Рекомендовано к публикации
Издательским советом
Русской Православной Церкви

А. А. Пешков

Вопросы философии истории в отечественной консервативной и либеральной мысли: избранные персоналии

Нижний Новгород

2016

Введение

В философских поисках на рубеже столетий многие вопросы, такие как проблемы церковно-государственных отношений, значение для общества национального и конфессионального факторов, осмыслялись в историко-философском контексте. Игнорирование этой особенности в методологии философских поисков в науке часто показывает упрощенный анализ как творчества самих мыслителей этого периода, так и проблем, которые они обсуждали. Таким образом, становится очевидной необходимость комплексного подхода в анализе ключевых историко-философских проблем эпохи.

Либеральная мысль играла одну из решающих ролей в формировании общественных взглядов на рубеже веков. В настоящее время набирает силу критическое осмысление процесса безоглядного переноса либеральных идей на российскую почву. В значительной степени этому способствует полученный либеральный опыт в современной России. В рамках данного процесса переоцениваются историко-философские подходы к вопросам исторического призвания, национального самоопределения, церковно-государственных отношений, свободы совести, которые были одними из основных в отечественной либеральной традиции.

Согласимся с мнением одного из ведущих современных исследователей либерализма в России В.В. Шелохаева о том, 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 востребованы на практическом уровне»[1]. Важное значение в решении этой задачи имеет анализ идейного наследия кадетской партии в лице ее двух крайних представителей — А.В. Карташева и П.Н. Милюкова.

Идеи А.В. Карташева при этом сближаются со взглядами А.С. Хомякова. Идеология славянофилов и позиция А.В. Карташева ставят еще одну проблему, которая в настоящее время обсуждается в качестве возможности определять некоторые течения российской мысли как либеральный консерватизм (как сохранение в либерализме национальных начал, 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 устройства, а также в оценке возможного возврата к этой форме правления[3].

С проблемой «воцерковленности» государства некоторая часть общества связывает решение вопроса национальной идеи, обеспечивающей исторический прогресс России[4]. Настроения таких групп нередко утопичны и приводят к трагедиям как гражданского, так и церковного характера[5]. Это обуславливает актуальность данной темы и для современного общественного сознания.

Актуально также обращение к уникальному наследию русского зарубежья. Революционная катастрофа в России и новый опыт жизни в эмиграции в странах с либеральными системами ценностей и ментальностью позволили заново и более рельефно оценить дореволюционный опыт либерализма, в том числе и негативный, проявившийся в процессе размывания основ государственности.

Таким образом, в настоящее время накопленный исторический опыт, с учетом нового идейного облика России, требует своей систематизации, анализа и оценки в понимании историко-философских проблем, связанных с межконфессиональными и национальными вопросами.

Исследуемая проблема имеет и актуальное практическое измерение. В настоящее время наблюдается процесс активного осознания места и роли государства и Церкви во взаимном сотрудничестве и поиски форм его реализации. С обеих сторон были созданы центры по изучению проблем государственно-конфессионального диалога. Данный поиск ведется, в том числе и в историко-философском осмыслении проблемы, что невозможно без исторической ретроспективы и идейного осмысления прошлого.

Хронологические рамки данного исследования определяются второй половиной XIX и первой половиной 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 философско-историческую 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 философско-историческим вопросам роли нации, церковно-государственных отношений пришелся на конец XIX — начало XX века.

В конце XIX столетия оформляется и эволюционирует одно из основных направлений отечественной либеральной мысли — кадетизм. В этот период можно выделить два основных направления в оценке церковно-государственной действительности — либералы и консерваторы. Перед революцией происходит заключительный виток оценки церковно-государственных отношений в либеральной критике кадетов, а в период эмиграции — ее переоценка.

Отсюда необходимость дать обзор литературы и исследований по затронутой нами теме. В первую очередь следует отметить «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 и А. В. Карташева. Среди сочинений П. Н. Милюкова следует отметить прежде всего его исследования, посвященные вопросам национального и исторического самоопределения России[6]. Кроме того, большое значение имеют его сочинения автобиографического характера — «Воспоминания» и «Дневник». В них можно проследить не только биографию, но и идейный генезис Милюкова, а также найти замечания, раскрывающие его идейную позицию. Значительный интерес для восстановления взглядов Милюкова на церковно-государственные отношения имеют стенограммы его выступлений в Государственной Думе, а также выступления на заседаниях ЦК кадетской партии. Наконец, следует отметить широкую публицистическую деятельность П.Н. Милюкова, которая позволяет выявить его идейные позиции по многим, затронутым в теме исследования вопросам.

Среди работ А. В. Карташева, посвященных вопросам национального и исторического самоопределения России[7], выделяется его труд «Воссоздание Святой Руси»[8], резюмирующий его взгляд на порядок церковно-государственных отношений. Огромная публицистическая деятельность Карташева, более двухсот наименований статей, заставляет избирательно привлекать литературу из этого источника. Эпистолярное наследие историка, его выступления на заседаниях партии кадетов, Религиозно-философского общества служат источником фиксирования его историко-философских взглядов.

Из трудов защитников синодальной модели взаимоотношений Русской Православной Церкви 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; его «Исторические исследования и статьи»; педагогические произведения К. П. Победоносцева.

Анализируя степень изученности проблемы, уместно будет разделить существующие работы на две группы. В первую группу исследований следует поместить труды, анализирующие вопросы, актуальные в творчестве А. С. Хомякова, К. П. Победоносцева, А.В. Карташева и П. Н. Милюкова.

В центре внимания дореволюционной критической литературы были церковные реформы Петра I, конфессиональное призвание народов и каноническая оценка положения Святейшего Синода в системе государственных учреждений империи[9]. Следует учитывать, что в те годы условия цензуры исключали возможность серьезного анализа подобных вопросов.

В советский период в работах, где анализируется роль нации и государственно-конфессиональных отношений в отечественной истории, преобладающими были взгляды о реакционности РПЦ, ее классовом характере[10]. А в анализе проблемы национального в историческом процессе преобладали позиции марксистско-ленинского понимания нации[11].

В современный период при неослабевающем интересе к данной теме наблюдается постоянный рост публикаций[12]. Впрочем, следует отметить, что большинство из них написаны в историческом или юридическом ключе[13].

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 государственной службы начинают предметно изучать основы вероисповедной политики Российского государства. Однако согласимся с утверждением, что единого мнения о значении и характере синодального управления в Русской Церкви еще не выработано[14].

В современных исследованиях идет также активная оценка анализируемых историко-философских аспектов эпохи, в контексте

соотношения либеральных и конфессиональных идей[15]. Пробудившийся в последнее время интерес к данной теме стал причиной целого ряда диссертационных исследований[16].

Кроме того, предметом серьезных современных исследований является философия истории в России[17]. Наблюдается рост интереса к отечественным историческим школам[18], яркими представителями которых были П. Н. Милюков и А. В. Карташев. В то же время, несмотря на рост исследований по проблемам отечественной философии истории, многие вопросы, связанные с их изучением, нуждаются в дальнейшем анализе.

Вторая, наиболее важная группа исследований, объединяет работы, посвященные анализу взглядов А. С. Хомякова, К. П. Победоносцева, А. В. Карташева и П. Н. Милюкова.

Историко-философская мысль Алексея Степановича Хомякова притягивала уже его современников: даже при столь невеликом багаже публикаций Хомяков имел признание гения[19]. Однако его работы сразу же начинают получать критическую оценку, как с философских, так и богословских позиций. Следует отметить прежде всего труд Н. А. Бердяева[20], в котором автор тенденциозно пытается представить Хомякова предтечей нового религиозного сознания. Кроме того, следует отметить критический отзыв П. А. Флоренского[21] на обстоятельное исследование наследия и личности корифея славянофилов профессора В. З. Завитневича[22]. Критика Флоренского во многом задала тон дальнейшему обсуждению идей Хомякова[23].

Нельзя обойти вниманием важные оценки творчества Хомякова, содержащиеся в обзорных трудах по русской мысли Г. В. Флоровского[24] и В. В. Зеньковского[25].

В академическом богословии работы Хомякова первоначально получили сдержанную и даже критическую оценку. Здесь первыми выступили А. В. Горский[26] и П. С. Казанский[27]. Они критически оценили «интуицию свободы» А. С. Хомякова как полагание критерия истины в свободе человеческого разума. Другое направление в оценке богословского наследия Хомякова представляют Н. И. Барсов[28] и А. М. Иванцов-Платонов[29]. Они считали, что богословский метод корифея славянофилов возрождает

интерес серьезной общественной мысли к религиозным вопросам. Особый интерес среди работ этого периода представляет труд П. Линицкого «Славянофильство и либерализм»[30], 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 экклесиологию нельзя представить без трудов А. С. Хомякова»[31].

Катастрофа революции в России внесла свои коррективы в освоение наследия славянофилов: в советский период оно изучалось слабо и оценивалось в идеологическом ключе[32]. Ситуация меняется только на излете советского периода, с выходом фундаментального исследования Н. И. Цимбаева[33]. Кроме того, стоит отметить написанный З. А. Каменским в 1974 году труд, посвященный А. С. Хомякову. Несмотря на то, что он был издан лишь в 2003 году, его стиль, что отмечают сами издатели, целиком выражает взгляды того времени[34].

Высокую популярность имели идеи Хомякова в русском зарубежье. К наследию А. С. Хомякова обращались Л. П. Карсавин[35], Н. Зернов[36], В. Зеньковский[37]. Новое развитие идеи Хомякова получили в трудах А. В. Карташева, Н. Афанасьева[38].

В современный период можно отметить рост публикаций, посвященных славянофильству и А. С. Хомякову[39]. Высокий интерес к его творчеству наблюдается и у зарубежных исследователей[40].

Кроме того, регулярно проходят конференции, посвященные как творчеству славянофилов, так и персонально А. С. Хомякову[41].

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. В то же время труд советского ученого страдает идеологической односторонностью. Крайности советской науки

в оценке К.П. Победоносцева постепенно сглаживаются в трудах О. Майоровой[42], В.И. Жировова[43], А.Ю. Полунова[44] и др. Появляются новые монографии, исследующие личность и творчество К.П. Победоносцева: отметим труды В.Г. Шахназарова[45], А.И. Пешкова[46] и др.

В настоящее время исследовательская мысль активно обращена к теме консерватизма. Среди научных работ здесь следует отметить труды А.В. Репникова и других[47].

Важную группу исследований представляют работы, где анализируются идеи отечественного либерализма. Первые попытки анализа либерального движения предпринимались уже его участниками[48]. В советский период изучение либерализма находилось под жестким идеологическим прессом, фактически под запретом[49]. В настоящее время исследование русского либерализма становится уже направлением в науке[50], активно проходят конференции и публикуются сборники, посвященные проблемам отечественного либерализма[51]. В целом, можно констатировать устойчивую, динамичную тенденцию в освоении наследия отечественной либеральной мысли[52].

