 1.

50. Бычков С. С. Русская Церковь и императорская власть. Очерки по истории Православной Российской Церкви (1700–1917). М.: Русское рекламное издательство, 1998. Т. 1. 320 с.

51. Валицкий А. Интеллектуальная традиция дореволюционной России / Пер. с англ. Т. Ильиной // Общественные науки и современность. М., 1991. №1. С. 145–159.

52. Вандалковская М.Г. П. Н. Милюков, А. А. Кизеветтер: история и политика. М.: Наука, 1992. 285 с.

53. Василий (Кривошеин), архиеп. Кафоличность и церковный строй (Замечания к докладу С. С. Верховского) // Церковь Владыки Василия

(Кривошеина) / Сост. диак. Александр Мусин. Н. Новгород: Изд. Братства св. Александра Невского, 2004. С. 246–257.

54. Василий (Кривошеин), архиеп. Экклезиология свт. Василия Великого // Церковь Владыки Василия (Кривошеина) / Сост. диак. Александр Мусин. Н. Новгород: Изд. Братства св. Александра Невского, 2004. С. 220–245.

55. Вероисповедная политика Российского государства: Учебное пособие / Отв. ред. М. О. Шахов. М.: Изд-во РГАС, 2003. 207 с.

56. Верховской П. В. Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент: К вопросу об отношении Церкви и государства в России: Исследование в области русского церковного права. Ростов-на-Дону, 1916. Т. 1.

57. Верховской П. В. Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент: К вопросу об отношении Церкви и государства в России: Исследование в области русского церковного права. Ростов-на-Дону, 1916. Т. 2: Материалы. 411 с.

58. Вишняк Е. История и политика в «Истории русской революции» П. Н. Милюкова // Два пути: (Февраль и Октябрь). Париж, 1931.

59. Владимир (Сабодан), митр. Экклезиология в отечественном богословии. Киев, 1997. 510 с.

60. Владимиров Л.Е. А. С. Хомяков и его этико-социальное учение. М., 1904. 234 с.

61. Габидулина Н. Либерализм в России (Историко-философский анализ) // Вестник высшей школы. М., 1992. №7–9. С. 71–76.

62. Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011. 672 с.

63. Гаврюшин Н.К. У истоков русской духовно-академической философии: святитель Филарет (Дроздов) между Кантом и Фесслером // Вопросы философии. М., 2003. № 2. С. 131–139.

64. Гиляров-Платонов Н. П. Сборник сочинений. В 2-х т. М., 1886. Т. II.

65. Гласнова В. П. Научно-педагогические взгляды П. Н. Милюкова на анализ развития российского образования: Дис.... канд. пед. наук. Н. Новгород, 2006. 172 с.

66. Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2002. 192 с.

67. Гольцев В. А. Новое исследование о реформе Петра Великого // Вестник Европы. 1892. №4. С. 53–56.

68. Горский А. В. Замечания на богословские сочинения А. С. Хомякова // Богословский вестник, 1900. №11.

69. Гусев Е. К. Государство как ценность в философии славянофилов и В. С. Соловьева // XIV Рождественские православно-философские чтения. Н. Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 2005. С. 342–350.

70. Гутьяр Н. Новый взгляд на реформы Петра Великого // Исторический вестник. 1892. №6. С. 766–779.

71. Джораева С. В. Государственно-церковные отношения в России (Опыт философско-исторического анализа): Дис.... канд. филос. наук. М., 1997. 139 с.

72. Долгопольский А. Б. Гипотеза древнейшего родства языков Северной Евразии // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. М., 1964.

73. Дорохов В. И. Исторические взгляды П. Н. Милюкова. Рукопись. М., 2005. 260 с.

74. Достоевский Ф.М. Собрание сочинений. В 15-ти т. Л.: «Наука», 1995. Т. 14. 515 с.

75. Думова Н. Г. Предисловие // П. Н. Милюков: Воспоминания. М.: Политиздат, 1998. С. 3–20.

76. Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни: Воспоминания. М.: Моск. рабочий; ВПМД, 1994. 621 с.

77. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996. 220 с.

78. Жуков В. Н. Либерализм в России. М.: ИФРАН, 1996: Критика и библиография // Вопросы философии. М.: Наука, 1998, №5. С. 151–155.

79. Завитневич В.З. А. С. Хомяков. Т. I. Кн. 1–2. Киев, 1902.

80. Завитневич В. З. Система философско-богословского мировоззрения Хомякова. Т. II. Киев, 1913.

81. Зайончковский П. А. Кризис самодержавия на рубеже 1870–1880 гг. М.: Изд-во Московского университета, 1964. 517 с.

82. Замалеев А. Ф. Курс истории русской философии. М.: Магистр, 1996. 352 с.

83. Замалеев А. Ф. Лекции по истории русской философии. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995. 338 с.

84. Захаров А. В. Национальная идея в культурологической концепции П. Н. Милюкова: Дис.... канд. филос. наук. Волгоград, 2005. 142 с.

85. Зеньковский В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1993. 224 с.

86. Зеньковский В. В. История русской философии. В 2-х т. Ростов-на-Дону, 1999. Т. 2. 544 с.

87. Зеньковский В. В. История русской философии: В 2-х т. Ростов-на-Дону, 1999. Т. 1. 544 с.

88. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. Париж, 1955. 175 с.

89. Зернов Н. Три пророка: Хомяков, Достоевский, Соловьев. М.: Моск. рабочий, 1995. 368 с.

90. Зимин А. Церковь и государство. СПб., 1907.

91. Зубов А. Б. Политико-правовые воззрения К. П. Победоносцева и их интерпретация зарубежными исследователями русской мысли // Русская политическая мысль второй половины XIX века: Сб. обзоров ИНИОН РАН. М., 1989. С. 158–208.

92. Зырянов П. Н. Православная церковь в борьбе с революцией 1905–1907 гг. М.: Наука, 1984. 224 с.

93. Иванцов-Платонов А. Несколько слов о богословских сочинениях А. С. Хомякова (по поводу пражского издания). М.: Университетская типография, 1869.

94. Игорь Корнильевич Смолич как историк Русской Церкви // История Русской Церкви (1700–1917). М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. Кн. 8. Ч. I. 800 с.

95. Иларион (Алфеев), еп. Благословение или проклятие? Традиционные и либеральные ценности в споре между христианством и западной цивилизацией // Церковь и время. М., 2005. № 3 (32). С. 11–50.

96. Иларион (Алфеев), митр. Патриарх Кирилл: жизнь и миросозерцание. М.: Эксмо, 2010. 560 с.

97. Иллич-Свитыч В. М. Опыт сравнения ностратических языков. М.: Наука, 1971. Т. 1. 412 с.

98. Иллич-Свитыч В. М. Древнейшие индоевропейско-семитские языковые контакты // Проблемы индоевропейского языкознания. М., 1964. С. 3–12.

99. Иллич-Свитыч В. М. Материалы к сравнительному словарю // Этимология. М., 1967. С. 321–373.

100. Иоанн (Экономцев), иером. Национально-религиозный идеал и идея империи в петровскую эпоху (К анализу церковной реформы Петра I) // Вестник РХД. Париж — Нью-Йорк — Москва, 1990. № 158 (I). С. 5–35.

101. Иустин (Попович), преп. Собрание творений. В 4-х т. М.: Паломник, 2006. Т. 3. 608 с.

102. Казаков Н. И. Об одной идеологической формуле николаевской эпохи // Контекст: Сб. ст. М.: Художественная литература, 1989. С. 5–41.

103. Казанский П. Е. Власть Всероссийского Императора / Сост., вступ. ст. и примеч. М. Б. Смолина. М.: Москва, 1999. 507 с.

104. Казанский П. С. Воспоминания П. С. Казанского об А. В. Горском // Богословский вестник. 1900. Т. III. №11. С. 544–560.

105. Каменский З. А. Философия славянофилов: Иван Киреевский и Алексей Хомяков. СПб.: РХГИ, 2003. 536 с.

106. Карпачев М. Д. Российская империя: стратегии стабилизации и опыты обновления. Воронеж: Изд-во ВГУ, 2004. 472 с.

107. Карпович М. М. Милюков как историк // Новый журнал. Нью-Йорк, 1943. Кн. 6. С. 14–18.

108. Карсавин Л.П. А. С. Хомяков // Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб.: Алетейа, 1994. 534 с.

109. Кирилл (Гундяев), митр. Норма веры как норма жизни. Проблема соотношения между традиционными и либеральными ценностями в выборе личности и общества // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия. Материалы богословской конференции Русской Православной Церкви 7–9 февраля 2000 г. М., 2000.

110. Кирилл (Гундяев), митр. Норма веры как норма жизни. Проблема соотношения между традиционными и либеральными ценностями в выборе личности и общества // Церковь и время. М., 2000. № 2 (11).

111. Ключевский В. О. Неопубликованные произведения. М.: Наука, 1983. 415 с.

112. Ключевский О. В. Сочинения. В 8-ми т. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1959. Т. VIII: Исследования, рецензии, речи (1890–1905). 490 с.

113. Коваленко О. В. Развитие традиций русского консерватизма в теоретической и практической деятельности К. П. Победоносцева: Дис. ... канд. полит. наук. СПб., 2009. 194 с.

114. Козин Н. Г. Искушение либерализмом // Вопросы философии. М.: Наука, 2006. № 9. С. 47–67.

115. Колюпанов Н. П. Критика философской системы славянофилов // Русское обозрение. 1894. №9.

116. Кони А. Ф. Собрание сочинений. В 8-ми т. / Под общ. ред. В. Г. Базанова и др. М.: Изд-во Юридическая литература, 1967. Т. 7. 567 с.

117. Консерватизм // Большая актуальная политическая энциклопедия / Под общ. ред. А. Белякова и О. Матвейчева. М.: Эксмо, 2009. С. 137–139.

118. Кузнецов Н. Д. Церковь, народ и государство в России. М., 1918.

119. Кулешов В. Славянофильство, как оно есть // Вопросы литературы. 1969. №10. С. 131–144.

120. Лебедев М. Взаимное отношение Церкви и государства по воззрениям славянофилов: Опыт оправдания системы отделения Церкви от государства. Казань: Центральная типография, 1907. 572 с.

121. Леонтович В. В. История либерализма в России (1762–1914). М.: Русский путь, 1995. 445 с.

122. Либерализм // Большая актуальная политическая энциклопедия / Под общ. ред. А. Белякова и О. Матвейчева. М.: Эксмо, 2009. С. 164–167.

123. Либерализм в России / Отв. ред. В. Ф. Пустарнаков, И. Ф. Худушина. М.: ИФРАН, 1996. 451 с.

124. Лидак О.А. П. Н. Милюков как историк // Русская историческая литература в классовом освещении: Сб. статей / Под ред. М. Н. Покровского. М., 1930. Т. 2.

125. Литвак Б. Г. Русское православие в XIX веке // Русское православие: вехи истории. М.: Изд. политической литературы, 1989. С. 309–379.

126. Логинов А. В. Власть и вера: Государство и религиозные институты в истории и современности. М.: Большая российская энциклопедия, 2005. 496 с.

127. Лурье В. М. Догматические представления А. С. Хомякова: Очерк становления и развития // Славянофильство и современность: Сб.ст. СПб.: Наука, 1994. С. 158–177.

128. Машинский С. Славянофильство и его истолкователи: некоторые итоги дискуссии // Вопросы литературы. 1969. №12. С. 102–140.

129. Мельгунов С. П. Гражданская война в освещении П. Н. Милюкова: По поводу «Россия на переломе»: Критико-библиографический очерк. Париж, 1929. 90 с.

130. Меркулов В.И. К. П. Победоносцев: «реакционер» и консерватор // Русский Дом. 2007. № 3. С. 26–27.

131. Мирзоева С. П. Место македонского вопроса в научной и политической деятельности П. Н. Милюкова: Дис.... канд. ист. наук. Нальчик, 2003. 193 с.

132. Миронов Б. Н. Благосостояние населения и революции в имперской России: XVIII — начало XX века. М.: Новый хронограф, 2010. 912 с.

133. Митрофанов Георгий, прот. История Русской Православной Церкви: 1700–1917 гг. СПб.: Сатис, 2002. 443 с.

134. Митрофанов Георгий, прот. Христианства нет без Церкви, но есть ли Церковь без монархии? // Исторический вестник. 2000. №7 (11). С. 44–52.

135. Мусихин Г. И. Россия в немецком зеркале: Сравнительный анализ германского и российского консерватизма. СПб.: Алетейа, 2002. 256 с.

136. Мякотин В. А. Курс русской истории П. Н. Милюкова // Русское богатство. 1896. №11. С. 1–20.

137. Неоконсерватизм // Большая актуальная политическая энциклопедия / Под общ. ред. А. Белякова и О. Матвейчева. М.: Эксмо, 2009. С. 205–207.

138. Нечаева М. Ю. Церковь в модернизирующемся обществе России XVIII — начале XX века // Уральский исторический вестник. Екатеринбург, 2000. № 5–6. С. 260–285.

139. Никольский Н. М. История Русской церкви. М.: Политиздат, 1985. 448 с.

140. Новиков С. А. Революционные демократы и славянофилы: Дис. ... канд. филос. наук. М., 1973.

141. Новикова Л., Синеземская И. Идейные истоки русского либерализма // Общественные науки и современность. М., 1993. С. 124–135.

142. Образцова М. Н. Государственно-церковные отношения в модернизационном процессе в России начала XX века: Дис.... канд. ист. наук. М., 2003. 215 с.

143. Осипов И. Д. Философия русского либерализма XIX — начала XX вв. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1996. 192 с.

144. От редколлегии. Трагедия кадетской (конституционно-демократической) партии // Протоколы Центрального комитета и заграничных групп конституционно-демократической партии. В 6-ти т. М.: Прогресс-Академия, 1994. Т. 1.

145. П. Н. Милюков, историк политик, дипломат: Материалы Международной научной конференции. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2001. 560 с.

146. Пивоваров Ю. С. Либерализм в Европе // Политическая наука: либерализм, консерватизм, марксизм: Проблемно-тематический сборник. М.: ИНИОН РАН, 1998.

147. «...Пишу я только для вас...»: Письма К. П. Победоносцева к сестрам Тютчевым / Публ., сост., вступ. ст. О. Майоровой // Новый мир. 1994. №3. С. 195–223.

148. Победоносцев, Константин Петрович // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3-х т. М.: Изд-во БРЭ, 1995. Т. 2.

149. Покровский М. Н. Историческая наука и борьба классов. Т. 1–2. М.; Л.: Изд-во Соцэкгиз, 1933.

150. Покровский М. Н. Противоречия г-на Милюкова. М., 1922.

151. Примаков Евгений. Мысли вслух. М.: Российская газета, 2011. 207 с.

152. Прокуденкова О. В. Методологические основы культурологической концепции П. Н. Милюкова. Дис.... канд. культуролог. наук. СПб., 2005. 169 с.

153. Пушкарев С. Г. Россия в XIX веке (1801–1914 гг). Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956. 509 с.

154. Пушкарев С. Г. Обзор русской истории. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1953. 491 с.

155. Пушкин С.Н., Шиманская О. К. Проблема изучения русского консерватизма в курсе «История русской философии» // Русская философия. Новые исследования и материалы. Проблемы методологии и методики: Сб. ст. / Под ред. А. Ф. Замалеева. СПб.: Летний сад, 2001. С. 215–221.

156. [Пыпин А.Н.] Новый труд о Петровской реформе // Вестник Европы. 1892. Кн. 8. С. 819–833.

157. Рожков В., прот. Церковные вопросы в Государственной думе. М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2004. 560 с.

158. Розанов В.В. П. А. Флоренский о А. С. Хомякове // Флоренский: Pro et contra. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 1996. С. 363–367.

159. Розанов В. В. Собрание сочинений. В 30-ти т. / Под общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 2000. Т. 12: Апокалипсис нашего времени. 429 с.

160. Российские либералы: кадеты и октябристы: Документация, воспоминания, публицистика: Сб. ст. / Сост. Д. Б. Павлов, В. В. Шелохаев. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1996. 304 с.

161. Рубинштейн Н. Историческая теория славянофилов и ее классовые корни // Русская историческая литература в классовом освещении / Под ред. М. Н. Покровского. М., 1927. Т. 1. С. 52–118.

162. Рубинштейн Н. Л. Русская историография. М.: Госполитиздат, 1941. 642 с.

163. Рункевич С. Г. История русской церкви под управлением Святейшего Синода. В 2-х т. СПб.: Типография А. П. Лопухина, 1900–1901.

164. Русский либерализм: Исторические судьбы и перспективы: Материалы Международной конференции, Москва, 27–29 мая 1998 г. / Редкол.: Шелохаев В.В. (отв. ред.) и др. М.: РОССПЭН, 1999. 567 с.

165. Руткевич А. М. Что такое консерватизм? СПб.: Университетская книга, 1999. 224 с.

166. Руткевич Н. А. Философия истории российского либерализма: П. Б. Струве и П. Н. Милюков: Сравнительный анализ: Дис.... канд. филос. наук. М., 2002. 162 с.

167. Рыбкин Г. Православие на службе самодержавия в России. М., 1930.

168. Рябков И. Борьба Белинского против философского идеализма славянофилов. Минск: Изд-во Министерства образования БССР, 1962. 44 с.

169. Самарин Ю. Ф. Сочинения. М.: Типография А. И. Мамонтова, 1890. Т. 8: Окраины России. 650 с.

170. Самарин Ю. Ф. Сочинения. М.: Типография А.И. Мамонтова, 1898. Т. 9: Окраины России. 485 с.

171. Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 5: Стефан Яворский и Феофан Прокопович. М.: Типография А. И. Мамонтова. 1880. 557 с.

172. Сахаров А. М. Историография истории СССР: Досоветский период. М.: Изд-во Высш. шк., 1978. 259 с.

173. Семашко А. Г. Русская Православная Церковь в государственном механизме Российской империи XIX века: историко-правовой аспект: Дис.... канд. юрид. наук. М., 2007. 217 с.

174. Синицина Н. В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998. 245 с.

175. Ситников А. В. Православие и демократия. Социокультурный и религиозный факторы демократизации российского общества: Монография. М.: МГИМО-Университет, 2006. 236 с.

176. Ситников А. В. Православие и модернизация российского общества // Церковь и время. 2006. №1. С. 41–66.

177. Ситников А. В. Современное общество, демократия и православие // Церковь и время. 2005. №2. С. 19–42.

178. Славянофильство и современность: Сб. ст. СПб.: Наука, 1994. 259 с.

179. Смолич И. К. История Русской Церкви: 1700–1917 гг. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1996. Кн. 8. Ч. I. 800 с.

180. Соболев А.В. О западной историографии русского либерализма к началу 70-х гг. XX в. // Либерализм в России. М., 1996.

181. Соловьев В. С. Собр. соч. В 12-ти т. СПб.: Изд-во «Просвещение», 1911–1914. Т. VI: Замечания на лекцию П. Н. Милюкова. С. 423–428.

182. Сомин Н.В. А. В. Карташёв о взаимоотношении церкви и государства // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. Материалы 1998 г. М., 1998. С. 159–162.

183. Сретенский П. Критический анализ главнейших учений об отношениях между церковью и государством. М., 1873.

184. Столыпин П. А. Программа реформ: Документы и материалы: В 2-х т. / Под общ. ред. П. А. Пожигайло. М.: РОССПЭН, 2002. Т. 1. 763 с.

185. Струве П. Б. Очерки по истории русской культуры // Новое слово. 1897. №1. С. 89–94.

186. Суворов Н. С. Учебник церковного права. М.: А. А. Карцев, 1913. 535 с.

187. Сюзор Г. П. Ко дню юбилея императорского Училища правоведения: 1835–1910. СПб.: Гос. тип., 1910. 335 с.

188. Тимошина Е.В. Я вижу ясно путь и истину // Победоносцев К. П. Курс гражданского права / Под ред. докт. юрид. наук, проф. Е. А. Суханова. М.: Статут, 2002. Первая часть: Вотчинные права. С. 7–49.

189. Томсинов В. А. Российские правоведы XVIII–XX веков: Очерки жизни и творчества. В 2-х т. М.: Зерцало, 2007. Т. 1. XII. 660 с.

190. Трепалина Н. Е. Концепция «культурной эволюции» в теории и истории культуры П. Н. Милюкова: Дис.... канд. культуролог. наук. М., 2004. 175 с.

191. Трибунский П.А. П. Н. Милюков как историк русской исторической мысли: Дис.... канд. ист. наук. Рязань, 2001. 318 с.

192. Трибунский П.А., Макушин А. В. Павел Николаевич Милюков: труды и дни: 1859–1904. Рязань, 2001. 439 с.

193. Троицкий П. С. Церковь и государство в России. М., 1909.

194. Тыркова-Вильямс А. В. Кадетская партия // Российские либералы: кадеты и октябристы: Документы, воспоминания, публицистика / Сост.: Д. Б. Павлов, В. В. Шелохаев. М.: РОССПЭН, 1996. С. 196–213.

195. Успенский Б. А. Царь и патриарх: харизма власти в России: Византийская модель и ее русское переосмысление. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. 680 с.

196. Ушинский К. Д. Собрание сочинений. В 11-ти т. М.; Л.: Изд-во Акад. пед. наук РСФСР, 1948. Т. 2.: Педагогические статьи 1857–1861 гг.

197. Федоров В. А. Русская Православная Церковь и государство: Синодальный период: 1700–1917 гг. М.: Русская панорама, 2003. 480 с.

198. Федотова И. А. Богословское наследие А. С. Хомякова в оценках русских православных богословов конца XIX — начала XX вв. // Духовное наследие А.С.Хомякова: теология, философия, этика: Юбилейный сборник. Тула, 2003. С. 275–291.

199. Феоктистов Е. М. За кулисами политики и литературы: 1848–1896: Воспоминания. М.: Новости, 1991. 459 с.

200. Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. В 2-х т. Чернигов: Типогр. Ильинского монастыря, 1865. Т. 2. 542 с.

201. Филин М. Д. От составителя // П. Н. Милюков. Живой Пушкин (1837–1937) / Сост. авт. вступ. ст. и коммент. М. Д. Филин. М.: Эллис лак, 1997. 413 с.

202. Фирсов С. Л. Русская Церковь накануне перемен: конец 1980-х — 1918 гг. М.: Духовная библиотека, 2002. 624 с.

203. Флоренский П. А. Около Хомякова // Собрание сочинений. В 4-х т. М.: Мысль, 1996. Т. 2.

204. Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Минск: Изд. Белорусского Экзархата, 2006. 608 с.

205. Хайкин А. Л. Этические воззрения ранних славянофилов и их критика В. Г. Белинским // Вопросы марксистско-ленинской истории и теории этики. Тамбов, 1972.

206. Хамраев В. Консерватизм — это осторожное и опасливое отношение к прогрессу [Электрон. ресурс] / Коммерсантъ Власть. №33 (687) от 21.08. 2006. http://www.kommersant.ru/doc/698946. 21.08.2006.

207. Хоружий С. С. Опыты из русской духовной традиции. М.: Изд. дом «Парад», 2005. 448 с.

208. Хоружий С. С. Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 26–58.

209. Цамутали А. Н. Борьба направлений в русской историографии в период империализма: историографические очерки. Л.: Наука, 1986. 336 с.

210. Цимбаев Н. И. Славянофильство: Из истории русской общественно-политической мысли XIX века. М.: Изд-во Московского университета, 1986. 269 с.

211. Цыпин Владислав, прот. Государственная дума // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2006. Т XII. С. 191–197.

212. Цыпин Владислав, прот. Константин Петрович Победоносцев [Электрон. ресурс] // Интернет журнал Сретенского монастыря. 2007 г. / http://www.pravoslavie.ru/jurnal/07032309154 8. 27.03.2007.

213. Цыпин Владислав, прот. Русская Православная Церковь в синодальную эпоху: 1700–1917 гг. // Православная энциклопедия: Русская Православная Церковь. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000. С. 109–133.

214. Чаадаев П. Я. Статьи и письма / Сост., вступ. ст. и коммент. Б. Н. Тарасова. 2-е изд., доп. М.: Современник, 1989. 621 с.

215. Чернышевский Н. Г. Избранные педагогические сочинения. М.: Педагогика, 1983. 335 с.

216. Чичерин Б. Н. Несколько современных вопросов. М.: Изд-во К. Солдатенкова, 1862. 265 с.

217. Шавельский Георгий, протопр. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. В 2-х т. Нью-Йорк: Изд. им. Чехова, 1954. Т. 2. 412 с.

218. Шапиро А. Л. Русская историография в период империализма. Л.: Изд. ЛГУ, 1962.

219. Шапошников Е. Л. Государственно-церковные отношения в России в XX — начале XXI века (историко-правовой и общетеоретический анализ). Дис.... канд. юрид. наук. Н. Новгород, 2007. 179 с.

220. Шапошников Л.Е. А. С. Хомяков: человек и мыслитель. Н. Новгород: Изд-во НГПУ и Нижегородского гуманитарного центра, 2004. 180 с.

221. Шапошников Л. Е. Консерватизм, новаторство, модернизм в православной мысли XIX–XX веков. Н. Новгород: Изд. НГПУ, 1999. 278 с.

222. Шапошников Л. Е. Очерки русской историософии XIX–XX веков. Н. Новгород: Изд. НГПУ, 2007. 241 с.

223. Шапошников Л. Е. Философия соборности: Очерки русского самосознания. СПб.: Изд. С.-Петербургского университета, 1996. 200 с.

224. Шапошников Л.Е., Федоров А. А. История русской религиозной философии. М.: Высшая школа, 2006. 447 с.

225. Шахназаров В. Г. Философско-антропологические воззрения К. П. Победоносцева и М. Н. Каткова. Дис.... канд. филос. наук. Н. Новгород, 2009. 181 с.

226. Шелохаев В. В. Либеральная модель переустройства в России. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1996. 280 с.

227. Шелохаев В. В. Предисловие // Либеральное движение в России 1902–1905 гг.: Сб. авт. / Отв. ред. В. В. Шелохаев. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2001. 648 с.

228. Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж: YMCA-PRESS, 1964.

229. Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. Париж: YMCA-PRESS, 1989. 389 с.

230. Шпидлик, о. Томаш. Русская идея: иное видение человека. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2006. 464 с.