Вхождение Павла Николаевича Милюкова в научное общество 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)[53]; «Очерки по истории русской культуры. Население, экономический, государственный и сословный строй» (1896)[54]; «Разложение славянофильства. Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев» (1893)[55]; «Главные течения русской исторической мысли» (1897); «Из истории русской интеллигенции. Сборник статей и этюдов. Портреты: Н.В. Станкевич, В.Г. Белинский, Н.А. Герцен, А.И. Герцен и снимок с «кондиций» императрицы Анны» (1902). 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 связан с условиями советского государства и эмигрантского общества. Первоначально жесткие идеологические рамки советской науки не позволяли различать исторические и политические стороны в наследии П. Н. Милюкова, что часто приводило к политически ангажированной оценке его как буржуазного историка идеалистического направления[56]. Впоследствии в советской науке переходят к более глубокому анализу идей Милюкова, хотя по-прежнему утверждается влияние политических взглядов на его исторические концепции[57].

Оценка П. Н. Милюкова в эмиграции зависела от политических пристрастий его оппонентов. Его противниками выступили С. П. Мельгунов, М.В. Вишняк, Е. Ефимовский, В. В. Леонтович[58]. Высокие отзывы о нем дают М. М. Карпович, С. Г. Пушкарев[59].

В конце 1980 — начале 1990-х годов в России (в связи с разрушением идеологических рамок) и за рубежом увеличивается число исследований в отношении наследия Милюкова, а также появляются новые направления в этой области. В основном, это самостоятельные исследования, анализирующие исторические взгляды и реконструирующие биографию ученого[60]. Появляются работы, оценивающие политические[61], исторические[62], культурологические[63] и даже педагогические[64] идеи П. Н. Милюкова. Публикуются работы, посвященные социально-философскому аспекту его творчества[65].

В настоящее время интерес к личности Милюкова и к отечественному либерализму в целом был закреплен серией конференций и «круглых столов», ряд из которых посвящался 140-летию со дня рождения П. Н. Милюкова[66], были опубликованы монографические исследования[67].

Таким образом, сегодня достаточно подробно исследованы биография ученого, его историческая мысль, наметился интерес к его культурологическим концепциям, философским и педагогическим взглядам. Тем не менее, в основном количестве научных трудов, посвященных творческому наследию П. Н. Милюкова, акцент делается на историческом, а не историко-философском анализе,

либо затрагиваются проблемы политических сторон его деятельности. Существующий устойчивый интерес к изучению наследия Милюкова свидетельствует о том, что его еще предстоит до конца раскрыть современной науке.

Заключительная глава данного исследования посвящена личности и творчеству А. В. Карташева. Несмотря на то, что Антон Владимирович Карташев был крупной общественной фигурой и оригинальным мыслителем, публикаций, обращенных к его наследию, крайне мало. Первоначально Карташев отмечается только энциклопедическими изданиями как автор трудов по церковной истории[68]. Ситуация несколько меняется с началом его научно-педагогической деятельности в Сергиевском институте в Париже. В этот период он активно публикует свои основные богословские сочинения, которые сразу получают в эмигрантской среде известность и научную оценку[69]. В открывшейся полемике одним из основных был вопрос церковно-государственных отношений[70].

Пятидесятилетний юбилей его научной и педагогической деятельности в 1950 году, а также публикация наиболее значительных работ этого историка привели к популяризации и обсуждению его идей. Подмечая многие положительные стороны его работ, критика отрицала применимость концепции Халкидонского вероопределения к проблеме церковно-государственных отношений. Критике подверглась и идея «симфонического» изложения истории Церкви.

Особый раздел в этот период составляют юбилейные статьи о Карташеве[71]. Можно выделить труд епископа Кассиана (Безобразова), в котором он критически оценивает оптимизм своего учителя по поводу возможности теократического преображения государства. Впрочем, большинство статей о Карташеве носят биографический, а не аналитический характер. Отметим также некрологические публикации, посвященные Карташеву[72], вышедшие сборником в 1960 году: в них даются яркие личные характеристики ученого. Авторы ряда работ, исследующих общее наследие русской эмигрантской мысли, упоминают Карташева[73].

Таким образом, приходится констатировать, что основательных трудов, посвященных творчеству такого крупного мыслителя

эмиграции в русском зарубежье, как А. В. Карташев, не появилось, хотя рост интереса к этой личности наблюдается.

Следующий пласт оценок этого историка связан с советской историографией. Первоначально такие оценки укладывались в жесткую идеологическую канву молодого советского государства и носили политизированный характер[74]. Более глубокий анализ наследия Карташева появляется лишь в последние десятилетия советского строя[75].

Ситуация в оценке этого мыслителя меняется со сменой идеологической парадигмы, в начале 90-х годов прошлого столетия. На волне интереса к истории Русской Православной Церкви и деятелям русского зарубежья не остался в забвении и А. В. Карташев: в 1991 году в рамках плановой работы Академии наук СССР были переизданы его «Очерки по истории Русской Церкви». А. Н. Сахаровым во вступительной статье[76] к этим очеркам дан был обстоятельный анализ творческого наследия А. В. Карташева, причем особенно подчеркнуты были объективность и критицизм исторического подхода мыслителя. А. Н. Сахаров продолжил исследование творчества Карташева еще в двух работах[77].

Возвращение трудов А. В. Карташева в начале 1990-х подогрело интерес к его творчеству. Среди работ этого периода несколько особняком расположены статья Т. Кондратьевой[78] и одна из последних работ протопресвитера Иоанна Мейендорфа, вышедшая посмертно[79]. Бывший ученик Антона Владимировича Карташева не только восстанавливает его биографический портрет, дополняя своими воспоминаниями, но и анализирует его исторические взгляды. Важным элементом его оценки теократической концепции А. В. Карташева является признание ее внутренней эволюции.

Вслед за работами А. Н. Сахарова появляются труды С. П. Бычкова[80]. Его диссертация сразу задает «высокую планку» дальнейшим исследованиям на эту тему. На основании приведенных источников С. П. Бычков попытался «осуществить реконструкцию концепции истории Русской Церкви Карташева в общем контексте положения церковной исторической мысли»[81]. Работу омского историка положительно характеризует попытка сбалансированного анализа биографии и научных взглядов историка, а также анализ его идей

в контексте повлиявшей на него отечественной исторической школы. В своей диссертации автор утверждает либеральный идейный облик Карташева. Отмечает Бычков и малоисследованность важного — связанного с Д. С. Мережковским — периода жизни и творчества А. В. Карташева.

Одновременно публикуется комплекс статей А. В. Антощенко[82], впоследствии они легли в основу его докторской диссертации[83]. В его работах исследуются религиозно-исторические направления в исторической мысли эмиграции, в том числе и концепция «Святой Руси» А. В. Карташева. Важным аспектом исследования творчества Карташева у Антощенко был сравнительный анализ концепции мыслителя с идеями евразийцев. И хотя удельный вес материала по А. В. Карташеву по отношению к общему объему работы не столь велик, анализ его творчества носит яркий концептуальный характер. Помимо исследования становления идейного облика мыслителя, построенного на биографическом экскурсе, А. В. Антощенко анализирует основные черты философии истории Карташева. Автор рассматривает теократическую концепцию А. В. Карташева в качестве компенсационной, сохраняющей национальные идеалы для молодого поколения русской эмиграции. По нашему мнению, это утверждение нельзя относить к теократической концепции целиком, так как ее формирование начинается у Карташева еще до трагедии революции. Впрочем, можно согласиться с А. В. Антощенко в том, что время ее окончательного определения и оформления приходится на 1920–1930-е годы и послевоенный период[84].

Следующее серьезное исследование наследия А. В. Карташева представил А. Л. Золаев[85], сосредоточившись в своей работе на изучении исторических взглядов ученого. Характерно, что в оценке предшествующих работ Золаев активно полемизирует со многими тезисами С. П. Бычкова и А. В. Антощенко, что открывает поле для новых дискуссий.

В своем исследовании автор диссертации приходит, на наш взгляд, к ряду спорных выводов. Отрицая итоги предшествующих работ, диссертант, основываясь на реконструировании идейного содержания трудов историка, утверждает консервативное направление исторической и общественно-политической мысли

А. В. Карташева. При этом реконструкция политического творчества Карташева выпала из поля зрения автора. Нельзя согласиться и с отрицанием влияния на творчество Карташева некоторых идей Милюкова, в частности его концепции «Москва — Третий Рим», а также принципов позитивизма. В оценке последнего фактора более справедливы, на наш взгляд, утверждения А. В. Антощенко, который видел в историческом методе Карташева модифицированный гегельянский принцип, сочетающий в себе позитивистский эволюционизм и христианский теологизм[86].

Среди диссертационных исследований, затрагивающих взгляды Карташева, следует упомянуть работу А. А. Сахно, посвященную теократическим концепциям русского зарубежья[87].

Согласимся также с мнением С. П. Бычкова в том, что со стороны богословских школ исследование творчества А. В. Карташева немалое время не получало должного внимания[88]. Интерес к творчеству мыслителя русского зарубежья стал проявляться, также как и в светской науке, с популяризацией его трудов в 90-е годы прошлого столетия. Одной из первых работ стал доклад сотрудника Православного Свято-Тихоновского богословского института Н.В. Сомина[89]. Примечательно, что данная работа посвящена проблеме историко-философского осмысления вопроса церковно-государственных отношений в творчестве мыслителя. Пафос доклада автор сводит к аналитике актуальной идеи А. В. Карташева — кенотической умаленности Богочеловеческого организма Церкви в его человеческой части, проявляющейся, в том числе, и в ее исторических ошибках.

В 2002 году вышла в свет статья известного современного специалиста по истории Русской Церкви — протоиерея Георгия Митрофанова, посвященная творческому пути А. В. Карташева[90]. Несмотря на биографический стиль, в ней содержится анализ исторических взглядов мыслителя русской эмиграции. Опираясь на широко представленный фактографический материал, автор предлагает читателю не столько биографию, сколько творческий портрет историка.

Следующей публикацией, раскрывающей личность мыслителя, была статья И.В. Воронцовой, сотрудника Православного

Свято-Тихоновского гуманитарного университета[91]. В ней автор освещает одну из малоизученных страниц в жизнеописании А. В. Карташева — его участие в религиозном движении Д. С. Мережковского. Прослеживается внутренняя эволюция взглядов Антона Владимировича Карташева в тот сложный для него период, от восхищенного ученичества до критических оценок идей «нового религиозного сознания». Результаты этого исследования легли в основу фундаментального анализа идей «нового религиозного сознания» в отечественной мысли начала XX века[92].

В настоящее время интерес к личности А. В. Карташева не ослабевает: этот ученый, историк, мыслитель по праву занял место в хрестоматийных материалах современных энциклопедических сборников[93], где довольно значительное внимание уделяется, в том числе, таким малоизвестным сторонам жизни Карташева, как его участие в масонстве и белом движении.

Таким образом, исследование творчества А. В. Карташева, анализ творческого пути ученого на данном этапе представлены достаточно полно и объемно. В то же время следует отметить еще только начинающийся процесс исследования концептуальных идей этого русского мыслителя. В настоящее время важно сосредоточиться на историографическом анализе исторических идей мыслителя. Многие историко-философские проблемы, затронутые в его творчестве, в частности вопросы государственно-конфессиональных отношений и роли нации в истории, еще недостаточно изучены.