231. Byrns R.F. Pobedonostsev: His Life and Thought. Bloomington. London: Indiana University Press, 1968.

III

Раздел

Дипломные, курсовые, семестровые сочинения и рефераты студентов Нижегородской духовной семинарии

Н. А. Мишин,
студент 5 курса заочного отделения Нижегородской духовной семинарии

Философия истории А. С. Хомякова

Введение

Наследие А. С. Хомякова довольно обширно, его собрание сочинений составляет восемь томов. Но если говорить о его философской составляющей, то это, в основном, статьи и записки, чаще всего собранные воедино уже исследователями и редакторами. Так, «Семирамида» — главный источник информации об историософских воззрениях Хомякова — посмертное собрание отрывков и заметок, найденных в его бумагах и объединенных издателями и исследователями, прежде всего А. Ф. Гильфердингом (а в XX веке — Б. Ф. Егоровым). Говорить о системе взглядов А. С. Хомякова вообще крайне сложно: он не был кабинетным ученым, это был мыслитель с порывистой натурой и с самыми разнообразными интересами. Когда читаешь его произведения,

ощущения выстроенности не возникает почти никогда. В. Зеньковский пишет: «Живые беседы целиком захватывали Хомякова, но писать он был не очень охоч. В особенности пострадали при этом его философские взгляды, которые он излагал лишь *a propos*. Наиболее систематичны его статьи, написанные уже в последние годы его жизни, — но сам Хомяков не привел в законченную систему свои взгляды. Была какая-то хаотичность в самой его целостности» (1, стр. 183). И далее: «Некоторая вялость философского темперамента была, очевидно, присуща Хомякову, и потому он так нуждался во внешнем возбуждении, чтобы сесть за писание философских статей» (1, стр. 187). Прот. Г. Флоровский, называя Хомякова систематиком славянофильского учения, признает: «Отделанной системы нет и у Хомякова. И он писал фрагментарно, всегда по случаю, крупными мазками» (2, стр. 267). И тем не менее, есть в его творчестве та россыпь оригинальных мыслей, те глубокие интуиции, та высота обобщений, которые не только позволяют подавляющему большинству ученых признать его огромную роль в истории русской мысли, но и заставляют возвращаться вновь и вновь к им поставленным проблемам.

Личность А. С. Хомякова и факторы, оказавшие влияние на формирование его мировоззрения

Хомякова практически единодушно признают главной фигурой, вождем одного из самых мощных идеологических течений русской мысли. Конечно, при этом колоссальное значение имеет личность философа, взятая в ее историческом окружении. Рожденный в аристократической семье, он долго в ней оставался — ситуация вполне обычная для этой социальной среды и этого времени. Семейные приоритеты и традиции нередко оказывают огромное естественное влияние на личность ребенка. Хомяковы были настоящие русские помещики (свою официальную родословную они вели со времен царствования Ивана Третьего), со всеми характерными для этого сословия чертами. Они много жили в деревне,

а значит, так или иначе, наблюдали народный быт. Болезненность и раздраженность городской интеллектуальной прослойки, часто продуцировавшей едкую критику и даже критиканство, были чужды положительному мировоззрению хомяковского круга. Более того, семью Хомяковых отличала атмосфера взаимной любви и уважения. Мать мыслителя, урожденная Киреевская, была женщиной очень набожной. По ощущениям его самого и многих мемуаристов, маленький Алексей с сестрой и братом с младенчества чувствовали присутствие христианской любви в своем доме. Это впоследствии отразится на его творчестве. Не случайно Н. П. Гиляров-Платонов писал: «Если б спросили меня, как вкратце выразить воззрения Хомякова, я бы отвечал одним словом: любовь. Любовь — это действительно первое и последнее слово, к которому сводились все его убеждения. В любви Хомяков признавал не только высшее начало деятельности в практическом смысле, но и высшее начало знания, единственное твердое обеспечение истины» (3, стр. 279–280). Интересно, что в среде российского дворянства в эту эпоху следование православному жизненному укладу было совсем не характерно: скорее, это считалось чудачеством. Младший сын в семье Хомяковых, Алексей родился в 1804 году, он современник Онегина и «старший товарищ» Аркадия Кирсанова, а много ли мы видим в русской литературе этого времени по-христиански живущих дворян? Да и много ли их было в реальности? А Хомяков ведь жил воцерковленно всю жизнь: ежедневно молился, соблюдал все посты, регулярно посещал храм. Не делал он исключений из этого образа жизни ни во время университетской молодости, ни в военном походе, ни в семейной жизни, ни в общественной деятельности. Даже его откровенные недоброжелатели не отрицали этой черты характера писателя. Очевидно, заложенные с детства предпочтения при сильном характере человека остаются с ним на всю жизнь. Возможно, именно эта с детства прочувствованная и любовно взращенная «христианоцентричность» придала специфическую окраску воззрениям Хомякова. Весьма примечательным кажется и тот факт, что никто из биографов не упоминает о возрастных кризисах этого человека,

ни поведенческих, ни мировоззренческих. Был, конечно, юношеский побег из дома для освобождения Греции, были переживания из-за смерти детей, но метаний, смены парадигм не было. «Хомяков родился на свет Божий религиозно готовым, церковным, твердым, и через всю свою жизнь он пронес свою веру и свою верность. <...> В нем не произошло никакого переворота, никакого изменения и никакой измены. <...> В нем не было религиозной тревоги, религиозной тоски, религиозного алкания» (4, стр. 60). Флоровский соглашается с Бердяевым: «Создается впечатление, что Хомяков „родился“, а не „стал“. <...> То верно, по-видимому, что Хомяков не проходил через сомнения и кризис, что он сохранил нетронутой изначальную верность» (2, стр. 267). И причиной этой цельности натуры Хомякова (Флоренский о нём: «весь цельный и гордый своею цельностью» — 5, стр. 280) была именно жизнь по православной вере. Конечно, Самарин преувеличил, назвав его «учителем церкви» (Флоренский, например, находил много противоречий в его богословских воззрениях), но глубина и сила личной веры не обязательно исключает ошибки в теологуменах. Итак, православная вера и следование ей на практике составляют основу миросозерцания Хомякова.

Вторым обстоятельством, о котором следует сказать в связи с анализом взглядов родоначальника славянофильства, является его несомненная широкая эрудированность. Как сказано выше, образование его в основном совершалось дома, но носило оно отнюдь не «митрофанушкин» характер. К моменту поступления в Московский университет Алексей знал многие современные европейские языки (Кошелев называет французский, английский, итальянский). Чичерин с иронией описывает, как Хомяков быстро читал Гегеля, нас же в данном случае интересует, что он владел немецким, главным языком философского дискурса той эпохи. С латыни он переводил уже в ранней юности, как и с греческого. Очевидно, что при огромной скудости переводной литературы на русском, знание языков было необходимым ключом к освоению достижений мировой науки, к коммуникации с ученым миром того времени. Человек, в активе которого несколько иностранных языков,

кроме прочего, должен обладать прекрасной памятью, этот феномен часто упоминается в работах психологов. Память Хомякова поражала современников, причем вне зависимости от их личного отношения к нему или их идеологических предпочтений. Кроме того, Хомяков был вольнослушателем математического факультета Московского университета, который он окончил в 1822 году. В общем, можно констатировать, что Хомяков получил достойное образование.

Какие интеллектуальные силы оказали влияние на мыслителя? Книжные интересы А. С. Хомякова были очень широки. В сфере богословия центральное место занимала святоотеческая литература, с которой он был отлично знаком. И хотя Флоровский выделяет повышенное внимание Алексея Степановича к творениям и самой личности блаженного Августина (2, стр. 207), большинство исследователей считают, что нет оснований говорить об особом влиянии кого-то конкретного из святых отцов. Сходство с позицией известного в то время немецкого богослова Мелера вовсе не обязательно, подобно Вл. С. Соловьеву (25, т. IV, стр. 223), оценивать как заимствование. Помимо этого, не подвергается сомнению и отличная осведомленность Хомякова в области церковной истории. Говоря о коннотациях в философских воззрениях мыслителя, обычно указывают на Шеллинга (натурфилософия и трансцендентализм) и Якоби. Нельзя полностью согласиться с Бердяевым, который прямо называет Хомякова «единственным человеком своей эпохи, не подвергшимся всеобщему увлечению философией Гегеля» (4, стр. 60). Критика гносеологии Гегеля занимала важное место в творчестве Хомякова. Продолжая мысль Флоровского, можно и сегодня заметить, что вопрос об источниках как богословских, так и философских идей главы русских славянофилов до сих пор не освещен с достаточной полнотой. Для целей данной работы важно подчеркнуть, что, помимо традиций немецкой классической школы, «философия истории Хомякова выросла в атмосфере мирового романтического духа начала 19-го века» (4, стр. 146), и она есть плоть от плоти романтической традиции. «Но то, что действительно сближает „Семирамиду“ Хомякова с „Философией истории“ Гегеля,

с историософскими трудами Ф. Шлегеля, Ф. Шеллинга, Ф. Баадера, Адама Мюллера и т. д., — это ее романтические истоки, ее полное соответствие эпохе романтизма» (22, стр. 178–179). Справедливой также кажется мысль Флоровского об идеологическом созвучии настроений Хомякова с современными ему французскими «светскими богословами» (Шатобрианом, Де Местром и др), «ревнующими о возрождении и укреплении церковности» (2, стр. 270), и с северогерманскими и прусскими романтиками-консерваторами. Описывая исторические источники, знакомые Хомякову и используемые им, мы вынужденно вступаем на путь догадок, ведь упоминать конкретные имена и труды Алексей Степанович не любил. Так что укажем лишь на общий всплеск интереса к Востоку, случившийся с конца XVIII века, когда в 1771 году А. Анкетиль-Дюперон издает Зенд-Авесту. Кроме трудов Анкетиль-Дюперона, можно предположить о знакомстве Хомякова с работами А. де Саси и Э. Бюрнуфа. Наверняка пользовался он и трудами своего современника, весьма близкого ему идеологически, М. П. Погодина, который в своих лекциях 1832 года обосновывал особый исторический путь России.

Наконец, нельзя не упомянуть о социально-бытовом контексте жизни корифея русских славянофилов. Хомяков не просто был настоящим русским барином, он вполне гордился этим своим статусом, он любил этот статус. Мало того, что Хомяков отлично знал своих предков за предшествующие пару веков, что он унаследовал и воспринял с радостью старинные семейные предания, он вполне чувствовал, что «его земельные богатства переданы ему народной сходкой, что он был избран народом, что народ поручил ему владеть землей. И он отрицал абсолютное право собственности, как оно обычно констатируется юристами. Всю жизнь свою он думал, что земля принадлежит народу и что владельцу лишь поручают владеть землей для общего народного блага. Вместе с тем выработалось у него особенное отношение к народу, особенное доверие к коллективной народной жизни, к решениям народной сходки. Он чувствовал свою кровную связь с народом и кровную связь с предками» (4, стр. 32).

Есть свидетельства, что «на практике», будучи владельцем многих крупных населенных имений, Хомяков резко расходился с собственными теоретическими взглядами. При всем своем отвращении к «мерзостям рабства законного» сам он не только не освободил своих крестьян, но приобретал еще новые заселенные имения и ограничивался лишь тем, что переводил своих крепостных на оброк на основании добровольного с ними соглашения; при этом условия этого «добровольного» соглашения были таковы, что, по словам историка русского крестьянства В. И. Семевского, «положение крестьян Хомякова было значительно хуже, чем у большинства более крупных местных помещиков...» (23, стр. 618). Оставляя в стороне оценку объективности подобных сведений, скажем лишь, что отдельные практические поступки не могут быть расценены как серьезное основание для выводов о мировоззрении любого мыслителя, и у Хомякова могло найтись множество конкретных резонов для такого способа ведения хозяйства. Видимо, поэтому многие его творческие темы связаны с традиционным помещичьим бытом — агрономия, охота, коневодство, собаководство... Многое в исторических и историософских взглядах тоже идет отсюда. Хомяков — русский барин, а не интеллигент-разночинец, он живет в достатке, у него чудесная семья, он любит свое Богучарово, смотрит вокруг с приятием, оттого и на историю своего Отечества он взирает не мрачно-критикански, а воодушевленно, позитивно. Он не закрывает глаза ни на ужасы далекого прошлого России, ни на трагедии недавних времен, он не идеализирует николаевскую империю, но никогда не доходит до отвержения, никогда не сползает в глумление, тем более не пылает «праведной ненавистью» к Родине. Для завзятого спорщика, «бретера диалектики» ненависть неприемлема, его стезя — вера, а подлинное религиозное чувство с ненавистью несовместимо.

Общая характеристика философских воззрений Хомякова

Взгляды Хомякова на философию истории невозможно понять только из исследования его личности, в отрыве от его мировоззрения в целом, от общего характера раннего славянофильства. Однако, говоря о славянофильстве, мы вступаем на очень тонкий лед, полагая в краткой характеристике уложить явление весьма объемное, неоднородное и даже противоречивое. Ограничимся лишь самыми необходимыми для целей данной работы замечаниями.

Славянофильство видится нам как общественное идеологическое движение, которое разрабатывало многостороннюю апологию православной веры в современных условиях и эмансипацию славянской нации в сравнении с интеллектуальной, политической, культурной и бытовой агрессией Западной (не славянской и не православной) Европы. Это попытка замечательных русских умов XIX века воплотить в последовательную систему взглядов грибоедовское «премудрое незнанье иноземцев», дерзновенный вызов на идеологическую дуэль всех западников, от Гегеля до «французика из Бордо». Ранние славянофилы — в большой мере бунтари и отнюдь не консерваторы, потому что они защищают те ценности, которых современное им общество не имело, они призывают выработать эти не существующие еще ценности, а основу для этого видят в православии и признании коренных достоинств славянского типа. Оттого их третирует цензура, оттого их заставляют брить бороды, оттого они сами атакуют крепостничество и другие государственные институты. «...Россия, увлеченная бурным движением диких веков и соблазном западной науки, давно живет жизнью чуждою и несогласною с ее настоящим характером. Она утратила свое мирное братолюбие в раздорах удельных, свое устройство гражданское в возрастающей силе князей и особенно великокняжеских престолов, демократический лад в борьбе с аристократической Польшею, свой семейный быт и самостоятельную, хотя и ограниченную, образованность в развитии мыслей,

чувств и учреждений, перенесенных с почвы германской и латинской. Наконец, при всем вещественном могуществе и наружном блеске, она представлялась глазам наблюдателя глубоко, вполне, без возврата искаженною. Пришло ей время узнать себя, и отовсюду, нежданно-негаданно пробиваются ростки старых корней, которые считались погибшими, и народная жизнь является со всеми признаками личности самобытной» (6, стр. 116).

В философском аспекте раннее славянофильство есть реакция на односторонность построений крайнего рационализма, пронизавшего весь корпус наук, которые мы сейчас назвали бы гуманитарными. Об этом сказано очень много, но нам важно то, что отправной точкой философской рефлексии Хомякова был тезис о ключевой роли Церкви в бытии, познании, культуре. Критикуя ограниченность рассудочного познания как не обнимающего действительности познаваемого, Хомяков добавляет как необходимое то, что в немецкой классической философии иногда неопределенно обозначалось словосочетанием «непосредственное знание». Он решает прямо назвать это верой. При этом в его интерпретации это не просто вера в реальность мира вещей и реальность адекватного познавательного прорыва к этому миру, Хомяков трактует веру гораздо глубже. Вот как выглядит его гносеологическая диалектика: «Разум жив восприятием явления в вере и, отрешаясь, самовоздействует на себя в рассудке; разум отражает жизнь познаваемого в жизни веры, а логику его законов — в диалектике рассудка». «...Я назвал верою ту способность разума, которая воспринимает действительные (реальные) данные, передаваемые ею на разбор и сознание рассудка. В этой только области данные еще носят в себе полноту своего характера и признаки своего начала. В этой области, предшествующей логическому сознанию и наполненной сознанием жизненным, не нуждающимся в доказательствах и доводах, сознает человек, что принадлежит его умственному миру и что миру внешнему» (7, стр. 459).

Эта мысль лежит в основе критики Хомяковым гегелевской гносеологии как самого яркого проявления классического рационалистического

мышления. Вера, дающая разуму положительную познавательную силу, решительно отметает строго рассудочный априоризм немецких классиков или французских сенсуалистов, втискивающих живой Божий мир в отвлеченные схемы. Это, конечно, во многом романтическая нота, весьма понятная для авторов этой эпохи, но романтизм Хомякова ярко окрашен религиозным чувством. И мысль эта о роли веры в процессе познания не казалась бы такой важной и интересной, если бы не ее развитие. Вводя понятие «веры», Хомяков перекидывает мост от трагически ограниченного рассудка к прорывающемуся к реальности познаваемого разуму: «...Для постижения разумной целости сущего, для понимания его истинной и живой действительности, для ощущения до-предметного движения всесущей мысли, наконец, для восприятия всего того, что, раз принятое, определяется сознанием воли, как я, но не от меня, необходим разум, согласный с законами всего разумно-сущего не только в отношении к диалектическому рассудку, но и в отношении ко всем живым и нравственным силам духа» (8, стр. 281). То есть мир познаваем благодаря зрячему через веру разуму (не только рассудку), который устроен по образу и подобию Разума высшего, вселенского. Хомяков доводит эту мысль до логичного заключения: «Поэтому все глубочайшие истины мысли, вся высшая правда вольного стремления доступны только разуму, внутри себя устроенному в полном нравственном согласии с всесущим разумом, и ему одному открыты невидимые тайны вещей Божеских и человеческих» (8, стр. 282). И не стесняется автор указать на святоотеческий источник своих построений, и высший закон волящего разума он смело называет законом любви, потому что это и высший закон Разума Вышнего. Индивидуальное сознание, в отличие от соборного, в принципе ограничено в познавательной активности: «Недоступная для отдельного мышления, истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью» (8, стр. 283). Иначе говоря, вне Церкви нет истины, ибо она и есть тот соборный разум, гармонизированный с Божественным Разумом, даже рожденный им, и действующий на основе совершеннейшего закона любви. Вот что позволяет Бердяеву сказать:

«Все своеобразие Хомякова в том, что он утверждает соборную, то есть церковную гносеологию» (4, стр. 127). Ему вторит Зеньковский: «Первая основная особенность философского творчества Хомякова состоит в том, что он исходил из церковного сознания при построении философской системы. <...> Хомяков в подлинном смысле „христианский философ“, ибо он исходил из христианства» (1, стр. 187).

Итак, в философском мировосприятии Хомякова нам важно выделить его религиозноцентричный характер, признание веры основой гносеологического процесса, отрицание априоризма в пользу синтетических методов, заметное влияние романтизма.

Историософия «Семирамиды»

Теперь перейдем к анализу главного текста А. С. Хомякова по философии истории и попытаемся воссоздать авторскую логику и определить сущность его построений.

Стоит еще раз напомнить, что «Семирамида» («Исследование истины исторических идей») представляет собой корпус собранных после смерти писателя записок, объединенных философско-исторической и собственно исторической темой. Это не авторское систематическое изложение воззрений на исторический процесс, но по возможности отстроенный логически и сгруппированный сборник заметок, набросков, отрывков, найденных в архиве Хомякова. При этом надо отдать должное исследователям его творчества и прежде всего А. Ф. Гильфердингу — получилось довольно стройное произведение. Конечно, при этом обычная для Хомякова, скажем, несистемность, его постоянные отвлечения не исчезли, а потому постараемся следовать логике «Семирамиды» и вслед за автором будем отвлекаться на комментарии по мере их возникновения.

В. А. Кошелев датирует работу над первой (собственно историософской) частью «Семирамиды» периодом с 1837-го по 1842-й год, в любом

случае после публикации «Философических писем» П.Я. Чаадаева, полемика с которым и подтолкнула вождя славянофилов к разработке историософской проблематики. Из многочисленных источников, которыми пользовался автор, нам известны положительно только два: сохранились его конспекты работ В. Робертсона и Ф.К. Шлоссера. Об остальных говорить очень затруднительно, ведь Хомяков всё цитировал по памяти и почти никогда не утруждал себя ссылками.

Начинает Хомяков с того, что устанавливает деление «географической науки (принявшей человека за главный предмет) на три раздела: по племенам, по государствам и по верам» (6, стр. 22). Это сближение истории и географии весьма любопытно. Для автора очень важна привязка человека к среде обитания, природный контекст жизни народов. Далее нам станет ясно, почему «гуманитарная» география так интересует автора.

Из трех принципов классификации наименее интересным великому славянофилу представляется второй. Только разделение человечества по государствам было характерно для исторической, или гуманитарно-географической науки до середины XIX века, да и оно одно не могло стать основанием для системы «землеописания», образуя «нелепую смесь географии физической и политической» (6, стр. 29). Ущербность подобной классификации проявляется в ее недолговечности и условности (границы государств часто и произвольно меняются) и неуниверсальности (как уложить в эту теорию существование империй, понимаемых как единый государственный организм?). Гораздо более основательной кажется классификация по племенному признаку. К этому относится весьма любопытное замечание: «Деление по условным границам обществ изменяется беспрестанно, и деление по верам исчезнет совершенно; деление по племенам, вероятно, останется навек» (6, стр. 23). Возникающее недоумение — а как собственно исчезнет конфессиональное разделение? — автор разъясняет чуть ниже: «Придет время, когда человечество, мужая разумом и образованностью, признает одни начала высшей истины» (6, стр. 31), и эта истина для Хомякова — конечно, православие, свет

которого в будущем просветит весь род человеческий. А пока «формы религии до некоторой степени соответствуют разделению племен» (6, стр. 31). Но почему, если «влияние племени на развитие и направление умственных способностей народов несомненно и точно так же важно, как влияние организма каждого отдельного человека на его духовную жизнь» (6, стр. 23), снятие религиозных различий должно исчезнуть вопреки вечному историческому существованию разделения племенного? К этому вопросу нам еще обязательно придется вернуться, а сейчас заметим еще, что Хомяков часто резок и категоричен в характеристике рас, наций, народностей. Пиши он свои заметки сейчас, ему бы не избежать самых тяжких обвинений в расизме, колониализме, национализме и прочей неполиткорректности. Взгляните на некоторые его пассажи. «...Племя белое превосходит все другие во всех отношениях. <...> В его руках судьба человечества; в его мыслях вся прелесть искусства, все богатство науки» (6, стр. 24). «До сих пор есть прозябающие племена, для которых не наступило время самопознания, люди, которые поутру не помнят вчерашнего дня, а к вечеру уже забывают минувшее утро. В них нет еще возможности самобытной истории, и смешно предположить, что они когда-нибудь вспомнят то, о чем теперь уже забыли. К счастью, мало остается таких племен на земном шаре, и эти населения должны в скором времени или погибнуть, или перейти на высшую степень развития. Достойно замечания, что они все принадлежат черной, красной или оливковой семье, и все живут в южном полушарии...» (6, стр. 35). Эти три не помнящие своей истории расы он далее называет просто «жалкими выродками человечества». При этом нескрываемое предпочтение белой расы не было, конечно, оригинальной чертой нашего писателя, подобного рода представление в большей или меньшей степени было характерно для всей европейской исторической литературы до начала XX века.

Самым современным и глубоким классификационным принципом Хомяков полагает всё же деление по вероисповеданиям. Почему именно так? Дело в том, что предмет исторического исследования видится

автору «Семирамиды» в общечеловеческом масштабе. «Не дела лиц, не судьба народов, но общее дело, судьба, жизнь всего человечества составляют истинный предмет истории. <...> Тут уж имена делаются случайностями, и только духовный смысл общих движений и проявлений получает истинную важность. Говоря практически, мы скажем, что в истории мы ищем самого начала рода человеческого, в надежде найти ясное слово о его первоначальном братстве и общем источнике. Тайная мысль религиозная управляет трудом и ведет его далее» (6, стр. 39). При изучении именно духовный смысл развития человечества, вещественные проявления этого развития представляются в ином свете. А что может лучше всего содержать в себе информацию об идеальных движениях народной души? Конечно, не государственное устройство, не внешняя или экономическая политика, не дворцы или иные материальные памятники, а то, как народ видит мир горний, его религиозные воззрения. «Вера... есть совершеннейший плод народного образования, крайний и высший предел его развития. Ложная или истинная, она в себе заключает весь мир помыслов и чувств человеческих. Поэтому все понятия, все страсти, вся жизнь получают от нее особенный характер, поэтому и они, в свою очередь, напечатлевают на ней неизгладимые следы свои» (6, стр. 138). То есть религия является для народов мира, по мысли Хомякова, средоточием их культуры как таковой, ее «ДНК» со всем набором генетической информации. Отсюда и вывод, что «первый и главный предмет, на который должно обратиться внимание исторического критика, есть народная вера» (6, стр. 118). Надо расшифровать геном, содержащийся в вероисповедании, и прочесть прошлые и грядущие судьбы человеческого рода. Задачу Алексей Степанович ставит предельно серьезную и вполне в соответствии с высоким званием мыслителя религиозного. Заметим также, что объектом собственно исторического исследования он видит именно общие судьбы разных народов, его интересует не частное, а общее, тогда как специфическая задача историка — «определить особенности существования общества в конкретный период времени, в конкретных обстоятельствах и в конкретном месте». (9, стр. 29). С самого начала мы

видим постановку в «Семирамиде» иной, более универсальной цели, состоящей в поиске универсальных закономерностей жизни человеческого духа. Это уже, скорее, проблематика философии истории. «Хомяков ставил своей задачей собственно не историю, а схему, которая охватывала бы жизнь всех племен земного шара и рассматривала бы исторический процесс с точки зрения внутренних сил, его обуславливающих, главным образом — религии» (24, стр. 544).

Предшественники Хомякова в области «исторической критики» «писали историю по одной аналогии» (6, стр. 34), то есть описывали политическую жизнь народов по единой схеме, не видя и не докапываясь до смысла исторического бытия той или иной цивилизации. Хомякову не близок ни эмпирический подход, ни абстрактный дискурс, потому что веру нельзя описать ни совокупностью фактов и событий, ни системой отвлеченных рассудочных понятий и категорий. Ему кажется ограниченной и, следовательно, ложной и позитивистская историческая школа, и гегельянская. «...История уже не есть простая летопись; но она также и не отвлеченное созерцание внутренней жизни личной, проявленной во внешности племен и народов. Духовный характер сохраняется вполне, но вещественность получает новую важность» (6, стр. 40). Хомяков не отвергает традиционных методов исторического исследования, но, видя их ограниченность для решения своей великой задачи, он решается их дополнить.

Прежде всего, раз предметом объявлена судьба всего человечества, исследовать надо весь населенный земной шар. А тут очень важную роль будут играть географические данные, без которых понять прошлое и настоящее разных народов практически невозможно. Выдающийся русский географ С. П. Аржанов составлял «фигуру географии» из фигурок «поверхности, климата, воды, растительного и животного мира, человека» (10, стр. 11). Все это очень сильно влияет на жизнь народа, накладывает видимый отпечаток на весь его облик. История должна интегрировать географическое измерение, а значит, и некоторые методы географии могут пригодиться историку. И Хомяков заимствует для своего исследования

географический принцип ретроспективной реконструкции: «Никто еще, кажется, не попал на весьма простую мысль приложить к истории человечества ход геологический. Вглядитесь в наслоение племен, в их разрывы, в их вкрапление друг в друге, скопление или органическое сращение, и, вероятно, вы разрешите большую часть исторических загадок» (6, стр. 33). То есть по анализу современной нам реальности можно очень многое сказать о реальности древней, так же, как геологи судят по содержанию и форме сегодняшних пластов о географическом облике местности в далеком прошлом. «Возвратный ход, то есть от современного к старому, от старого к древнему, не может создать истории; но он, и он один, может служить ее поверкою» (6, стр. 33). Хомяков настойчиво расширяет исследовательскую доказательную базу за счет современности, он тщательно подчеркивает недостаточность древних источников, не только письменных, но и всех прочих материальных, для воссоздания давно минувших событий.