Примечания и библиографические ссылки

1. Шелохаев В. В. Либеральная модель переустройства в России. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1996. С. 4.

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.: Издательская серия «Проект Россия», автор Юрий Шалыганов (возможен коллектив авторов, пожелавших остаться неизвестными).

5. См.: Определение Архиерейского собора Русской Православной Церкви 24–29 июня 2008 года «О деятельности Преосвященного Диомида, епископа Анадырского и Чукотского». URL: http://sobor-2008. ru/428878/index. Html (дата обращения 19. 02. 2013).

6. Милюков П. Н. Разложение славянофильства. Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев // Вопросы философии и психологии. М., 1893. Т. IV. Кн. 3 (18). С. 46–96; Милюков П. Н. Национальный вопрос: происхождение национальности и национальный вопрос в России. М.: ГПИБ России, 2005; Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры: В 3-х т. Т. I. Ч. I. Введение: Месторазвитие: Начало культуры: Происхождение национальностей. Париж, 1937; Милюков П. Н. Петр Великий и его реформа (К двухсотлетней годовщине) // История и историография России. Из научно-литературного наследия русского зарубежья. М.: Русский мир, 2006. Т. III; Милюков П. Н. Петр I Алексеевич Великий // ЭСБЕ. СПб., 1898. С. 487–495.

7. Карташев А. В. Собрание сочинений: В 2-х т. Очерки по истории русской Церкви. Т. 1–2. М.: ТЕРРА, 1992.

8. Карташев А. В. Воссоздание Святой Руси. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2011.

9. См., напр.: Айвазов И. Г. Православная церковь и высшее государственное управление в России. М., 1912; Бердников И. С. К вопросу о государственном положении религии. Казань, 1881. IV; Зимин А. Церковь и государство. СПб., 1907; Рункевич С. Г. История русской церкви под управлением Святейшего Синода. Т. 1–2. СПб., 1900–1901; Сретенский П. Критический анализ главнейших учений об отношениях между церковью и государством. Вып. 1. М., 1877; Троицкий П. С. Церковь и государство в России: Отношение государства и церкви по воззрениям наиболее видных деятелей наших писателей и общественных деятелей. М., 1909; Верховской П. Учреждение Духовной коллегии и «Духовный регламент». Т. 1–2. Ростов-на-Дону, 1916.

10. Напр.: Рыбкин Г. Православие на службе самодержавия в России. М., 1930; Никольский Н. М. История Русской церкви. М., 1985; Зырянов

П.Н. Православная церковь в борьбе с революцией 1905–1907 гг. М., 1984.

11. См. обобщающий анализ: Платковский В.В. Проблемы национального в историческом процессе: Дис. ... канд. филос. наук: 09. 00. 01 / В.В. Платковский М., 1984. 195 с.

12. Прежде всего следует отметить фундаментальное исследование В.А. Федорова (Федоров В.А. Русская Православная Церковь и государство: Синодальный период: 1700–1917 гг. М., 2003. 480 с.), а также работу известного петербургского историка С.Л. Фирсова (Фирсов С.Л. Русская Церковь накануне перемен: конец 1980-х — 1918 гг. М., 2002. 624 с.). Кроме того, представляют интерес труды: протоиерея Георгия Митрофанова (Митрофанов Г. История Русской Православной Церкви: 1700–1917 гг. СПб., 2002. 443 с.); С.С. Бычкова (Бычков С.С. Русская Церковь и императорская власть: Очерки по истории Православной Российской Церкви: 1700–1917 гг. Т. 1. М., 1998. 320 с.). Можно также указать обзорный труд А.В. Логинова (Логинов А.В. Власть и вера: Государство и религиозные институты в истории и современности. М., 2002. 399 с.), 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. Отметим также обзорные статьи М.Ю. Нечаевой (Нечаева М.Ю. Церковь в модернизирующемся обществе России XVIII — начала XX века // Уральский исторический вестник. Екатеринбург, 2000. № 5–6. С. 260–285); протоиерея Владислава Цыпина (Цыпин В., прот. Русская Православная Церковь в синодальную эпоху: 1700–1917 гг. // Православная энциклопедия: Русская Православная Церковь. М., 2000. С. 109–133).

13. Исключение составляют статьи А.Ю. Бендина (Бендин А.Ю. Владимир Соловьев о проблемах веротерпимости в Российской империи // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества. М., 2004; Его же. С.Н. Булгаков о взаимоотношениях Церкви и государства в России (1902–1918) // Русское богословие в европейском контексте. С.Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль. М., 2006). Отметим обзорный труд митрополита Владимира (Сабодана): Владимир (Сабодан). Экклесиология в отечественном богословии. Киев, 1997. Впрочем, следует учитывать, что эта работа дает анализ экклесиологических воззрений в отечественной религиозной мыс-

ли, а вопроса осмысления церковно-государственных отношений касается лишь косвенно.

14. Игорь Корнильевич Смолич как историк Русской Церкви // История Русской Церкви (1700–1917) / Колл. авт. Кн. 8, Ч. I, М., 1996. С. 6.

15. Напр.: Ситников А.В. Православие и демократия: Социокультурный и религиозный факторы демократизации российского общества. М., 2006. 236 с.; Вероисповедная политика Российского государства» / Отв. ред. М.О. Шахов. М., 2003. 207 с.

16. Например: Джораева С.В. Государственно-церковные отношения в России: опыт философско-исторического анализа: Дис. ... канд. филос. наук: 09. 00. 06 / Джораева С. В. М., 1997. 139 с.; Семашко А.Г. Русская Православная Церковь в государственном механизме Российской империи XIX века: историко-правовой аспект: Дис. ... канд. юрид. наук: 12. 00. 01 / Семашко А. Г. М., 2007. 217 с.; Образцова М.Н. Государственно-церковные отношения в модернизационном процессе в России начала XX века: Дис. ... канд. ист. наук: 09. 00. 13 / Образцова М. Н. М., 2003. 215 с.; Шапошников Е.Л. Государственно-церковные отношения в России в XX — начале XXI века (Историко-правовой и общетеоретический анализ): Дис. ... канд. юрид. наук: 12. 00. 01 / Шапошников Е. Л. Н. Новгород, 2007. 179 с.; Бабкин М.А. Свержение монархии в России в 1917 г. и Православная Церковь: Дис. ... канд. ист. наук: 07. 00. 02 / Бабкин М. А. М., 2003. 220 с. Эта работа легла в основу его трудов: Бабкин М.А. Духовенство Русской православной церкви и свержение монархии (начало XX в. — конец 1917 года. М., 2007. 532 с.; Его же. Священство и Царство (Россия, начало XX в. — 1918 год): Исследования и материалы. М.: Индрик, 2011. 920 с.

17. Шапошников Л.Е. Очерки русской историософии XIX–XX вв. / Л.Е. Шапошников. Н. Новгород, 2002. 241 с.; Бенедиктов Н. А., Пушкин С. Н., Шапошников Л. Е., Шаталин Е.Н. Философия истории в России — XIX век. Н. Новгород, 1994. 220 с.; Шапошников Л. Е., Пушкин С.Н. Русская историософия: избранные школы и персоналии / Л.Е. Шапошников, С.Н. Пушкин. СПб.: Изд-во РХГА, 2014. 464 с.; Шапошников Л.Е. Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX–XXI веков. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. 327 с.; Малинов А.В. Очерки по философии истории в России. В 2-х т. / А.В. Малинов. Т. 1–2. СПб.: Интерсоцис, 2013; Пушкин С.Н. История русского консерватизма XIX века / С.Н. Пушкин. Н. Новгород: Изд-во Волго-Вят. акад. гос. службы, 1998. 251 с.

18. Тихонов В.В. Московская историческая школа в первой половине XX века. М.–СПб.: Нестор-История, 2012. 328 с.; Мягков Г. П. «Русская историческая школа»: методологические и идейно-политические позиции / Г.П. Мягков. Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1988. 200 с.; Бон Т.М. Русская историческая наука. Павел Николаевич Милюков и Московская школа / Т.М. Бон. СПб.: Олеариус, 2005. 272 с.; Корзун В.П. Образы исторической науки на рубеже XIX–XX вв.: Анализ отечественных историографических концепций. Омск; Екатеринбург: Омск. гос. ун-т; Изд-во Уральск. ун-та, 2000. 226 с.

19. Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011. С. 176–176.

20. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М.: Высшая школа, 2005. 239 с.

21. Флоренский П.А. Около Хомякова // Собр. соч. В 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1996.

22. Завитневич В. З. А.С. Хомяков. Т. I. Кн. 1–2. Киев, 1902; Т. II: Система философско-богословского мировоззрения Хомякова. Киев, 1913.

23. 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, упомянем различные энциклопедические издания, напр.: П.Н. Милюков. Словенофильство // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXX. СПб., 1900.

24. Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Минск: Изд. Белорусского Экзархата, 2006. 608 с.

25. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. М. — Ростов-на-Дону, 1991. С. 213–240.

26. Горский А.В. Замечания на богословские сочинения А.С. Хомякова // Богословский вестник. 1900. № 11.

27. Казанский П.С. Воспоминания П.С. Казанского об А.В. Горском // Богословский вестник. 1900. Т. III. № 11. С. 544–560; см. также И.А. Федотова. 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.

28. 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.

29. Иванцов-Платонов А. Несколько слов о богословских сочинениях А.С. Хомякова (по поводу пражского издания). М.: Университетская типография, 1869.

30. Линицкий П. Славянофильство и либерализм: Опыт систематического изложения того и другого. Киев, 1882. 266 с.

31. Шапошников Л. Е., Федоров А.А. История русской религиозной философии. М.: Высшая школа, 2006. С. 231.

32. Перечислим следующие работы: Новиков С.А. Революционные демократы и славянофилы. Канд. дис. 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: Шапошников Л.Е. А.С. Хомяков: человек и мыслитель. Н. Новгород: Изд-во НГПУ и Нижегородского гуманитарного центра, 2004. С. 4–5.

33. Цимбаев Н.И. Славянофильство. М.: Изд-во МГУ, 1986.

34. Каменский З.А. Философия славянофилов. Иван Киреевский и Алексей Хомяков. СПб.: РХГИ, 2003. 536 с.

35. Карсавин Л. П. А.С. Хомяков // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1994.

36. Зернов Н. Три пророка: Хомяков, Достоевский, Соловьев. М., 1995.

37. Зеньковский В. Русские мыслители и Европа. Париж, 1955.

38. См.: Шапошников Л.Е. Консерватизм, новаторство, модернизм в православной мысли XIX–XX веков. Н. Новгород, 1999. С. 175–195.

39. Здесь следует указать на работы: Шапошников Л. Е. А.С. Хомяков: человек и мыслитель. Н. Новгород: Изд-во НГПУ и Нижегородского гуманитарного центра, 2004; 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 Хомякова в рамках затронутых ими более общих тем. Например: Шапошников Л.Е. Консерватизм, новаторство и модернизм в православной мысли XIX–XX веков. Н. Новгород, 1999; Он же. Философия соборности. СПб., 1996; Он же. Очерки русской историософии XIX–XX вв. 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.