Вторым методологическим добавлением является в «Семирамиде» легитимизация «поэтического инстинкта» историка. Можно изложить ход мысли примерно так: раз главным предметом истории является судьба всего человечества, то надо обратить свой взор к духовному развитию, как определяющему вектор развития всего человеческого общества. Квинтэссенцией духовной жизни народов является их религия, в которой отражается и материальная сторона народного бытия. Тщательно и всесторонне исследуя вероисповедание, ученый аутентично реконструирует остальные аспекты культуры предков. Но для проведения этой тонкой и скрупулезной работы почти никогда не достаточно дошедших до нас из древности артефактов, да и духовный характер любого вероисповедания как такового требует каких-то иных способов постижения. Поэтому и необходимо видеть черты древности в настоящем (геологический принцип ретроспективной реконструкции) и силой воображения, поэтическим талантом прозревать в наборе фактов их внутреннее отношение и значение. Ведь как без пиитического дара понять, что в нашей жизни — от вечности, а что сиюминутно; что

наследовано нами от предков, а что заимствовано нами у соседей. Для историка «выше и полезнее всех <...> достоинств — чувство поэта и художника. Ученость может обмануть, остроумие склоняет к парадоксам: чувство художника есть внутреннее чутье истины человеческой, которое ни обмануть, ни обмануться не может» (6, стр. 41). Скрупулезность, непредвзятость, эрудированность, аналитические способности, в общем, все то, что обозначало образ классического историка должно быть непременно освещено лучом поэтического наития. Причем это совсем не одно и то же с эвристическим подходом: художественное озарение носит в данном случае вполне эстетический и субъективный характер. Историк, по «Семирамиде», должен обязательно быть художником, эмоциональный творческий подход поощряем в исследовании ушедших эпох, без него не почувствуешь дыхание народов, не постигнешь идей, побуждавших к движению огромные людские массы. Хомяков не стесняется мыслить исторические пути народов как людские биографии, такой антропоморфизм ему свойствен. В этом, вероятно, чувствуется огромное влияние идеологии романтизма. «В романтической историографии, в отличие от рациональной историографии Просвещения, важная роль отводилась таким формам познания, как вчувствование и сопереживание, т. е. интуитивное понимание людей прошлого благодаря общности человеческого рода, чувствительности к сходству и различиям между временами. Поэзия и религия рассматривались как не менее значимые пути познания, чем философия и науки» (9, стр. 159). Но не меньшую роль играет здесь и вся личность Хомякова. Он ведь сам поэт; общество, в котором он непосредственно существовал, более всего поощряет художественное творчество.

Теперь, определив специфический предмет своих поисков и расширив методологический арсенал, Хомяков вдруг делает очень интересное отступление от высот собственно историософской проблематики. Он обращается к теме, которая, по его словам, игнорируется ученым сообществом просвещенной Европы. А вот для него самого это тема важная — может быть, самая важная. Это тема славянства,

его происхождения, корней, ареалов, миграций, его исторического значения. «Одна только семья человеческая мало и весьма мало обращала на себя их (европейских ученых — *Н.М.)* внимание, а эта семья, кажется, не за морями, не утаилась в каком-нибудь темном уголке земли, а пограничная германцам, даже чересполосная с ними, сильная числом, населяющая пространство почти беспредельное, семья славянская» (6, стр. 56). Западные критики, по мнению Хомякова, не замечают славян. Причем со времен стародавних. А ему видится огромное количество четких следов широчайшего распространения славянских племен по Европейскому континенту. Следы эти в основном находятся в сфере сравнительной филологии и сравнительного религиоведения. И Хомяков смело углубляется в этимологию европейских топонимов, вскрывая целые пласты названий славянского происхождения. Воздержимся от оценок научной добросовестности и корректности лингвистической паутины Хомякова, хотя на некоторые очевидные ошибки указывали еще первые издатели. Поэтический инстинкт как метод позволяет перебрасывать мосты без серьезной доказательной конструкции, и вот далекий французский «Перигор» становится таким близким «Пригорьем», «тюринги» — «тверичами», а «Лигурия» и «Венето» — местом обитания протославянских племен. Та же легкость обнаруживается при анализе верований древних народов: боги кочуют от одного народа к другому, выстраиваются в определенном порядке, соподчиняются и поглощают друг друга. Уже упомянутый нами романтический антропоморфизм помогает добавлять в исторические портреты народов психологические черты. Хомяков видит в историческом процессе проявления народного гения: «...Мы поймем, что скифскому племени искони принадлежало безумие славы воинской, как Египту — безумие зодчества, Финикии — безумие мореплавания, а Китаю — безумие логического построения государственного» (6, стр. 76). Эти характерные народные страсти-пристрастия появляются в «Семирамиде» не однажды, автор верит, что движения людских масс имеют не социальный, не материалистический импульс. «Во всем заметна какая-то неугомонная потребность движения,

какая-то страстная жажда человека завладеть как можно скорее всем пространством мира земного, назначенного быть его обителью и поприщем его многообразной деятельности» (6, стр. 80). В героях древнего эпоса Хомяков угадывает персонифицированные народы, Геракл и Даная — олицетворения древних племен, переработанные народной фантазией и введенные в лабиринт греческой мифологии. Вообще, традиционные источники вызывают у Хомякова откровенное недоверие: «...Вообще чем историк и летописец древнее и менее учен, тем его показания вернее и многозначительнее; от этого многоученость Александрии и Византии затемнила историю древнюю, а книжничество германское наводнило мир ложными системами» (6, стр. 49).

На одной из таких систем Хомяков фокусируется особо. Теория автохтонности, то есть изначального и постоянного пребывания народа в какой-то исконной местности, противоречит вполне близкой Хомякову христианской мысли о существовании единого корня человечества, парцеллируя род людской по отдельным ареалам. Но важен и другой аспект этой теории. Она совсем не вяжется с идеей о широчайшем распространении предков славян по Европе. Еще со времен средневековых историков «память о прошлом могла подтверждать права на определенные земли, имущество, легитимировать претензии на власть и социальный авторитет» (9, стр. 78). И для Хомякова вопрос предков — архиважный, причем как в личном, так и в идеологическом плане. Предки для него — это слава и историческое значение, но это и право на землю, духовность и власть. Главная претензия Хомякова к западной науке состоит в том, что та отказывает славянам в общих с европейцами предках, а иногда и вовсе рисует многочисленную славянскую семью как «огромное дерево без корней». Для европейских ученых предки славян существуют, в лучшем случае, в качестве «бездомников и безземельников». А о каких тогда естественных исторических правах играть существенную, а тем более главенствующую роль в Европе может идти речь? Нет предков, нет законных прав, возможна только узурпация власти, агрессивный захват территорий. Для обоснования

славянской миссии в мире Хомякову необходимо показать, что «славяне, *коренные старожилы всей Европы*, градостроители и землепашцы, вытеснены были или порабощены кельтами и германцами-завоевателями» (6, стр. 91; курсив — мой — *Н.М.*). Почему в классических источниках нет подтверждений этому? И на это есть ответ: древние историки, говоря о народах, всегда подразумевают господствующую нацию, а о подчиненных, порабощенных народах писать им неинтересно. По Хомякову получается, что «slave» (англ. «раб») — изначально не социальный, а этнический термин, применявшийся к подчиненному силой народу и заимствованный как их самоназвание. Он не отрицает языковой близости названия славянского племени со словом «slave», он не стесняется нашего смирения, которое гордый Запад считает унижением. Просто идеалы у славянской народности иные, она готова покориться, но сохранить свою душу и, по возможности, землю. «Мы будем, как и всегда были, демократами между прочих семей Европы; мы будем представителями чисто человеческого начала, благословляющего всякое племя на жизнь вольную и развитие самобытное» (6, стр. 99). Есть в истории Европы исключительные примеры народов без предков. Главным из них является Древний Рим, «город без предков, следовательно без святыни» (6, стр. 77). Это город и государство беженцев, но это беглецы-пассионарии, беглецы-прагматики, построившие государство, где все подчинено принципу пользы. Тот же утилитарный характер свойствен, по Хомякову, и современным западноевропейским государствам. Но славяне совсем другие: по «Семирамиде», предки их в Европе жили издревле, святыни их не утилитарные, а духовные; наследованные, а не выработанные; славяне — не гастарбайтеры в Европе, они — ее коренные жители, с непрерывной национальной традицией. Как и ранее, доказать эти тезисы Хомяков может лишь опираясь на художественную интуицию, на творческий, часто почти аллегорический анализ мифологии и древнейших верований. Чтобы объяснить широту расселения вендов и азов, он делает образ древнего славянина чрезвычайно пестрым и многогранным: наш пращур

предстает перед нами и великим воином, и терпеливым землепашцем, и умелым мореплавателем, и удачливым торговцем, и мудрым градостроителем, и веселым пьяницей. И Хомяков явно не ограничивается характерной для того времени апологией идеи легитимности национального государства, он мыслит в большем масштабе. Ради главной своей цели разбирает Хомяков и синкретизм древних верований, и племенные миграции, и смешения народов. А цель эта — в доказательстве законной и судьбоносной для всего человеческого рода роли славянского племени в человеческой истории. «Грядущее покажет, кому предоставлено стать впереди всеобщего движения; но если есть какая-нибудь истина в братстве человеческом, если чувство любви и правды и добра не призрак, а сила живая и неумирающая, — зародыш будущей жизни мировой — не германец, аристократ и завоеватель, а славянин, труженик и разночинец, призывается к плодотворному подвигу и великому служению» (6, стр. 100). Славяне суть древнейший народ Европы, имеющий не меньше законных наследственных прав на культурное и политическое доминирование, чем великие европейские нации — англичане, французы или германцы. Более того, есть аспект, возвышающий славян над остальными европейцами. Это их вера. В ней, как в средоточии всей культуры народа, и заключается та энергия, которая и позволит славянству сыграть великую историческую роль. Но тут встает очевидный вопрос: а почему славянское верование уникально для современного мира, почему именно оно обладает той чистотой и мощью, которая предполагается великой миссией? И только здесь возникает у Хомякова потребность вскрыть свой взгляд на всеобщую основу исторического процесса. Тут и возникает тема извечной борьбы двух начал: иранства и кушитства.

О дихотомии иранства и кушитства исследователи творчества Хомякова писали очень много, нет никакой нужды повторять все в подробностях. Попробуем ограничиться лишь самыми общими характеристиками этого учения, релевантными собственно сфере философии истории.

Обычный хомяковский антропоморфизм предполагает у каждого племени свой индивидуальный характер. Высшее, наиболее полное выражение этого характера мы находим в верованиях народа. Здесь и история, и экономический быт, и политические предпочтения, и духовные чаяния отражаются как в капле воды. В самом общем виде верования эти делятся на две огромные группы. Первая, зародившаяся на условном историческом юге, в стране библейского Куша Эфиопии и распространившаяся оттуда в Египет и Индию, зиждется на признании необходимости основным онтологическим законом. В ней мир рожден высшим началом с необходимостью, сущность мира в пределе пантеистическая, а потому он строго логичен и вещественен. Лучшим положительным символом такого мира является змей, мудрость которого олицетворяет рационалистическое устройство бытия. Материальная художественная, пластическая культура поощряется кушитской религией: она зарождается в восточноафриканских пещерных храмах и издревле дарит человечеству лучшие образцы архитектурного творчества, в ней развивается иероглифическая, символическая письменность, обрядность молчаливая.

Вторая группа, условно северная, иранская, основывается на свободе, трактует возникновение мира как произвольный созидательный акт трансцендентного личностного Бога — творение. В ней онтологически свободный дольний мир связан с миром горним, духовность является мостом между ними. Это «начало духовное, служение мысли отвлеченной (не философской, но нравственной)» (6, стр. 179), соответственно, мудрость змея кажется в этом веровании коварством и злом, а наиболее адекватным творческим выражением становится творчество литературное в широком смысле, письменность здесь не иероглифическая, а «гласовая», молитва словесная. «Беспристрастный разбор древних религий дает нам новое правило для их коренного разделения: отстраняя случайности изложения и формы, в которых они дошли до нас, мы находим, что главный их характер определяется не числом богов и не характером богослужения, и даже не категориями ума (знающего), но категориями воли. Свобода и необходимость составляют то тайное

начало, около которого в разных образах сосредотачиваются все мысли человека. В языке религии, переносящей в невидимое небо законы, которыми управляется видимый мир земли и его видимый владыка — человек, свобода выражается творением, а необходимость — рождением» (6, стр. 188).

Кажется, наиболее точно сформулировал онтологический смысл этих строк Р. С. Гранин: «Хомяков подразумевает идею в платоновском смысле, как высшую объективную реальность, а факт — как проявление реальности, объективацию мира. Соответственно: чистая духовная вера иранства, не оттесненная на второй план логическим мышлением, является идеальной, то есть истинно реальной, тогда как кушитство пребывает в призраке бытия Майи — „правдоподобии казания“ мира вещественного» (11). Историческими первичными проявлениями иранства являются религия евреев, брахманизм и зороастризм; кушитскими религиями изначально являлись примитивные и политеистические религии, шиваизм и буддизм. Причем последний достигает «высокой духовности, но только в смысле отвлеченности от вещества. В этой духовности нет самобытного и живого двигателя; оно есть ни что иное, как отрицание, возведенное до религиозного значения. От этого его высшее торжество выражается самоуничтожением... Учение буддаистов есть служение небытию» (6, стр. 194).

Этот пассаж хорошо иллюстрирует понимание Хомяковым свободы как понятия отрицательного (свободы от), и введения понятия воли как силы положительной (свободы для): «свобода в положительном проявлении силы есть воля» (8, стр. 276). Категории свободы и необходимости, вообще чрезвычайно значимые для мировоззрения Хомякова, кладутся им в основу разделения двух стихий, *со-бытие* которых и составляет человеческую историю. В их сосуществовании, в их взаимодействии и ищет Хомяков ответы на вопросы о смысле исторического процесса.