40. Gratieux A. A.S. 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 Kirchebei A. S. Chomiakov. Wurzburg, 1967; Romanides J. S. Orthodox Ecclesiology to Alexis Khomiakov (1804–1860) // The Greek Orthodox Theological Review 2 (1956).

41. См., напр.: Славянофильство и современность: Сб. статей / Ин-т рус. лит-ры. (Пушкинский дом) Рос. акад. наук. СПб.: Наука, 1994; А.С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист: Сб. статей 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.

42. Майорова О. К.П. Победоносцев в письмах к друзьям // Вопросы литературы. № 4. 1989. С. 275–281; Она же. Победоносцев и митрополит Филарет (Дроздов) / О. Майорова // Лотмановский сборник. М., 1992. С. 853–863.

43. Жировов В.И. Политические взгляды и государственная деятельность К.П. Победоносцева в 80–90-е годы XIX века: Дис. ... канд. ист. наук. Воронеж, 1993. 278 с.

44. Полунов А. Ю. К.П. Победоносцев в начале 1880 годов: программа нравственного перевоспитания общества // Россия и реформы 1861–1881. М., 1991.

45. Шахназаров В.Г. Философско-антропологические воззрения К.П. Победоносцева и М.Н. Каткова. Дис. ... канд. филос. наук. Н. Новгород, 2009. 181 с.

46. Пешков А. И. К.П. Победоносцев как идеолог русского православия: Дис. ... канд. филос. наук. СПб., 1993. 189 с.

47. Репников А.В. Консервативные концепции переустройства России. М.: ACADEMIA, 2007; Он же: Консервативная концепция российской государственности. М., 1999; Парилова О.В. Русская идея:

от Древней Руси к новому времени. Н. Новгород: НПА, 2005; Гросула В.Я. Русский консерватизм XIX столетия. Идеология и практика. М., 2000.

48. Веселовский Б.Б. История земства за сорок лет / Б.Б. Веселовский: Т. 1–4. СПб., 1909–1911; Белоконский И.П. Земское движение. М.: [Тип. Г. Лисснера и Д. Собко], 1914. VIII, 397, [4] с.; Леонтович В.В. История либерализма в России (1762–1914). М.: Русский путь, 1995. 445 с.; Карпович М.М. Два типа русского либерализма. Маклаков и Милюков // Опыт русского либерализма. Антология. М., 1997. С. 387–408.

49. Шацилло К.Ф. Русский либерализм накануне революции 1905–1907 гг.: Организация: Программы: Тактика. М.: Наука, 1985. 346 с. См. также: Думова Н. Г., Трухановский В.Г. Черчилль и Милюков против Советской России. М.: Наука, 1989. 202 [2] с.

50. Шелохаев В.В. Идеология и политическая организация российской либеральной буржуазии 1907–1914 гг. М.: Наука, 1991. 232 с.; Он же. Либеральная модель переустройства России. М.: РОССПЭН, 1996. 280 с.; Осипов И.Д. Философия русского либерализма XIX — начала XX вв. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1996. 192 с.; Гоголевский А.В. Очерки истории русского либерализма XIX — начала XX вв. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1996. 155 с.; Новикова Л., Синеземская И. Идейные истоки русского либерализма // Общественные науки и современность. № 3. М., 1993. С. 124–135.

51. Напр.: Либерализм в России: Сб. статей / 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. 304 с.; Либеральное движение в России 1902–1905 гг. / Ред. совет: Шелохаев В. В. (рук. проекта). М.: РОССПЭН, 2001. 648 с.; Либеральный консерватизм: история и современность: Материалы Всероссийской научно-практической конференции. М.: РОССПЭН, 2001. 384 с.

52. Глухих Я.Н. Историко-философские основания русской либеральной мысли второй половины XIX — начала XX вв.: Дис. ... канд. филос. наук: 09. 00. 03 / Глухих Я.Н. Мурманск, 2002. 158 с.; Селезенева Л.В. Российский либерализм на рубеже 19–20 веков и европейская политическая традиция: Дис. ... доктора ист. наук: 07. 00. 02 / Селезенева Л.В. Ростов-на-Дону, 1996. 313 с.; Ключникова Н.В. Формирование либеральной идеологии в России и ее проявление в общественном движении на рубеже XIX–XX вв.: Дис. ...

канд. ист. наук: 07. 00. 02 / Ключникова Н.В. Воронеж, 2005. 160 с.; Рогочая Г.П. Идейно-философские основания русского либерализма: Дис. ... канд. филос. наук: 09. 00. 03 / Рогочая Г.П. Краснодар, 2000. 159 с.; Мамытов Б.М. Философско-мировоззренческие основания либеральной системы ценностей: Дис. ... канд. филос. наук: 09. 00. 01 / Мамытов Б. М. М., 2003. 153 с.

53. Напр.; Ключевский О.В. Сочинения. В 8-ми т. Т. VIII. Исследования, рецензии, речи (1890–1905). М., Изд-во социально-экономической литературы, 1959. 490 с.; Гутьяр Н. Новый взгляд на реформы Петра Великого // Исторический вестник. 1892. №6. С. 766–779; [Пыпин А. Н.] 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.

54. В разные годы отзывы на него писали: Мякотин В.А. Курс русской истории П.Н. Милюкова // Русское богатство. №11. 1896. С. 1–20; Струве П.Б. Очерки по истории русской культуры // Новое слово. №1. 1897. С. 89–94; Помяловский М. И. П.Н. Милюков: Очерки по истории русской культуры. Ч. III: Национализм и общественное мнение: Вып. I.: СПб., 1901 // Исторический вестник. №2. 1902. С. 688–691.

55. Соловьев В.С. Замечания на лекцию П.Н. Милюкова // Соловьев В.С. Собр. соч. В 12 -ти т. Т. VI. СПб.: Просвещение, 1911–1914. С. 423–428.

56. См., напр.: Покровский М.Н. Противоречия г-на Милюкова. М., 1922. 45 с.; Он же. Историческая наука и борьба классов. Т. 1–2. М.; Л., 1933. 329 с.; Лидак О. А. П.Н. Милюков как историк // Русская историческая литература в классовом освещении: Сб. статей: Т. 2 / Под ред. М.Н. Покровского. М., 1930. С. 121–214.; Рубинштейн Н.Л. Русская историография. М.: Госполитиздат, 1941. 642 с.

57. Цамутали А.Н. Борьба направлений в русской историографии в период империализма: историографические очерки. Л.: Наука, 1986. 336 с.; Шапиро А.Л. Русская историография в период империализма. Л.: Изд-во ЛГУ, 1962. 235 с.

58. Мельгунов С.П. Гражданская война в освещении П.Н. Милюкова: По поводу «Россия на переломе»: Критико-библиографический очерк. Париж, 1929. 90 с.; Вишняк М.В. Два пути: Февраль и Октябрь. Париж: Современные записки, 1931. 287 с.; Леонтович В.В. История либерализма в России. 1762–1914. М.: Русский путь, 1995. 445 с.

59. Карпович М. М. Милюков как историк // Новый журнал. 1943. Кн. 6. С. 14–18; Пушкарев С. Г. Обзор русской истории. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1953. 491 с.

60. Трибунский П. А., Макушин А. В. Павел Николаевич Милюков: труды и дни: 1859–1904. Рязань, 2001. 439 с.; Дорохов В. И. Исторические взгляды П. Н. Милюкова: Дис. ... канд. ист. наук: 07. 00. 09 / Дорохов В. И. М., 2005. 260 с.; Трибунский П. А. П. Н. Милюков как историк русской исторической мысли: Дис. ... канд. ист. наук: 07. 00. 09 / Трибунский П. А. Рязань, 2001. 318 с.

61. Мирзоева С. П. Место македонского вопроса в научной и политической деятельности П. Н. Милюкова: Дис. ... канд. ист. наук: 07. 00. 02 / Мирзоева С. П. Нальчик, 2003. 193 с.

62. Малинов А. В. Универсальное и национальное в исторической социологии П. Н. Милюкова // Общечеловеческое и национальное в философии. Бишкек, 2003. С. 150–158; Он же. Теоретико-методологические искания в русской исторической и философской мысли второй половины XIX — начала XX в.: Пособие к лекциям. СПб.: Интерсоцис, 2008. 464 с.

63. Прокуденкова О. В. Методологические основы культурологической концепции П. Н. Милюкова. Дис. ... канд. культуролог. наук: 24. 00. 01 / Прокуденкова О. В. СПб., 2005. 169 с.; Трепалина Н. Е. Концепция «культурной эволюции» в теории и истории культуры П. Н. Милюкова: Дис. ... канд. культуролог. наук: 24. 00. 01 / Трепалина Н. Е. М., 2004. 175 с.

64. Гласнова В. П. Научно-педагогические взгляды П. Н. Милюкова на анализ развития российского образования: Дис. ... канд. пед. наук: 13. 00. 01 / Гласнова В. П. Н. Новгород, 2006. 172 с.

65. Захаров А. В. Национальная идея в культурологической концепции П. Н. Милюкова: Дис. ... канд. филос. наук: 24. 00. 01 / Захаров А. В. Волгоград, 2005. 142 с.; Руткевич Н. А. Философия истории российского либерализма: П. Б. Струве и П. Н. Милюков: Сравнительный анализ: Дис. ... канд. филос. наук: 09. 00. 11 / Руткевич Н. А. М., 2002. 162 с.

66. 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.; П. Н. Милюков, историк политик, дипломат: Материалы Международной научной конференции. М.: РОССПЭН, 2001. 560 с.

67. Напр.: Материалы главы и библиографии, посвященные Милюкову, были апробированы в авторской монографии: Пешков А.А. 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): Монография / А.А. Пешков // Труды Нижегородской духовной семинарии: Сб. работ преподавателей и студентов. Н. Новгород, 2013. Вып. 11. С. 115–286.

68. Венгеров С. Карташев Антон Владимирович // Критико-библиографических словарь русских писателей и ученых: От начала русской образованности до наших дней. Пг., 1915. Т. 1. Вып. 1–3. С. 354; Карташев Антон Владимирович // Энциклопедический словарь: Доп. том Iа. [Репр. воспроизв. Изд. Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. Ярославль, 1890]. СПб., 1994. С. 884; Карташев Антон Владимирович // Новый энциклопедический словарь. Пг., [1914]. Т. 21. С. 132.

69. Напр.: Афанасьев Н. Н. А.В. Карташев. На путях к вселенскому собору // Путь. 1933. № 37. С. 93–97; Лот-Бородина М. Критика «Русского Христианства» // Путь. 1937. № 52. С. 45–55.

70. См.: Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2011. С. 143–206; Шмеман А. Церковь, государство, теократия. По поводу «Очерков Русской Церкви» А.В. Карташева // Новый журнал. Нью-Йорк, 1960. Кн. 59. С. 270–278; Кассиан (Безобразов). Водою, кровию и духом. Пушкино: Изд. Грааль, 2008. 252 с.

71. Херасков И. А.В. Карташев // Возрождение. 1951. Кн. 14. С. 197–200; Кассиан (Безобразов), епископ. Антон Владимирович Карташев // Православная мысль. Труды Православного Богословского института в Париже. Париж, 1957. Вып. 11. С. 9–16.

72. Зеньковский В.В. Памяти проф. А.В. Карташева // Вестник РСХД. Париж, 1960. №58–59; Князев А. Памяти А.В. Карташева // Вестник РСХД. Париж, 1960. №58–59.

73. Напр.: Зернов Н. А. А.В. Карташев // Русская религиозно-философская мысль XX века / Сб. статей под ред. Н.П. Полторацкого. Питсбург, 1975. С. 262–268.

74. Старцев В.И. Крах керенщины. Л.: Наука, 1982. 272 с.; Голинков Д.Л. Крушение антисоветского подполья в СССР: [В 2 кн.] М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1980. Кн. 1–2. 736 с.

75. Кувакин В.А. Религиозная философия в России. М.: «Мысль», 1980. 309 с.; Думова Н.Г. Кадетская партия в период первой мировой войны и февральской революции. М., Наука, 1988. 244 с.;

Семенкин Н.С. Философия богоискательства: Критика религиозно-философских идей софиологов. М.: Политиздат, 1986. 175 с.; Савельев С.Н. Идейное банкротство богоискательства в России в начале XX века. Л.: Издательство ЛГУ, 1987. 184 с.

76. Следует отметить, что издание было результатом научного выбора АН СССР. Данный выпуск оценивался издателями как поворотный в советской науке, знаменующий новый подход к оценке роли религии и Церкви в истории и современном обществе. При этом издатели справедливо признавали, что «начинать приходится едва ли не на пустом месте», что в сфере церковной историографии выявился «огромный дефицит самых элементарных знаний» (См.: Научная информация // А.В. Карташев. Очерки по истории Русской Церкви: Т. I. М.: Наука, 1991. С. I–IV. С. I).

77. Сахаров А.Н. Апостол «Святой Руси» (Антон Владимирович Карташев) // Отечественная история. 1998. № 5. С. 89–107; Сахаров А.Н. Се тебе талант владыка вверяет // История и историки. 2001. №1. С. 187–210.

78. Кондратьева Т.А. Карташев о влиянии Церкви на русскую культуру // Альфа и Омега. 1998. № 1 (15). С. 391–396.

79. Мейендорф И. А.В. Карташев — общественный деятель и церковный историк // Вопросы истории. М., 1994. № 1. С. 169–173.

80. Бычков С.П. Антон Владимирович Карташев. Годы становления личности ученого (1875–1906) // Вестник Омского университета. Омск, 1998. Вып. 1. С. 62–65; Он же. Антон Владимирович Карташев — историк Русской Православной Церкви: Дис. ... канд. ист. наук: 07. 00. 09 / Бычков С.П. Омск, 1999. 292 с.

81. Бычков С.П. Антон Владимирович Карташев. Указ. Изд. С. 27.

82. Антощенко А. В. Теократическая концепция «Святой Руси» А.В. Карташева // Россия в новое время. Историческая традиция и проблемы самоидентификации. М., 1996. С. 196–198; Он же. А.В. Карташев о смысле старообрядчества // Старообрядчество: история, культура, современность. Тезисы III Научно-практической конференции 15–17 мая 1997 г. М., 1997. С. 105–107; Он же. «Евразия» или «Святая Русь»? (Евразийцы и А.В. Карташев) // Проблемы историографии, источниковедения и исторического краеведения в вузовском курсе отечественной истории. Тезисы докладов и сообщений Третьей региональной научно-методической конференции. Омск, 1997. С. 58–62; Он же. О теократической концепции «Святой Руси» А.В. Карташева (особенности дискурса) // Философская мысль в России: традиция и современность. Первый всероссийский

философский конгресс «Человек, философия, гуманизм». СПб., 1997. Т. 2. С. 133–136; Он же. Антон Владимирович Карташев (1875–1960) // Историки России XVIII–XX вв. М., 1997. Вып. 4. С. 94–104; Он же. Об эволюции теократического идеала А.В. Карташева // Вече: Альманах русской философии и культуры. СПб., 1997. Вып. 9. С. 71–86.

83. Антощенко А. В. «Евразия» или «Святая Русь»? Российские эмигранты «первой волны» в поисках исторического самосознания: Дис. ... доктора ист. наук: 07. 00. 09 / Антощенко А. В. СПб., 2003. 432 с.

84. Там же. С. 245.

85. Золаев А.В. Исторические воззрения А.В. Карташева и историография русского зарубежья: Дис. ... канд. филос. наук: 07. 00. 09 / Золаев А. В. М., 2005. 181 с.

86. Антощенко А. В. «Евразия» или «Святая Русь»? ... С. 265.

87. Сахно А.А. Теория теократии в истории общественно-политической мысли русского зарубежья: Дис. ... канд. истор. наук: 07. 00. 02 / Сахно А. А. М., 2011. 171 с.

88. Бычков С.П. Антон Владимирович Карташев. Указ. изд. С. 24.

89. Сомин Н. В. А.В. Карташев о взаимоотношении Церкви и государства // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. Материалы 1998 г. М., 1998. С. 159–162.

90. Митрофанов Г. Антон Владимирович Карташев — русский богослов и церковный историк, государственный и общественный деятель // Посев. 2002. № 10 (1501) — 11 (1502).

91. Воронцова И.В. Участие А.В. Карташева в религиозном движении «неохристиан» и эволюция его взглядов на «историческую» Церковь (по письмам 1906–1907 годов) // Вестник ПСТГУ. 2006. Вып. 3 (20). С. 27–46.

92. Воронцова И. Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. 424 с.

93. Егоров А.Н. Карташев Антон Владимирович // Российский либерализм середины XVIII — начала XX века / Отв. ред. В.В. Шелохаев. М.: РОССПЭН, 2010. С. 397–400; Он же. Антон Владимирович Карташев: «*Мы были слишком Гамлетами и не могли угнаться за катастрофическим ходом событий...*» // Российский либерализм: идеи и люди / Под общ. ред. А.А. Кара-Мурзы. М.: Новое издательство, 2007. С. 831–843.

Глава I.

Государство, нация, церковь в философии истории А. С. Хомякова

1.1. Возникновение славянофильского спора

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»[1].

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»[2]. 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 взглядов 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»[3]. Протоиерей В. Зеньковский находил возможным писать об отражении в творчестве П.Я. Чаадаева «славянофильской веры в особый путь России»[4]. 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»[5].

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 идей-

ных 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»[6]. 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»[7].

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»[8]. 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»[9]. 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»[10]. 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»[11].

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»[12]. Один из современных исследователей наследия Хомякова, профессор Московской духовной академии Н.К. Гаврюшин, отмечает «страсть, азарт, любопрение» как важнейшие черты его личности[13]. 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 Г.В.Ф. Гегель — точнее, критика Гегеля[14]. 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»[15]. 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»[16]. 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[17]. Кроме того, следует отметить серьезные познания Алексея Степановича и в области истории Церкви[18].

Итак, Хомяков выступает как самостоятельный мыслитель, который находился в творческом осмыслении способов философствования своего времени и прежде всего немецкой мысли, создавая «новое течение мысли»[19]. 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. Внутренние силы и закономерности исторического процесса в анализе А. С. Хомякова

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»[20]. 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[21]. 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[22]. 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[23]. 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»[24]. Тот же дух Древнего Рима Хомяков находит в католичестве и европейской культуре[25]. 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[26].

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»[27].

Однако, на наш взгляд, 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[28]. 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»[29]. 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[30].

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.

1.4. Философско-историческая оценка А.С. Хомяковым синодальных реформ 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 протоиерея 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»[31]. 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»[32]. 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[33].

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»[34]. 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[35]. 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»[36]. 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»[37].

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»[38]. 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.

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»[39]. Тем не менее, противопоставление этих двух эпох становится краеугольным камнем славянофильской концепции. «С Петром начинается новая эпоха», — провозглашает Хомяков[40].

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»[41]. 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»[42].

«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»[43].

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.

1.5. Оценка синодальной модели взаимоотношений Русской Православной Церкви и государства

1.5.1. Экклесиология А.С. Хомякова

Образ Церкви занимает центральное место во всем комплексе идейного наследия мыслителя. При этом следует учитывать, что экклесиологические 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 экклесиологические 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 экклесиологические 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»[44].

Постепенно экклесиологическая концепция А.С. Хомякова оформляется в экклесиологию соборности. В противовес трактовке экклесиологического термина «кафолический» иезуитом Гагариным как «всемирный», Хомяков настаивает на значении «katholikos» как «соборный». Это, по его мнению, есть «единство во множестве»[45]. Данное понятие, по мнению большинства ис-

следователей, становится жизненным нервом всей его философии. При этом современный исследователь творчества Хомякова С. С. Хоружий выделяет три существенных признака соборности: органицизм, единство и свободу[46].

«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)[47]. 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 экклесиологии, — 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»[48]. 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»[49].

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 (Дроздова), где Церковь определяется как общество[50]. Обстоятельная критика этой концепции протоиереем 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 экклесиологии 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»[51]. Патристическая концепция свободы как реализации бытийного телоса выступает у Хомякова как экклесиологический 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»[52].

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 экклесиологией славянофилов и, в целом, принятое и закрепившееся в православном богословии»[53]. 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»[54]. 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»[55].

Одновременно с признанием экклесиологические 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, на наш взгляд, 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»[56]. Однако поиски ереси, в том числе криптопротестантизма, 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 экклесиологии Хомякова — обвинение в «спиритуализации» им Церкви. Можно говорить о том, что в экклесиологии этого мыслителя человеческое измерение Церкви несколько стирается, что приводит корифея славянофилов, по мнению В. М. Лурье, к недопониманию роли аскетической жизни в Церкви[57], 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 экклесиологии корифея славянофилов.

В экклесиологических 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 экклесиологии 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[58].

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»[59]. 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[60], нарушая ее иерархическое бытие.

1.5.2. Анализ синодальной модели взаимоотношений русской православной церкви и государства

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[61].

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[62].

«Смешение Божьего с кесаревым» как нарушение общего лада[63] 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»[64]. 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»[65].

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»[66]. 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 органические мотивы. Но в продолжение своего комментария В. М. Лурье делает совершенно верное замечание об отсутствии в экклесиологической 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 — иерархичной, а не сословной (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»[67]. 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»[68]. 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»[69].

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 экклесиологии Алексея Степановича. Н. Бердяев очень верно подмечает, что для Хомякова «субъектом церкви был церковный народ»[70].

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[71], 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[72]. Хомяков полагал, что при подчинении церковной жизни интересам государства гордость на-

циональная 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[73].

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[74]. 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[75].

***

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»[76]. 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[77]. Подобное утверждение представляется сомнительным. 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[78]. 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»[79]. Ему фактически вторит и П. Казанский: «Было бы ошибкой категорически сказать: „Монарх *не является* (выделено Казанским. — *А.П.*) Главой Церкви“»[80].

В ответ на раздававшиеся обвинения в адрес РПЦ в пленении государством Хомяков развивает учение о ней лишь как об одной

из епархий вселенской Церкви[81]. 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[82]. По отношению к Православной Церкви государь — не более, чем ее сын[83]. В случае его отпадения одним христианином стало бы меньше в лоне Церкви — и только, — писал Хомяков[84].