Хомяков, со свойственной ему смелостью, пускается в дебри сравнительной филологии и приходит к выводу, что «сличение наречий человеческих сводит их к одному коренному языку, разветвившемуся

многоразлично у всех народов под влиянием внешних обстоятельств и внутренних страстей, но сохранившемуся в наибольшей чистоте в белом иранском племени и его чистейших семьях. В этом единстве всех языков, не случайном, не прививном, но коренном и основном, лежит ручательство о первобытном единстве рода и о случайном разделении на племена» (6, стр. 443). Человечество изначально было едино; очень давно было время, когда мирное сосуществование различных народов, эдакая религиозно-этническая «мирная чересполосность» и «мирное странствование» были реальностью. Было ли уже тогда разделение на кушитство и иранство? Нам не удалось найти прямого ответа на этот вопрос в текстах Хомякова, но внимательное чтение «Семирамиды» почти не оставляет сомнений в том, что оба начала суть ровесники исторического человечества. Не случайно при чтении «Семирамиды» в голову исследователя приходят ассоциации с практически любой двоичной концепцией: зороастрийские Ахура-Мазда (Добро) и Ахриман (Зло), буддийские Инь и Ян, каиниты и сефиты Ф. Шлегеля, Аполлон и Дионис Ницше и т. д. Так, например: «Характерной чертой зороастризма, бросающейся в глаза при первом же знакомстве, является его резко выраженный дуализм — признание в мире двух начал, доброго и злого, борьба которых и составляет содержание существования мира. <...> Зороастризм в этом отношении безупречно последователен: два начала существуют от века. Ахура-Мазда могуч, но невсемогущ, и не в его силах уничтожить в любое время Зло и его олицетворение — своего вечного врага Ахримана... Он лишь постоянно борется со Злом с помощью в первую очередь своего небесного воинства...» (12, стр. 13).

Начала воли и необходимости у Хомякова есть именно начала, коренные характеристики двух человеческих ветвей. Можно видеть в них что-то очень близкое к психологическим архетипам Юнга (11), только для Хомякова важно онтологизировать эти типы; они не могут быть равноценны, ведь сущее устроено не дихотомично, в нем глубинной раздвоенности нет. Как метафизик, Хомяков не видит онтологического субстрата для двух начал, для него реальность не двоична; он, конечно,

в этом ближе к Платону и Гегелю, чем к Декарту или Спинозе. Он уверен, что только иранство верно отражает мироустройство, кушитство же его искажает. То есть был некий райский период человеческой истории, когда, по-видимому, духовное и вещественное начало существовали в людях латентно, в виде индивидуальных племенных склонностей, когда «этносы-хищники» и «этносы-травоядные» по-эдемски бесконфликтно соприкасались друг с другом. Для определения содержания духовного строя этого периода реальных оснований практически нет. Возможно, исходной протерелигией человечества был антропоморфизм, Хомяков несколько раз характеризует его как «детское учение о божестве». Интересно, что и через сто лет после написания этих строк научное сообщество разделяло сходные взгляды в контексте анализа огромных древнейших надплеменных групп. Так, известный британский историк и археолог В. Гордон Чайлд писал, что «было по крайней мере одно божество с антропоморфным обликом, Dyeus pater, Небесный Отец», который был «даже общеиндоевропейским божеством» (13, стр. 105–106). При этом в «Семирамиде» данное «протоверование» одинаково валентно и кушитству, и иранству, хотя «антропоморфизм коренной принадлежит собственно иранскому строю ума, ибо избрание человека в символы божества высшего и перенесение его в небо указывает на понятие о свободе творческого духа, между тем как символизм кушитский содержал в себе присущую идею необходимости» (6, стр. 271). Но потом случилось с частью человечества что-то, отчего вся эта идиллия разрушилась: «Взгляд на древнее рассеяние семей и древнее расселение человеческого рода, на стройное, многозначительное и духовно живое строение первобытного языка, на бесконечное пространство пустынь, пройденное первыми обитателями земли, на беспредельность морей, переплытых основателями первых заокеанических колоний, на тождество религий, обрядов и символов с одного края земли до другого представляет неоспоримое свидетельство о великом просвещении, всемирном общении и умственной деятельности времен доисторических, о позднейшем искажении всех духовных начал, об одичании человечества и о печальном

значении так называемых героических веков, когда борьба беззаконных и буйных сил поглотила в себе все великие предания древности, всю жизнь мысли, все начала общения и всю разумную деятельность народов. Зародыш этого зла, очевидно, в той стране, которой слава открывает ряд исторических веков, в стране кушитов, ранее всех забывших всё чисто человеческое и заменивших это древнее начало началом новым, условно логическим и вещественно образованным» (6, стр. 443). То есть кушиты, изначально разделявшие общечеловеческие начала, были тем не менее подвластны своей специфической стихии, которая и привела их к ложному исповеданию. Это, конечно, некая нестрогая реконструкция взглядов Хомякова, но сам он, к сожалению, этой проблемы не проясняет. Были ли кушиты подобны соблазненной Еве, или сами они — змей-искуситель, однозначно сказать нельзя. Женственный характер южной религии в его противопоставлении северной мужественности, по крайней мере в бердяевском изложении, кажется заметно преувеличенным, да и похоже, что для самого вождя славянофилов этот ракурс не был центральным. Ему важно, что грех все же проник в мир: «Люди множились и требовали большего и большего простора. Отношения соседей приняли характер враждебный. Завоевательный дух дал смешению племен форму наслоения, в которой одно сделалось лицом подчиненным, а другое властительным...» (6, стр. 85–86).

Начала иранства и кушитства, как духовные основы жизнедеятельности соответствующих племен, вступают в постоянный конфликт на огромных просторах Евразии. «После двух эпох расселения чересполосного и мирного и переселения воинственного, перемешавшего стихии или сплотившего их в крепкие массы, — эпох, представивших нам сперва смешение иных семей, а потом почти всеобщий факт наслоения, наступает время беспрестанных брожений и новых органических явлений в жизни народов» (6, стр. 97). При этом не количественное соотношение победителей и побежденных определяет последующий облик народа, а «почти во всех случаях деятельность умственная есть главнейшее условие, определяющее относительное влияние племенных

начал при их слиянии в форму народа или государства» (6, стр. 106), то есть более культурное племя, как правило, задает вектор дальнейшему общественному развитию. А так как религия есть квинтэссенция культуры, то и более развитое в религиозном контексте племя должно определять все будущее развитие. Но тут имеются нюансы: «смешение народов есть не что иное, как произведение взаимных уступок и взаимных приобретений» (6, стр. 109), а следовательно, оба смешиваемых начала теряют первозданный цвет. Так как гармонического развития в истории нет, то племенное развитие всегда находится «под преобладанием одного какого-нибудь начала, одной какой-нибудь мысли» (6, стр. 114). Оттого одно и то же вероисповедание может заметно разниться у различных народов. Борьба народов всегда есть борьба религий. «Религия, совершеннейшее отражение внутреннего строя или расстройства души, должна была подвергнуться всем влияниям быта политического и жизни нравственной. Мысль развивается мирно и кротко, переходя из внутреннего созерцания во внешние образы и обряды; но при встрече мысли чуждой она прекращает свое творческое движение и вступает в борьбу наступательную и оборонительную, в которой исчезает мгновенно вся красота и гармония ее первобытной свободной деятельности. Она увлекается за разумные пределы своего законного развития и впадает в невольную неизбежную односторонность» (6, стр. 173). Одностихийные племена древности покоряют соседей или покоряются им, они теряют рафинированность своих верований, синкретизм распространяется все больше и больше, вероисповедания и боги множатся, мифология проникается чуждыми элементами, и, перерабатывая их, изначальные принципы искажаются почти до неузнаваемости. Возникают радикальные извращения исходных верований и примирительные серединные концепции типа теории эманаций. По прошествии времени и по мере распространения и удаления от своих географических колыбелей иранство и кушитство теряют свои первозданные черты, так что в Индии, к примеру, взаимопроникновение брахманизма и шиваизма создает пеструю палитру трудноразличимых по происхождению мифов. Это уже

собственно исторический период: «История уже не знает чистых племен. История не знает также чистых религий» (6, стр. 300). Вавилонское столпотворение произошло, разделение языков стало реальностью.

Кушитство в открытом столкновении возобладает над северной стихией. Причину его почти повсеместного географического распространения автор «Семирамиды» видит в испорченности человеческой природы, которой тяжкое бремя свободного творчества представляется не только непосильным, но и ненужным. Находясь в вещественном мире, управляемом железной необходимостью, плененное страстями и рассудочным мудрствованием большинство человечества отказалось от поиска путей преодоления видимой детерминированности, не смогло заменить отрицательную свободу на положительную творческую волю. Мир причинно-следственных связей оказался более понятным и приемлемым для людей. Кроме того, если в теоретическом плане силы обеих стихий приблизительно равны, даже с небольшим преимуществом учения о свободе как более естественного для неповрежденной души, то в своем историческом бытии иранство проигрывает борьбу повсеместно.

Дело еще и в том, что «малейшее отклонение от чистоты иранского верования разрушает его до основания, никакое уклонение, никакая примесь не могут ослабить вечно возрождающегося кушитства. Свободная сила духа не терпит никаких ограничений, она не может разделить область мировую с другим началом, она просит власти, а не свободы. Мир чужд ей, и она чужда миру, если мир имеет в себе какую-нибудь самостоятельность, какой-нибудь зародыш независимости и не признан за проявление свободно проявляющегося духа. Малейший угол мира, независимый от духа, достаточен для необходимости» (6, стр. 274). Мир, лежащий во зле, не может сохранить чистоту истинной религии. Сделав лишь малейшую уступку материальному началу, он неизбежно скатывается в лоно кушитства. Если в первоначальный период верования исходили лучами или концентрическими кругами из двух великих центров — Эфиопии, страны Куша, и северо-восточного Ирана, то «во времена исторические иранское учение (хотя отзывы его еще

слышны далеко, и особенно в благородной Скандинавии) принадлежит уже одним евреям и небольшой области мидийских, бактрийских и парских народов. Но даже у них, за исключением одних евреев, примешалось чуждое учение, и чистое иранство клонилось к падению» (6, стр. 275). Уместно заметить, что Мидия, Бактрия, как и некоторые иные районы являются, по Хомякову, центрами возникновения славянского племени, и этим объясняется наличие у славян глубокого иранского начала.

Очевидно, роль иудейского вероисповедания представляется Хомякову чрезвычайно важной, ведь еврейский народ «с наибольшей чистотою сохранил предания и дух учения иранского» (6, стр. 288). Заметьте, это совсем не сугубо этническое учение, это выражение наднациональной ментальности, это общечеловеческое достояние: «Характер Моисеевой религии гораздо более говорит в пользу происхождения иранского, чем в пользу происхождения семитического» (14, стр. 213–214). Священные тексты Израиля не только художественно совершенны, они содержат беспримесный порыв к духовному началу, к потусторонней истине. Вслед за средневековыми святыми отцами Церкви автор «Семирамиды» считает их несопоставимо выше и ценнее для историка и философа, чем сочинения античных язычников. Хомяков видит в ветхозаветных книгах то живое богообщение, которое и утверждает, и подтверждает онтологическое единства дольнего и горнего мира. В Пятикнижии четко излагается иранская концепция тварности мира, который возникает в результате творческого акта личностного Бога. Оттого что абсолютное воление создает мир и человека, оттого и мир, и человек априорно свободны. Лишь греховное человеческое воление, злоупотребление человеческой свободой меняет законы сотворенного бытия, внося в него грубую вещественность и жесткую детерминированность. Соответственно, и целью человека является эмансипация от этого закона вещественной причинно-следственной связи, «возврат его к чистой разумной свободе» (6, стр. 226). Но важность древних еврейских книг не только в полном и ясном изложении иранской концепции, они, фактически единственные из древних письменных источников, содержат

критическое осмысление противоположенной стихии. В концентрированном виде сказание о Ноевой наготе аллегорически демонстрирует все различие и борьбу Ирана и Куша. Не бунт против родительской власти подталкивает Хама к насмешке над невольно опозорившимся отцом, а его имморализм, его нечувствительность к этической и эстетической ущербности сложившейся ситуации. Сам он не стыдится наготы, для него поддаться приятному искушению естественно, он ощущает происходящее иначе, чем Сим и Иафет. Хам, по этой трактовке, — дитя другой стихии, чувственный мир, представленный здесь наготой и винопитием, ему родной. Хам при соприкосновении с этим миром испытывает радость, и потому смеется. Этот смех — гомерический, его отзвуки мы слышим в смехе эллинских олимпийцев, он вызван ощущением соприкосновения с бытием, а не конкретной ситуацией, он вне этических категорий. Будучи по природе своей духовной, религия евреев очень фокусирована на этической проблематике, она строго и однозначно осуждает Хама, добавляющего ложку дегтя чувственности в незамутненную чистоту иранской идеи. Хам исторгнут из божьего народа, его богоизбранные братья поощрены, целостность мировоззрения защищена. И хотя элементы кушитства все же проникали в верования евреев (обрезание, например), их удавалось либо по-ирански переосмыслить, либо лишить их сколь-нибудь серьезного значения. Когда Иудея оказывается во власти Рима, исповедающей многообразные формы синкретического политеизма, религия евреев в очередной раз вступает в тяжелую борьбу с утилитарными и материалистическими по сути своей имперскими ценностями. Подготовляется исподволь новая эра: «Введение христианства было эпохою крутого перелома и возврата к забытому учению...» (6, стр. 291).

Мы бегло рассмотрели главные тезисы учения Хомякова о двух стихиях, действующих в мировой истории. Ключевыми философскими категориями, которые мыслитель использует в описании противоборствующих сторон исторического процесса, являются категории свободы и необходимости. У Хомякова это действительно исходные точки

рассуждения. Так, даже доброе начало в человеке он выводит из факта его свободной сотворенности. Заметим, что в философии XVIII — начала XIX веков этой проблематике уделялось огромное внимание. Кант считает вопрос о свободе одним из краеугольных вопросов философии, Фихте Старший и Шеллинг характеризовали свою теорию как учение о свободе. В еще большей степени это применимо к философии Гегеля. Пытаясь вписаться в современный научный контекст, Хомяков тоже предлагает свое понимание воли и свободы.