По мнению исследователя А. В. Ситникова, 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. Так, в допетровской традиции «после венчания царь обретал качественно новый статус, отличный от статуса всех остальных людей»[85]. 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»[86]. 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[87]. 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 экклесиологической 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 экклесиологии, 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»[88].

***

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[89].

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[90]. 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»[91]. 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[92].

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[93]. 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 [94]. 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[95]. 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.

***

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[96]. 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[97]. Как ни трудна борьба истины с заблуждением, окончательное ее торжество, по убеждению Хомякова, несомненно. На вере в это зиждется Церковь[98]. Отношение к истине может быть только свободным, и свобода убеждения предполагает свободу заблуждения, с его выражением в слове, то есть свободу слова[99].

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[100]. 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[101].

Цензура в форме насильственного 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»[102].

Только свобода совести может возвратить истине Православия в народе его живительную силу[103]. 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»[104].

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»[105].

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 экклесиологии А. С. Хомякова, которые неизбежно отразились в его понимании церковно-государственных отношений.

Примечания и библиографические ссылки

1. Зеньковский В. В. История русской философии. В 2-х т. Ростов-на-Дону: «Феникс», 1999. Т. 1. С. 158.
2. Габидулина Н. Либерализм в России (историко-философский анализ) // Вестник высшей школы. М., 1992. № 7–9.
3. Замалеев А.Ф. Курс истории русской философии. М.: Магистр, 1996. С. 189.
4. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. Париж, 1955. С. 175.
5. Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М.: Современник, 1989. С. 309.
6. Шапошников Л.Е., Федоров А. А. История русской религиозной философии. М.: высшая школа, 2006. С. 180.
7. Зеньковский В. В. История русской философии. В 2-х т. Указ. изд. С. 204.

8. Там же. С. 203–204.

9. Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 37.

10. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М.: Высшая школа, 2005. С. 41.

11. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Минск: Изд. Белорусского Экзархата, 2006. С. 271.

12. Зеньковский В. прот. История русской философии. В 2-х т. Указ. изд. Т. 2. С. 220.

13. Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011. С. 177.

14. Колюпанов Н.П. Критика философской системы славянофилов // Русское обозрение. 1894. № 9. С. 85.

15. Шапошников Л.Е. А.С. Хомяков: человек и мыслитель. Н. Новгород: Изд-во НГПУ и Нижегородского гуманитарного центра, 2004. С. 45–46.

16. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Указ. изд. С. 275.

17. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х т. Указ. изд. Т. 1. С. 217.

18. Флоровский Г. прот. Цит. соч. С. 275.

19. Хоружий С.С. Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопросы философии. 1991. №5. С. 34.

20. Хомяков А.С. Соч. В 2-х т. М.: Изд. «Медиум», 1994. Т. 1. С. 188.

21. Хоружий С.С. Цит. соч. С. 97.

22. Бердяев Н.А. Цит. соч. С. 136.

23. Там же.

24. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 6. С. 40.

25. Бердяев Н.А. Цит. соч. С. 137.

26. Там же.

27. Флоренский П.А. Около Хомякова // Собр. соч. В 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 295.

28. См.: Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: «Мартис», 1996. С. 96–97.

29. Бердяев Н.А. Цит. соч. С. 102.

30. См.: Флоровский Г., прот. Цит. соч. С. 274, 275; Бердяев Н.А. Цит. соч. С. 85. По мнению Ю. Самарина, «Хомяков первый взглянул на латинство и протестантство из церкви» (Цит. по: Бердяев Н.А. Цит. соч.

С. 85); см. также: В.В. Розанов, П.А. Флоренский об А.С. Хомякове // Флоренский: pro et contra. СПб.: РХГИ, 1996. С. 373.

31. Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. Париж: YMCA-PRESS, 1989. С. 378–379.

32. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 462.

33. Бердяев Н.А. Цит. соч. С. 145.

34. Цыпин Вл., прот. Константин Петрович Победоносцев / Интернет-журнал Сретенского монастыря. 2007 / http://www.pravoslavie.ru/jurnal/070323091548.

35. Шапошников Л.Е. Философия соборности: Очерки русского самосознания. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1996. С. 50.

36. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 55.

37. Розанов В.В. П.А. Флоренский об А.С. Хомякове // П.А. Флоренский: pro et contra. Указ. изд. С. 374.

38. Там же. С. 375.

39. Синицина Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998. С. 27.

40. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 25–26.

41. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 33.

42. См.: Казаков Н.И. Об одной идеологической формуле Николаевской эпохи // Контекст. Сб. ст. М.: Художественная литература, 1989. С. 5–41; Шапошников Л.Е. Очерки русской историософии XIX–XX вв. Н. Новгород, 2002. С. 58.

43. Хоружий С.С. Цит. соч. С. 107–108.

44. Флоровский Г., прот. Цит. соч. С. 276.

45. Хомяков А.С. Работы по богословию. Соч. В 2-х т. Указ. изд. Т. 2. С. 242.

46. Хоружий С.С. Цит. соч. С. 132.

47. Хомяков А.С. Соч. В 2-х т. Указ. изд. Т. 2. С. 88.

48. Хоружий С.С. Цит. соч. С. 151.

49. Булгаков С.Н. Трагедия философии // Соч. В 2-х т. Т. 1. М., 1993. С. 411.

50. Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. Т. 2. Чернигов, 1865. С. 355.

51. Хомяков А.С. Соч. В 2-х т. Т. 2. С. 66.

52. Там же. С. 242.
53. Хоружий С.С. Цит. соч. С. 146.
54. Иустин (Попович), преп. Собрание творений. Т. 3. М.: Паломник, 2006. С. 334.
55. Хомяков А.С. Работы по богословию. Соч. В 2-х т. Указ. изд. Т. 2. С. 87.
56. Лурье В.М. Догматические представления А.С. Хомякова (Очерк становления и развития) // Славянофильство и современность. СПб.: Наука, 1994. С. 170.
57. Лурье В.М. Цит. соч. С. 165.
58. 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.
59. Линицкий П. Указ. соч. С. 48.
60. 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.
61. Аксаков И.С. Полн. собр. соч. М., 1886. Т. IV. С. 355.
62. Хомяков А.С. Соч. В 2-х т. Указ. изд. Т. 2. С. 291.
63. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. М., 1900. Т. I. С. 493.
64. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. М., 1904. Т. VII. С. 303.
65. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. М., 1904. Т. VI. С. 484.
66. Лурье В.М. Примечания... С. 436.
67. Хомяков А.С. Соч. В 2-х т. Указ. изд. Т. 2. С. 292.
68. Там же. С. 304.
69. Там же. С. 5.
70. Бердяев Н. Цит. соч. С. 95.
71. Сомин Н.В. А.В. Карташев о взаимоотношении церкви и государства // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. Материалы 1998 г. М., 1998. С. 159–162.
72. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. М., 1900, Т. 2. С. 26, 35.
73. 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.

74. Достоевский Ф.М. Собр. соч. В 15-ти т. Л.: Наука. Т. 14. С. 489.

75. 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).

76. Самарин Ю.Ф. Сочинения. М., 1887. Т. VIII. С. 567.

77. Аксаков И.С. Полн. собр. соч. М., 1886. Т. IV. С. 202.

78. Гиляров-Платонов Н.П. Сборник сочинений. М., 1886. Т. II. С. 75.

79. Суворов Н.С. Учебник церковного права. М., 1913. С. 210–212.

80. Казанский П.Е. Власть Всероссийского Императора / Сост. М.Б. Смолин. М., 1999. С. 154.

81. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 2. С. 35–38.

82. «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).

83. Аксаков И.С. Полн. собр. соч. Указ. изд. Т. IV. С. 77.

84. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 2. С. 38.

85. Ситников А.В. Православие и демократия. Социокультурный и религиозные факторы демократизации российского общества: Монография. М.: МГИМО-Университет, 2006. С. 124.

86. Там же. С. 156.

87. Успенский Б.А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. С. 25.

88. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. М., 1904. Т. 8. С. 48.

89. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. М., 1904. Т. 7. С. 259.

90. См.: Хомяков А.С. Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 1. С. 400.

91. Аксаков И.С. Полн. собр. соч. Указ. изд. Т. II. С. 436–437.

92. Шавельский Г., протопр. Воспоминания последнего протопресвитера Русской армии и флота: В 2-х т. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1954. Т. 2. С. 170.

93. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 2. С. 378–380.

94. Хомяков А.С. Соч. В 2-х т. Указ. изд. Т. 2. С. 304.

95. 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.

96. Аксаков И.С. Полн. собр. соч. Указ. изд. Т. IV. С. 84.

97. 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.

98. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Указ. изд. Т. 2. С. 103.

99. Аксаков И.С. Полн. собр. соч. Указ. изд. Т. IV. С. 38.

100. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Указ. изд. Т. 1. С. 152.

101. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Указ. изд. Т. 8. С. 188–189.

102. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Указ. изд. Т. 5. С. 200.

103. Аксаков И.С. Полн. собр. соч. Указ. изд. Т. IV. С. 609–610.

104. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Указ. изд. Т. 1. С. 42, 149, 289, 339–340.

105. Самарин Ю.Ф. Сочинения. Указ. изд. Т. VIII. С. 451.

Глава 2.

Государство, нация, церковь в философии истории К.П. Победоносцева

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

В начале данной главы следует отметить прежде всего отсутствие в настоящее время исчерпывающего философского анализа понятия «консерватизм», а также широкое использование данного термина 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»[1]. Это понятие определяет также социально-политические силы, которые борются за сохранение традиционных основ общественной жизни. Отсюда традиционализм может рассматриваться как одна из форм консерватизма[2].

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»[3]. 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»[4]. 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»[5].

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»[6]. Иначе говоря, традиционализм выступает как ориентация на традицию (прежде всего религиозную), следование ее авторитету[7]. Конечно, в случае фанатичной крайности традиционализм может приобретать патологические 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»[8].

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»[9]. 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»[10], 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»[11]. 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»[12].

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 это 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»[13]. В то же время, на наш взгляд, отечественному консерватизму не всегда удавалось преодолеть соблазн отрицания любых изменений в устоявшемся укладе, вне контекста конструктивных изменений.

Таким образом, консерватизм можно рассматривать 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.

2.2. Формирование взглядов К.П. Победоносцева и их идейные истоки

Имя Константина Петровича Победоносцева давно стало историческим символом России конца XIX — начала XX веков. Но несмотря на историческую значимость его личность редко пытались оценить вне идеологического контекста, причем как его современники, так и исследователи. И если историческая оценка Победоносцева все же представлена в широком диапазоне мнений, то как мыслитель Константин Петрович рассматривался крайне редко. Примечательно, что еще в дореволюционный период складываются исследовательские противоречия в оценках деятельности Победоносцева. Впрочем, противоположные взгляды в оценке его личности, от восторженных до крайне негативных, встречаются 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 Петровича, 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»[14]. 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 философских и исторических взглядов 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[15]. 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 нашему мнению, 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»[16].

К. П. Победоносцев родился в семье профессора словесности и литературы Императорского Московского университета, в 1827 году, и был одиннадцатым ребенком в семье. Все его братья и сестры были намного его старше, и поэтому некоторые биографы делают отсюда вывод об истоках его природной замкнутости. Однако, на наш взгляд, это может являться не более, чем гипотезой, так как о внутренних семейных отношениях в эти годы в семье Победоносцевых известно крайне мало, а автобиографические сведения данного предположения не подтверждают. Семья, корнями уходящая в священническую традицию, являлась 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[17]. 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»[18]. 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»[19].

После получения начального образования дома, под руководством отца, Константин Победоносцев сумел сразу поступить в привилегированное, закрытое учебное заведение — Императорское училище правоведения. Здесь молодой человек 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»[20]. Училище Константин Петрович окончил с похвальной грамотой и в мае 1846 года был определен титулярным советником на службу, в канцелярию 8-го (Московского) департамента Правительствующего Сената, на должность помощника секретаря. На новом поприще его ждала дружба с В.П. 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 Константина Петровича, 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»[21].

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[22]. 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[23].

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 1880-е он окончательно приходит к выводу, что нужно менять людей, а не институты»[24]. Именно этой проблеме посвящены основные сочинения К. П. 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[25].

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 либеральничанье 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!»[26]

Однако не следует предполагать столь кардинальную перемену системы взглядов Константина Петровича (от умеренно либеральных к последовательно консервативным позициям). Представляются 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»[27].

Итак, в формировании идейного облика Победоносцева следует отметить прежде всего влияние его семьи. Однако представляется неверным сведение данного влияния к идеологическому внушению. Это было влияние крепкой, традиционной семьи, которое сформировало 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[28], 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. По-

бедоносцев 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»[29]. 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[30].

На педагогические идеалы К. П. Победоносцева повлияли идеи К. Д. Ушинского и С. А. Рачинского, особенно в оценке важности изучения церковнославянского языка и богослужения для формирования религиозно-нравственного облика воспитанника школы. Учитывал Константин Петрович и опыт Н. И. Ильминского, где в системе начального образования уделялось внимание национальным особенностям, прежде всего языкам малых народностей Российской империи. Можно также отметить влияние И. В. Киреевского — прежде всего его критику в адрес 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.

2.3. Анализ вопросов национальности и 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»[31].

С другой стороны, в противовес засилью 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 вел 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»[32]. 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»[33].

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»[34]. 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»[35]. Константин Петрович считал, 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 Константин Петрович 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»[36]. 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 засилье западных идей, разрушавших традиционный и национальный менталитет страны.

К. П. Победоносцев не случайно избирает образовательной формой именно церковно-приходские школы. Подобный выбор вполне гармонировал с его взглядами 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 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»[37].

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»[38]. 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»[39]. 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»[40].

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»[41].

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»[42].

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[43]. 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 позволили 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.

2.4. Синодальные реформы Петра I в философско-историческом анализе К. П. Победоносцева

Константин Петрович Победоносцев известен не только как профессиональный юрист и государственник, его интересовали и проблемы философии истории — очевидно, близкие его государственным и личным интересам. Не следует, конечно, искать у К. П. Победоносцева такое знание данного предмета, как, к примеру, 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»[44]. И там, где наука видит лишь легенду, сложившуюся в народном представлении, в народном сознании история получает статус «истины для духа»[45].

Дальнейшие рассуждения Победоносцева являются, по сути, критическим ответом научной позиции Е. Е. Голубинского, который своей научной задачей ставил критическое отношение к истори-

ческому материалу — по выражению Н. Н. Глубоковского, «резать правду матку»[46]. В противовес утверждению Голубинского, что «до сих пор народное творчество создает исторические легенды, но легенды эти уже не имеют возможности приобретать значение исторического материала»[47], 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»[48]. 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»[49]. 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»[50]. Впрочем, Победоносцев признает и заимствования Петром готовых западных продуктов чужеземного образования — «не понимая конечной цели их»[51].

Петр Великий выступает в сочинениях К. П. 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»[52]. Знаменитая фраза Петра I, что «Европа нужна нам только на несколько десятков лет, а после того мы можем обернуться к ней задом»[53], хорошо иллюстрирует эту оценку. По мнению Победоносцева, и государ-

ственные, 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»[54].

Таким образом, Победоносцев фактически приходит к выводу, что историю нельзя объяснить случайностью или произволом личности в ней. Исторические явления обуславливаются «целым ходом истории, строгой связью предшествовавших явлений, вследствие которых возникло новое явление *по закону исторической необходимости* (выделено мной — *А.П.*)»[55].

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 признаёт, что реформа разрушила традиционный уклад общества, внесла в него разлагающее начало, однако полагает, что в будущем новации Петра всё же принесли бы хорошие плоды.

Последовавший за преобразованиями Петра I 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» прежде не знало русское общество — утверждает Победоносцев. Именно эта «занесенная болезнь», вызвавшая раскол русского общества, привела к необходимости заимствовать и западные механизмы ее разрешения[56].

Впрочем, следует признать, что с именем Александра II Победоносцев все же связывает отступление России от народных начал. В письме Е. Ф. Тютчевой он с горечью сознается, «как тянет

это роковое царствование»[57]. Протест против эпохи Александра II встречается у К.П. Победоносцева нечасто, но систематически. Сквозь призму той эпохи либерализм получает от Победоносцева жесткую критику. В оценке той эпохи Победоносцев выступает как антизападник, отвергая в качестве чужеродных 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»[58].

Подобные взгляды сближают Победоносцева с позицией славянофилов, и тем не менее он не признает их идеи «истинным народным идеалом земли Русской»[59]. Константин Петрович 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»[60]. 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[61]. Главной заслугой славянофилов Победоносцев считал то, что они первыми бездумному насаждению западной культуры, космополитизму и либерализму противопоставили идею возврата российского общества 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»[62].

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»[63]. Приводя слова Э. Ф. Раден, Победоносцев фактически передает свое внутреннее состояние: «Я отдыхаю здесь (в Москве — *А.П.*), я чувствую себя в натуральной атмосфере»[64].

В сравнении с Москвой описание внутренней жизни столичного Петербурга выглядит контрастом. Карьера Победоносцева, его участие в ряде комиссий обеспечили ему хорошее знакомство с чиновничьим миром столицы. Хорошо знал Константин Петрович 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»[65]. Но больше всего отторжение у К. П. Победоносцева вызывало бездумное либеральничанье 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»[66].

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»[67].

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, на наш взгляд, 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, — это, по мнению обер-прокурора, удел людей равнодушных и невнимательных[68]. Вера, взятая сама по себе, конечно, не терпит насилия, однако Победоносцев полагал, что таков искусственный взгляд, и в чистом виде данная 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»[69].

Таким образом, К. П. Победоносцев выступал как противник излишнего теоретизирования либералов в области как внутрен-

ней, так и религиозной политики государства. Он полагал, что вопросы, легко решаемые в теории, на практике могут привести к катастрофическим для государства последствиям.

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, имевшего собственные механизмы решения кризисных явлений. Подобный минимализм во взгляде на органичность Церкви приводил к политике, которая ослабляла ее организм, заменяя естественные механизмы выхода из кризиса государственной поддержкой.

2.5. Церковно-государственные отношения в анализе взглядов 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 у этого мыслителя слышатся знакомые нам по славянофилам мотивы народности. Церковь

для Победоносцева — не сборник догматических постановлений, канонов или обычаев, она есть 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»[70]. Еще определеннее Константин Петрович 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»[71]. 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»[72], но он же заключает жизнь «христианской церкви — в лице Христа, Богочеловека»[73].

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»[74]. 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»[75].

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.*)»[76]. В строгой оценке протоиерея Георгия 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»[77].

Константин Петрович не столько связывает истину с 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»[78].

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 Константин Петрович, — 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»[79].

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 Константин Петрович 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»[80].

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.

Его более всего 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»[81].

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»[82]. 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»[83]. В этом утверждении вновь слышатся строки Регламента. Возможно, из-за этих параллелей прот. Георгий Флоровский сближает идеалы Победоносцева и Петра Великого[84].

К. П. Победоносцев признавал, что существующая модель церковно-государственных отношений имеет много недостатков, однако она все еще не отжила свое время и не имеет альтернативы. Вину за такое бедственное положение вещей Константин Петрович возлагал, с одной стороны, на высшее церковное руководство. В тех же случаях, где он признает вину государства, например во вмешательствах в дело поставления пастырей (в которых, кстати, Победоносцев не видел чиновников[85]), 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»[86]. Впрочем, эти явления Константин Петрович считал незначительными и не являющимися основанием для расторжения союза 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 передает свои впечатления о торжественном богослужении: «Как хорошо было в церкви, и сказать невозможно — все блестело и сияло, все торжествовало и пело»[87]. В Церкви его привлекала прежде всего внешняя сторона. Прот. Г. Флоровский отмечает, что мистической стороны Церкви Константин Петрович не понимал, а духовная жизнь пугала его своими просторами[88]. Однако было бы ошибкой сводить образ Победоносцева до уровня испуганного человека, от страха спрятавшегося за идеалы консерватизма[89]. В его автобиографическом письме Николаю II сквозит образ человека непримиримого и решительного, который свои патриотические переживания реализовал в идеях консерватизма[90].

Отметим, 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»[91]. 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»[92]. 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[93].

Стоить отметить, что современная консервативно настроенная часть русской православной интеллигенции и иерархии открыто разделяет церковно-государственные идеалы Константина Петровича Победоносцева[94].

Таким образом, Победоносцев выступает как консерватор, критик западного либерализма и последовавшей за этим секулярности как разрушающих здоровые народные начала. Он выступает также противником излишнего теоретизирования либералов, как в области внутренней политики, так и религиозной деятельности государства. Победоносцев справедливо полагает, 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 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 полагал опасность реальной угрозы «папоцезаризма» и революции. Поэтому, хотя Победоносцев и 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.

Примечания и библиографические ссылки

1. 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.
2. Руткевич А.М. Что такое консерватизм? СПб.: Университетская книга, 1999. С. 98.
3. Чичерин Б.Н. Несколько современных вопросов. М.: Изд-во К. Солдатенкова, 1862. С. 121–122.
4. Бердяев Н.А. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. Берлин: Обелиск, 1923. С. 100.

5. Шахназаров В.Г. Философско-антропологические воззрения К.П. Победоносцева и М.Н. Каткова. Рукопись. Н. Новгород, 2009. С. 30.

6. Мусихин Г.И. Россия в немецком зеркале (Сравнительный анализ германского и российского консерватизма). СПб.: Алетейа, 2002. С. 12.

7. Пушкин С.Н., Шиманская О.К. Цит. соч. С. 215.

8. Хармаев В. Коммерсантъ. Власть. №33 (687) от 21.08. 2006 // http://www.kommersant.ru/doc/698946

9. Бердяев Н.А. Философия неравенства. Указ. изд. С. 88.

10. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. С. 24.

11. Коваленко О.В. Развитие традиций русского консерватизма в теоретической и практической деятельности К.П. Победоносцева. Рукопись. СПб., 2009. С. 31.

12. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Указ. изд. С. 24.

13. Коваленко О.В. Цит. соч. С. 31.