Воля, по Хомякову, является первичной неотъемлемой принадлежностью разума. Она существует в области до-предметной, но вызывает к жизни любые действия субъекта. Феноменальный мир всегда детерминирован, воля разума всегда свободна, ибо она никогда не переходит на познаваемый объект, никогда не оказывается в области феноменального. Имея онтологический статус силы, воля разграничивает «Я» и «не-Я», от-меня и не-от-меня, конструирует субъективный универсум. «Так воля сопровождает каждое понятие; так она обличает первоначало, которое предшествует явлению; так она, и она одна, ограничивает действительные пределы личности» (8, стр. 278). Но что доказывает нам существование воли именно в качестве свободной силы? Основанием для признания свободы воли служит существование всей сферы нравственного сознания, которое немыслимо без возможности свободного выбора. Немецкой классической философии не была доступна конкретная действительность предмета, она знала лишь предмет в его отражении рассудком, а значит, и воля как свободная сила разума не лежала в границах рационалистического дискурса.

Поэтому у Гегеля на законных основаниях может существовать категория свободы, которая есть лишь возможность воли, а понимание воли как «свободы в положительном проявлении силы» (8, стр. 276) принципиально чуждо логике гегелевской системы, хотя и введено в нее извне в силу общих необходимых требований человеческого разума. «Вся великая школа немецкого рационализма, так же как и ее слабый перородок, материализм, заключала в себе бессознательно идею безвольности

(нецессарианизма)» (15, стр. 315). В соборной гносеологии Хомякова, о которой мы упоминали выше, познающий разум за счет веры способен прикоснуться к действительному бытию. Объект изоморфен, тождествен познающему, и вот «все сущее сказалось перед разумом, как свободная сила мысли, волящий разум, ставящий себя как мышленное» (7, стр. 478). Так происходит у Хомякова онтологизация понятия воли, или, вернее, понятия «волящего разума»: «Воля — это последнее слово для сознания, так же как оно первое (и именно потому, что оно первое) для действительности» (7, стр. 472). Это разумность воли составляла еще одну особенность хомяковской концепции, которую удачно определил Н. А. Бердяев: «Его волюнтаризм соединяется с логизмом, то есть с признанием разумности воли, Логоса бытия, в то время, как современный философский волюнтаризм алогичен, отрицает Логос, со времен Шопенгауэра имеет уклон к признанию воли иррациональной, слепой, безумной. Волюнтаризм Хомякова не был отвлеченным началом, воля не была отсечена от целостного, разумного духа. Хомяков возвышается над современной противоположностью волюнтаризма и рационализма» (4, стр. 131).

В том же духе высказывается Хомяков и о сущности необходимости, трактуя ее как чужую волю. Необходимость есть воля, явленная в мире, диалектическое отрицание воли, которая в феноменальном мире не существует. Источником необходимости как проявленной воли является всё та же свободная воля. Все эти очень остроумные и глубокие мысли, к сожалению, не были разработаны Хомяковым детально и всесторонне, но все же стали ориентиром для философской мысли на несколько десятилетий вперед.

Хотя философия истории Хомякова строится на основе его общефилософских взглядов, мы не находим систематического или даже сколько-нибудь внятно изложенного приложения описанных выше подходов к историко-философской проблематике. Можно предположить, что философское осмысление вопросов об онтологическом статусе мира и о свободе воли позволяет ему увидеть исторический процесс как постоянное противоборство духовной и внутренне свободной стихии

иранства с вещественной и подчиненной необходимости стихией кушитства. Мир и человек, созданные в результате самопроизвольного творческого акта личного Бога, изначально не были подвластны закону детерминизма, говорили на одном языке, находились в непосредственном общении с Богом, были чисты и духовны. Сотворенное всегда было трансцендентно Абсолюту, но онтологическая связь Творца и твари еще не была нарушена.

Однако человек не справился с бременем свободы и злоупотребил ею. В нем возникла или проявилась чувственность (размышлений о природе зла в человеке мы у Хомякова не нашли), затемнившая все мироздание, исказившая представления человека о Боге, нравственности, красоте. Но в чистом обоженном бытии компромисс невозможен, любое проникновение вещественности его убивает. Человек выбрал подчинение необходимости, и весь мир принципиально изменился, подпал под власть материального детерминизма. Но наряду с развитием духа вещественности на земле сохранялись и носители духовного начала, для которых стремление к чистой свободе было главным смыслом бытия. Высшим выражением характера кушитства и иранства стали религиозные верования, ибо в них и заложена главная информация о направлении и цели движения народов. История человечества стала ареной борьбы этих начал, борьбы народов, борьбы религий. Причем кушитство со временем побеждало, ведь миграция и взаимодействие племен гораздо в меньшей степени способствует защите исходной чистоты верований, чем восприятию новых внешних влияний. Возникновение христианства обозначило коренной перелом в этой борьбе, хотя, естественно, не уничтожило противостояние двух человеческих типов. Более того, история человечества и после пришествия Христа характеризуется Хомяковым в дихотомических терминах. «Христианство, овладевшее еще прежде областью древнего мира, устояло и возвысилось с силою над его развалинами, покоряя германцев победителей; но человеческое зло и человеческая односторонность примешались к полноте и совершенству дара Божия» (16, стр. 204).

Сами христиане, будучи прямыми наследниками древнего иранства, далеко не всегда могли противостоять кушитскому духу. Так, Римская Церковь, инфицированная кушитской склонностью к рассудочному умствованию, позволила произвольно ревизовать Символ веры, разрушая органическую целостность, содержащуюся в Писании, Предании и религиозной практике. Соответственно, в современном мире для иранства речь может идти только о степени «зараженности» противоположным учением. И тут Хомяков доказывает, что в этом смысле в наилучшем положении оказывается славянская нация. Восточная Римская империя, будучи отягощенной кушитской образованностью романо-эллинизма, не решилась вобрать в себя здоровые силы северных славянских племен, но именно Византия дала всему человечеству пример адекватного уяснения христианского учения. Унаследовать этот великий дар сумела Древняя Русь, которая и «создана самим Христианством» (16, стр. 231), а не вещественной мощью завоевания. Отсюда и проистекает всемирно историческая миссия славян во главе с Россией.

Историософия «Семирамиды» в отношении к романтизму и философии истории Гегеля

Такой представляется нам логика философско-исторических размышлений вождя славянофильства. При чтении «Семирамиды» прежде всего бросается в глаза сходство с творениями европейских мыслителей-романтиков. Вполне в их духе Хомяков отвергает механистический подход к истории, устанавливает действительную дистанцию между настоящим и прошлым, видит наиболее характерные проявления духа народа в языке, мифах, преданиях, обычаях. Поэтический метод Хомякова, как мы видели, тоже относится к романтическому арсеналу, ведь в этом течении «поэзия и религия рассматривались как не менее значимые пути познания, чем философия и литература» (9, стр. 159). Не менее очевидна и социально-политическая акцентуация «Записок

по всемирной истории», их ориентированность на актуальные для современной автору России вопросы. Можно в очередной раз вполне согласиться с Н. А. Бердяевым: «Хомяковская философия всемирной истории лишь подготовляет философию русской истории, которая всего более занимала славянофилов. Основной интерес Хомякова — оправдать миссию славянства и стоящей во главе славянства России» (4, стр. 175).

Помимо сравнения с собственно романтической традицией, любопытным представляется сопоставление «Семирамиды» с философией истории Гегеля, которого сам Хомяков считал «полнейшим и самым верным олицетворением немецкой школы», «полновластным владыкою германского ума» (15, стр. 301). «Он отрицательно относился к выводам Шеллинга и Гегеля, но пользовался их оружием, их аргументами» (24, стр. 544). Диалектический метод, безусловно, высоко оценен Хомяковым, как и подавляющим большинством серьезных философов той эпохи. Но по Гегелю история представляет собой выражение во времени абсолютного мирового духа, это самопознание Абсолюта; соответственно, четко прослеживается идеи развития в истории и линейного хода исторического времени. У Хомякова мы не находим размышлений на этом логическом уровне. Однако смеем предположить, что это лишь следствие несистемного изложения собственного учения, с одной стороны, и очевидности обоих тезисов для Хомякова и его круга, с другой.

В самом деле, все изложение исторического процесса Хомяковым зиждется на понимании факта прошлого как уникального и неповторимого: никакой цикличности, никакого принципиального исторического анахронизма мы у него не видим. Одновременно он предполагает единую логику исторического бытия, идея поступательного движения имплицитно содержится во всем его анализе прошлого. Более того, о какой общечеловеческой роли славян (да и любого другого племени) можно было бы говорить, если изгнать идею развития как исходный пункт своего рассуждения? Несмотря на хранимое автором молчание, кажется, нет никаких оснований отказывать ему в соблюдении принципа

развития и линейности времени в истории, хотя подобной ясности в тезисе о самопознании абсолютного духа Хомяков не дает.

Диалектика общего, единичного и особенного приводит Гегеля к признанию субъектом истории отдельного народа. Это вполне отвечает духу того времени, когда создание национальных государств в Европе было главной темой не только политической, но и интеллектуальной повестки дня. Интересно, что славянский и, в особенности, русский вопрос, несомненно, является двигателем не только хомяковской, но и всей славянофильской мысли (как, впрочем, и западнической). Как Гегель видит особую общечеловеческую миссию германцев, так Хомяков провозглашает славян главной положительной исторической силой будущего. Но если для немецкого гения история оказывается сценой для последовательного выдвижения различных народов, то для нашего мыслителя это все же арена борьбы двух глубинных стихий, в которую конкретные народы органически вплетаются. У обоих принципиально значима не национальная особенность, а степень соответствия абсолютному началу, которая не свойственна конкретной нации изначально, а дарована ей волей Божественного духа. Этот дар у обоих мыслителей требует от народа не только осознания, но и усилий в реализации своей миссии, усилий героических, направленных на благо всего человечества.

И все же очевидно различие между взглядами двух философов, коренящееся в хомяковской антиномии иранства и кушитства, как стихий наднациональных. У русского философа Божественный дух в истории присутствует как фон, Промысл логически задан, но практически не рассматривается. У Гегеля протестантская ментальность продуцирует жесткую предопределенность исторического процесса, рационально действующий Дух требует от народа исполнить свое предназначение: чем полнее нация подчинится воле абсолютного Разума, тем более свободной она станет. В «Семирамиде» же метафизическое противоборство двух стихий своего разрешения нигде не находит.

Но гораздо более важно для специфического рассмотрения воззрений Хомякова вспомнить гегелевский тезис об объективной

закономерности жизни человечества, состоящей в прогрессе в осознании свободы. По Гегелю, «сущностью духа является свобода» (26, стр. 17). История есть самосознание свободного Духа, а историческое развитие — путь к осознанию свободы; соответственно, прогресс есть увеличение полноты этого осознания. Препятствием на этом пути всегда являлась власть законов необходимости, в «Философии истории» масса конкретных примеров, иллюстрирующих это противодействие, начиная со стран Древнего Востока. Вся суть жизни человечества представляет собой борьбу за увеличение степени свободы. В «Семирамиде» вся история человечества после «Золотого века» описывается очень похоже — как борьба стихии свободы и духа со стихией необходимости и вещественности. Только нарастает в процессе жизни человечества не свобода, а необходимость. Кушитство все более и более распространяется по миру, оно все глубже и тщательнее разъедает основы иранства. Если теоретически это классическая понятийная оппозиция сохраняется, то практически происходит процесс поглощения одного начала другим. Даже христианство, которое должно мыслиться как резкий разворот к чистому иранству, оказывается в своем конкретном бытии подвержено кушитской порче. Историческое развитие у Хомякова является в виде нарастания кушитской стихии в человечестве.

Этот пессимизм вытекает из текста «Семирамиды», но совсем не характерен для Хомякова ни в личностном плане, ни в идеологическом. Для него Сущее — Волящий Разум, бытие — продукт свободного творческого акта личного Бога, человек — активное и изначально свободное творение Божие, ему через принадлежность к соборному сознанию Церкви доступно познание истины, его желанная стихия — свободное и возвышенное над миром детерминизма иранство. Даже племя, к которому Хомяков принадлежит, является чуть ли не единственным носителем этого подлинного начала. Миросозерцание Хомякова никак нельзя не признать оптимистичным. Но, к сожалению, мы вынуждены констатировать, что недоработанность его историософских трудов оставляет нам массу вопросов и даже противоречий.

Так, например, непонятно, откуда возьмется в середине XIX века народ, который сможет очистить себя от наслоений кушитства, живя в постоянном взаимодействии с кушитским миром? Даже если чистота духовности будет в этом народе восстановлена, почему остальные народы смогут и захотят последовать его примеру? Возвестив спасительное учение всему миру, к чему собственно поведет этот народ остальные племена? Как и вследствие чего возможно изменение потенциалов между двумя субстанциализированными историческими началами? Мы намеренно задали те вопросы, которые могла бы выдвинуть (а на деле и выдвигала) светская критика. Но есть еще один пласт анализа: а как философия истории соотносится с христианством?

Послесловие

В рамках данной статьи нельзя рассчитывать на сколь-нибудь серьезный и обстоятельный анализ соответствия философии истории Хомякова христианской историософии. Попробуем ограничиться лишь формулировкой проблем в понимании истории, возникающих при анализе творчества Хомякова, с точки зрения Православия.

Классическими христианскими доктринами принято считать раннехристианские святоотеческие концепции, положившие в основу объяснения развития человечества принципы Священного Писания и Предания Святой Церкви. «Смысл человеческой истории, ее истинное содержание, глубинная причина всего происходящего мыслились как отражение воли Бога. Реальная история государств и народов представала как цепочка взаимосвязанных событий, отражающих осуществление Божественного замысла. <...> С точки зрения христианства, отношения Бога и человечества совмещают в себе два, казалось бы, противоречивых качества — они осуществляются как в вечности, так и в земном „историческом“ времени. Динамизм человеческой истории, выражающийся в смене эпох, возвышении и упадке отдельных держав

и народов, определяется вечной и неизменной борьбой добра и зла, Бога и дьявола. Приверженность тому или другому проявлялась в истории империй, государств, во взаимоотношениях индивидов» (9, стр. 80). Реперные точки православного взгляда на мировой исторический процесс замечательно определил преподобный Иустин (Попович): «В истории мира наиболее важны два события: Первое пришествие Господа Христа и Его Второе пришествие. Первое — сеяние, второе — жатва; первое показало и дало роду человеческому все Божественные истины и силы для спасения людей от греха, смерти и диавола, второе явит и обнаружит, как род человеческий этим воспользовался» (17, стр. 80).

В этом ракурсе прежде всего бросается в глаза совершенно «светская» терминология философско-исторических произведений Хомякова. Богословская лексика практически не используется им в «Семирамиде», даже тогда, когда он пишет о «горних» сферах. Его тексты с лексической точки зрения — тексты историка, культуролога, философа, это научный или публицистический язык, практически без специфической христианской, патристической терминологии. И это не случайно. Хомяков нигде положительно не раскрывает — в чем, на его взгляд, проявляется в историческом процессе Божественный промысл, как сказывается в бытии человечества Божественное попечение о мире дольнем. Его философия истории происходит полностью из посюстороннего мира, в ней не видно деятельности Абсолюта, в этом смысле она носит естественный характер. Иранство и кушитство суть реальные стихии этого мира, лишь содержащие знание о мире Божественном. Оба начала не существуют в своей чистоте, и поэтому мыслятся отвлеченными, но по конкретному бытию своему, по проявлениям своим ни о какой сверхъестественной их природе говорить не приходится. Реализация их борьбы тоже объясняется автором вполне естественно, как закономерность человеческого мира: иранство повсеместно уступает кушитству вследствие невозможности соблюдения собственной чистоты. Никакого высшего замысла или проявления трансцендентных сил здесь нет. Здесь вообще нет какого бы то ни было сверхъестественного измерения, все течет во времени

и имеет временной, а не вечный смысл. Это тот самый имманентизм, за который критиковал Хомякова Флоренский.

Так же странно игнорирует Хомяков историческое значение Христа: в «Семирамиде» о Первом пришествии сказано громко, но не глубоко и лишь мимоходом. Оно не является «точкой сборки» истории, мы не чувствуем, что история после Воскресения Господа кардинально поменяла свой характер. Для Хомякова продолжается извечная борьба двух стихий, а христианство странным образом включается в контекст этого противостояния, оказывается внутри этой схватки, не меняя ничего принципиально. У Августина Аврелия Град Земной оказывается местом сосуществования и конфликтного взаимодействия сил Добра и сил Зла, бытие человечества мыслится как реальная борьба праведников и грешников, существующий мистически Град Божий торжествует на земле лишь в результате Второго Пришествия Христа, а не в результате естественного хода событий; более того, без этого сверхъестественного вмешательства Господа никакой победы праведников и быть не может, они обречены на поражение в мире, которым правит время и жесткий детерминизм. Это христианское восприятие исторического процесса очень ярко выразил митрополит Антоний (Блюм): «Всё, вся история в каком-то смысле завершена уже Воплощением и Вознесением Христовыми. Она завершена тем, что Бог в истории является внутриисторическим двигателем и силой, и Человек Иисус Христос восседает на престоле славы. И в этом отношении наше положение, наше понимание истории очень своеобразно: мы ждем конца времен, мы ждем Второго пришествия Христова, мы ждем момента, когда всё будет завершено; Дух и Церковь говорят: Гряди, Господи, и гряди скоро! (Откр. 22:17, 20). Но вместе с этим мы знаем — и не понаслышке: мы знаем тем, что называют опытом веры, что уже всё завершено. В каком-то принципиальном, основном смысле всё уже случилось» (18, стр. 545).

Этого ощущения принципиальной завершенности, как и внутриисторичности Божественного участия, мы не находим у Хомякова. Его иранцы — отнюдь не праведники, причем даже в метафизическом

смысле, равно как греховность не является сущностной характеристикой кушитов. Нельзя не согласиться с Бердяевым в том, что по своей идее иранство гораздо уже христианства, но в историческом бытии христианство есть все-таки лишь одно из исторических проявлений свободолюбивой стихии. Если в онтологии и гносеологии Хомякова роль Церкви, как реально существующего целостного духовного организма, соединяющего своих членов Божественной благодатью, чрезвычайно значима, то в философии истории мы этого не видим. «Церковь живет даже на земле не земною, человеческой жизнью, но жизнью божественною и благодатною. <...> Она живет не под законом рабства, но под законом свободы...» (19, стр. 30–31). Но как, собственно, исторически проявляется эта свободная жизнедеятельность Церкви, в чем ее влияние на ход событий, Хомяков не объясняет. Иногда в различных произведениях Хомякова мы находим мысли об историческом значении христианства, например: «Так как оно заключает в себе всю Божественную истину и все совершенство духовное и нравственное, так как ни человек, ни общество, ни народ не могут воплотить его вполне в себе, ни даже достигнуть хотя бы приблизительно до пределов бесконечных требований его: оно заключало в себе причину бесконечного и неограниченного усовершенствования. Чем более совершенствуется человек, тем далее впереди видит он цель, поставленную христианством, тем яснее слышит он голос христианства, зовущего его вперед и вперед по пути духовного совершенства. Что является в каждом человеке, то явилось и в народах. Приняв веру Христову, они должны были подчиниться ее требованиям и стремиться к воплощению веры своей в своей частной и общественной жизни» (20, стр. 484).

Однако в анализе истории человечества Хомяков это духовное совершенствование никак не показывает. Более того, мысль эта явно противоречит тезису о нарастании кушитства в человеческом мире, который все больше и больше подчиняется рабству необходимости. Церковь рассматривается им, по преимуществу, конкретно исторически, как общественный институт, вполне вовлеченный в социальную жизнь.

Христианство объявляется крутым поворотом истории человечества, но на деле оно сводится лишь к нереализованному идеологическому ориентиру, который призвана явить миру одна конкретная нация. Причем речь не идет о сакральной избранности этой нации, славянское мессианство опять обосновывается Хомяковым имманентно историческому процессу.

В итоге мы вынуждены признать, что у Хомякова в философии истории нет ни провиденциализма, ни телеологии, ни трансцендентального уровня, ни эсхатологии. Вряд ли его историософские построения в этой связи можно назвать религиозными вообще, и христианскими в частности. Его философия истории носит вполне светский характер, ему логически не нужен Христос, чтобы осознать прошлое и увидеть будущее человечества. Хомяков предстает перед нами мыслителем, находящимся, как мы бы сейчас сказали, в интеллектуальном мейнстриме, он современен и актуален, по философскому своему языку он вполне европеец, а это для русского ученого того времени само по себе достижение. Его богословские и религиозно-философские работы были довольно оригинальны и до сих пор вызывают живой интерес ученых, причем одни по-прежнему считают его одним из столпов православного мировоззрения, а другие — скрытым ересиархом (Хомяков «начал с признания некафоличности поместных церквей... и пришел к отрицанию жизни Бога в человечестве Христа, к отрицанию единства личности Богочеловека»). Его концепция особого предназначения России актуальна и даже растиражирована сверх всякой меры. Его философия истории строится вполне в духе современной ему науки и может быть понята исходя из предшествующего ей научного развития. Можно обнаружить и ее связь с последующими построениями в этой сфере, можно говорить об определенной востребованности его идей в ходе дальнейшего развития философской мысли или, как минимум, об их созвучности многим идеям конца XIX — начала XX века. Но трудно не признать того, что философия истории Хомякова грешит не только тенденциозностью и непроработанностью, но и не отличается особенной глубиной.

Критикуя Гегеля за выхолащивание живого содержания, за математизацию и схематизацию истории, он не предлагает иной системы осмысления хода развития человечества, лишь втискивая его в рамки противоборства начал свободы и необходимости. Будучи очень религиозным, серьезно занимаясь богословием, разрабатывая религиозные взгляды в онтологии и гносеологии, Хомяков сходит с позиций религиозного мыслителя в своей историософии. Он уделяет исследованию истории массу времени, но, имея в конечном счете совершенно иную цель, исследует ее, по сути, вне собственно философско-исторических категорий, его интересует не смысл всеобщей истории, а место и предназначение в ней славянского племени. Сам факт серьезной постановки этой задачи определил высокое место А. С. Хомякова в истории отечественной мысли. Но его историософские воззрения нельзя назвать христианским пониманием истории, и в этом нет упрека, а есть лишь констатация.

Примечания

1. *Зеньковский В., прот.* История русской философии. М., 2011.
2. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Изд-во Белорусского экзархата, 2006.
3. *Гиляров-Платонов Н.П.* О судьбе убеждений. По поводу А. С. Хомякова. Цит. по: Славянофильство: pro et contra. СПб., 2009.
4. *Бердяев Н. А.* Алексей Степанович Хомяков. М., 1912.
5. *Флоренский П., свящ.* Около Хомякова // Соч. В 4-х т. Т. 2. М., 1996. С. 278–336.
6. *Хомяков А. С.* Соч. В 2-х т. Т. 1. М., 1994.
7. *Хомяков А. С.* Второе письмо о философии к Ю. Ф. Самарину. Цит. по: *Хомяков А. С.* Всемирная задача России. М., 2011.
8. *Хомяков А. С.* По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского. Цит. по: *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1900.
9. *Репина Л.П., Зверева В.В., Парамонова М. Ю.* История исторического знания. М., 2013.
10. *Аржанов С. П.* Занимательная география. Л., 1930.

11. *Гранин Р. С.* Символика «Семирамиды» А. С. Хомякова. Электронный ресурс: URL: http://e-notabene. ru/fr/article_420. html

12. *Соколов С.Н.* «Авеста» в русских переводах (1861–1996). СПб., 1997.

13. *Гордон Чайлд В.* Арийцы. М., 2010.

14. *Хомяков А. С.* Письмо к г-ну Бунзену. Цит. по: *Хомяков А. С.* Соч. В 2-х т. Т. 2. М., 1994.

15. *Хомяков А.С.* О современных явлениях в области философии. Письмо к Ю. Ф. Самарину. Цит. по: *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 1 М., 1900.

16. *Хомяков А. С.* По поводу статьи Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России». Цит. по: *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1900.

17. Прп. Иустин (Попович). Догматика Православной Церкви. Эсхатология. М., 2005.

18. *Антоний, митр. Сурожский*. Труды. М., 2002.

19. *Хомяков А. С.* Церковь одна. Цит. по: *Хомяков А. С.* Всемирная задача России. М., 2011.

20. *Хомяков А. С.* Черты из жизни калифов. Цит. по: *Хомяков А. С.* Соч. В 2-х т. Т. 1. М., 1994.

21. *Лурье В. М.* Догматические представления А. С. Хомякова // Славянофильство и современность. Сб. статей. СПб., 1994. С. 158–176.

22. *Кошелев В. А.* Парадоксы Хомякова. М., 2004.

23. Большая энциклопедия. Т. 19. СПб., 1904.

24. Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Т. XXXVIIA. СПб., 1903.

25. *Соловьев В. С.* Собр. соч. СПб., 1903.

26. *Гегель Г.В. Ф.* Философия истории. СПб., 1993.

Содержание

РАЗДЕЛ I
СТАТЬИ И ДОКЛАДЫ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ
НИЖЕГОРОДСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

БИБЛЕИСТИКА
А. В. Ворохобов, кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент Нижегородской духовной семинарии
Спецификация протестантской герменевтики сакральных текстов на Западе 7

БИБЛЕИСТИКА
Иерей Алексий Белецкий, кандидат богословия
Библейские мотивы в сюжетах языческих мифов о сотворении мира 37

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
Ю. А. Гуторов
Отношение отечественных философов начала XX века к евразийству 59

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
А. А. Пешков, кандидат богословия
Учение А. С. Хомякова о соборности в свете святоотеческого богословия I–III веков 71

МЕМУАРЫ
Н. К. Гаврюшин, профессор Московской духовной академии и Нижегородской духовной семинарии
«Александровская эпоха». Из воспоминаний о Московской духовной академии (продолжение) 87

РАЗДЕЛ II
НАУЧНЫЕ РАБОТЫ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ
НИЖЕГОРОДСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

МОНОГРАФИЯ
А. А. Пешков
Проблема взаимоотношений Русской Православной Церкви и государства в отечественной мысли середины XIX — начала XX веков (на примере А. С. Хомякова, П. Н. Милюкова, К. П. Победоносцева) 115

РАЗДЕЛ III
ДИПЛОМНЫЕ, КУРСОВЫЕ, СЕМЕСТРОВЫЕ СОЧИНЕНИЯ И РЕФЕРАТЫ
СТУДЕНТОВ НИЖЕГОРОДСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

ДИПЛОМНАЯ РАБОТА
Н. А. Мишин, студент 5 курса заочного отделения
Нижегородской духовной семинарии
Философия истории А. С. Хомякова 289

Труды Нижегородской духовной семинарии.
Сборник работ преподавателей и студентов.

Выпуск 11.

Редактор-корректор О. В. Куранова.

Вёрстка: В. Г. Кочнев.

Подписано в печать 28.10.2013. Формат 70x100/16

Бумага мелованная. Печать офсетная.

Печ. л. 21. Усл. печ. л. 27,09

Заказ № 690. Тираж 1500 экз.

Отпечатано в типографии «Ридо»

9 785904 720087