14. Зайончковский П.А. Кризис самодержавия на рубеже 1870–1880 гг. М.: Изд-во Московского университета, 1964. С. 476.

15. См. напр.: Карпачев М.Д. Российская империя: стратегии стабилизации и опыты обновления. Воронеж: Изд-во ВГУ, 2004. С. 314–315.

16. Там же. С. 329.

17. 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.

18. Цит. по: Асмус Валентин, прот. Послесловие // Победоносцев К.П. Праздники Господни. М.: Изд-во ПСТБИ, 1995. С. 134.

19. Цит. по: Асмус Валентин, прот. Послесловие. Указ. изд. С. 78.

20. Сюзор Г.П. Ко дню юбилея императорского Училища правоведения (1835–1910). СПб.: Гос. типография, 1910. С. 213.

21. 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.

22. 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.

23. Феоктистов Е.М. За кулисами политики и литературы. 1848–1896. Воспоминания. М.: Новости, 1991. С. 219.

24. Коваленко О.В. Цит. соч. С. 50.

25. Там же. С. 45.

26. 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.

27. К.П. Победоносцев и его корреспонденты: Письма и записки. М.; Пг., 1923. Т. 1. Ч. 2. С. 485–486.

28. 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.

29. Победоносцев К.П. О реформах в гражданском судопроизводстве // Русский вестник. 1859. Т. 21. Июнь. Кн. 2. С. 546, 547.

30. Гаврюшин Н.К. У истоков русской духовно-академической философии: Святитель Филарет (Дроздов) между Кантом и Фесслером // Вопросы философии. 2003, №2. С. 94.

31. Чернышевский Н.Г. Избранные педагогические сочинения. М.: Педагогика, 1983. С. 24.

32. Ушинский К.Д. Собр. соч. В 11-ти т. М.–Л., 1948–1950. Т. 2. С. 39.

33. Письма Победоносцева к Александру III. В 2-х т. М.: Новая Москва, 1926. Т. 2. Приложение. С. 87.

34. Там же.

35. Победоносцев К.П.Ученье и учитель. М.: Синодальная типография, 1903. С. 30.

36. Там же. С. 24.

37. Зеньковский В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1993. С. 159–160.

38. Линицкий П. Славянофильство и либерализм: Опыт систематического изложения того и другого. Киев, 1882. С. 252.

39. Там же. С. 30.

40. Розанов В.В. Собр. соч. Апокалипсис нашего времени / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2000. С. 8.

41. Победоносцев К.П. Ученье и учитель. Указ. изд. С. 10.

42. Там же. С. 8.
43. Пушкарев С.Г. Россия в XIX веке (1801–1914). Нью-Йорк: Издательство им. Чехова, 1956. С. 254.
44. Победоносцев К.П. Вечная память. Воспоминания о почивших. М.: Синодальная типография, 1896. С. 107.
45. Там же.
46. Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2002. С. 82.
47. Цит. по: Глубоковский Н.Н. Цит. соч. С. 82–83.
48. Победоносцев К.П. Вечная память... Указ. изд. С. 108.
49. Победоносцев К.П. Исторические исследования и статьи. СПб., 1876. С. 147.
50. Там же. С. 176.
51. Там же.
52. 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.
53. Там же.
54. Победоносцев К.П. Исторические исследования и статьи. Указ. изд. С. 146.
55. Там же. С. 145–146.
56. Там же. С. 183.
57. 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.
58. Победоносцев К.П. Вечная память... Указ. изд. С. 65.
59. Там же. С. 67.
60. Цыпин Владислав, прот. Константин Петрович Победоносцев / Интернет журнал Сретенского монастыря. 2007. / http://www.pravoslavie.ru/jurnal/070323091548
61. Победоносцев К.П. Вечная память... Указ. изд. С. 64
62. Там же. С. 66.
63. Там же. С. 46.
64. Там же. С. 53.

65. Там же. С. 45.

66. Там же. С. 51.

67. Там же. С. 68.

68. К.П. Победоносцев в 1881 году: Письма к Е.Ф. Тютчевой... Указ. изд. С. 185.

69. Там же.

70. Победоносцев К.П. Новое христианство без Христа // К.П. Победоносцев: pro et contra. Антология. СПб., 1996.

71. Победоносцев К.П. Церковь // К.П. Победоносцев: pro et contra. Антология. Указ. изд. С. 220.

72. Победоносцев К.П. Церковь и государство // К.П. Победоносцев: pro et contra. Антология. Указ. изд.

73. Там же.

74. Цит. по: Победоносцев, Константин Петрович // Христианство. М.: Изд. БРЭ, 1995. Т. 2. С. 354.

75. Там же.

76. Победоносцев К.П. Духовная жизнь // К.П. Победоносцев: pro et contra. Антология. Указ. изд. С. 196–197.

77. Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Минск, 2006. С. 403.

78. Победоносцев К.П. Церковь. Указ. изд. С. 205.

79. Там же. С. 218.

80. Цит. по: Победоносцев, Константин Петрович // Христианство. М.: Изд. БРЭ, 1995. Т. 2. С. 354.

81. Победоносцев К.П. Московский сборник / Предисл. А.Д. Степанова, послесл. Ю.Е. Кондакова, коммент. А.И. Пешкова. СПб.: Русская симфония, 2009. С. 30.

82. Там же.

83. Победоносцев К.П. Церковь и государство. Указ. изд. С. 86.

84. Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Указ. изд. С. 405.

85. Победоносцев К.П. Церковь. Указ. изд. С. 216.

86. Победоносцев К.П. Церковь и государство. Указ. изд. С. 85.

87. Победоносцев К.П. Великая ложь нашего времени / Сост. С.А. Ростунова. М.: Русская книга, 1993. 639 с.

88. Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Указ. изд. С. 404.

89. См., напр.: Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Указ. изд. С. 402–416.

90. Победоносцев К.П. Великая ложь нашего времени. Указ. изд. С. 624–632.

91. Смолич И.К. История Русской Церкви: 1700–1917 гг. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1996. Кн. 8. Ч. I. С. 231.

92. Литвак Б.Г. Русское православие в XIX веке // Русское православие: Вехи истории. М.: Изд. политической литературы, 1989. С. 357.

93. «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).

94. См.: Меркулов В.И. К.П. Победоносцев: «реакционер» и консерватор // Русский Дом. М., 2007. № 3. С. 26–27.

Глава 3.
Государство, нация, церковь в философии истории П. Н. Милюкова

3.1. 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 востребованы на практическом уровне»[1].

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 исследователь В. Н. Жуков[2].

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»[3]. При этом он делает несколько категорический, на наш взгляд, вывод, что «либерализм — это вырадившееся западничество»[4].

Кроме того, если признать историческое влияние Русской Православной Церкви на формирование национального облика государства, то следует учитывать генетическую связь либеральной идеологии и идей протестантизма[5]. 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[6]. Данное утверждение представляется спорным, так как идея свободы настолько широка, что даже внутри христианского понимания может иметь различные конфессиональные трактовки. По нашему мнению, 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[7]. Святейший отмечает, что именно языческий антропоцентризм Возрождения оформил идейный корпус либеральных принципов на излете эпохи Просвещения[8]. 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»[9],

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[10]. 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»[11]. В бессилии в этом вопросе расписываются даже западные исследователи, для которых либерализм как политическое явление имеет долгую историю[12]. 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; 5) 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[13].

Однако подавляющая масса исследователей либерализма останавливается на его более широком определении: «доктрина, отстаивающая свободу личности»[14]. 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»[15].

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 солидаризироваться с утверждением Л. Новиковой и И. Синеземской, которые опираются на выводы профессора Анджея Валицкого, в том, что русский либерализм есть в первую очередь интеллектуальная традиция[16]. Большевистский переворот, который Е. Примаков определяет как исторически объективное явление[17], «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»[18].

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 (ими принципиально отвергалась идея революционного преобразования общества). Либеральные теоретики нового типа, в частности П. Н. Милюков, признавали возможность только политической революции и только в качестве 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»[19]. Однако такое объяснение выглядит достаточно упрощенно и не учитывает глубины имперского сознания. На наш взгляд, 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[20]. 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»[21].

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»[22].

3.2. Формирование историко-философских и религиозных взглядов П. Н. Милюкова

Формирование историко-философских и религиозных 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»[23].

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»[24].

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[25], Милюков перенес в «официальную» Церковь, обвинив ее в заимствованиях. И наоборот, национальное творческое отношение к вере переместил в раскол.

Ученикам и последователям Ключевского, в числе которых был и Милюков, был близок подход, при котором анализ политической и социальной истории ставился в зависимость от экономических, географических, социальных 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»[26]. 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»[27]. 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»[28], 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[29].

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» К. Маркса он ознакомился еще на студенческой скамье. Но Милюков отмечает, что уже тогда он не смешивал понятие экономического материализма с марксизмом[30]. Марксизм он критиковал за при-

дание 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. Милюков дистанцировался от марксизма, не желая переходить на почву философских категорий.

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»[31]. 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»[32]. 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»[33]. 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»[34].

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»[35]. 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...»[36].

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[37].

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»[38].

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»[39]. 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»[40].

Кроме того, следует дать характеристику некоторым чертам исследовательского облика П. Н. Милюкова. Прежде всего то, что Милюкова-политика и Милюкова-историка очень сложно разделить. Его историко-философские взгляды, к которым он пришел в своих научных исследованиях, тесно переплетались с политическими убеждениями. 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»[41]. 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 Милюкова отечественные либеральные идеи значительно влияли на философские взгляды, 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»[42].

Определяя влияние на идейный облик П. Н. Милюкова либеральных взглядов, следует учитывать особенности отечественного либерализма, его эклектичность и эволюционный характер, а также то, что он выступает в России как интеллектуальная традиция.

Современники Павла Николаевича Милюкова, он сам, а также исследователи отмечают его увлечение схематизмом, стремление упростить материал, свести его к ясным, выверенным заключениям. Отсюда можно предположить, что, придя в своих исследованиях к выводам, он старался проследить их и в остальных сферах своей деятельности.

Милюкова можно обвинить в тенденциозности, в стремлении 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[43]. 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»[44].

Не касаясь некоторых нравственных характеристик, отметим одну черту, которая является общей для ряда воспоминаний, а именно рациональность, интеллектуализм размышлений Павла Николаевича 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»[45]. 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»[46]. Еще рельефней выглядит характеристика от его коллеги 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»[47].

Подводя итоги, отметим влияние на формирование взглядов П. Н. Милюкова идей В. С. Соловьева, что отразилось в утверждениях о 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. Истоки его скептического отношения 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.

Кроме того, следует отметить теоретизирование и жесткую привязку к принятым либеральным постулатам как яркие черты исследовательского облика П. Н. Милюкова, которые заметно сказывались на решении им как политических, так и историко-философских вопросов. Эти положения находят яркое отражение в анализе Милюковым внутренних принципов исторического процесса.

3.3. Внутренние силы и закономерности исторического процесса в анализе П.Н. Милюкова

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, он 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 П. Н. 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[48].

Либеральные взгляды Милюкова в понимании истории выразились в приверженности идеям прогресса и эволюции исторического процесса. 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 попытался занять среднюю позицию. С одной стороны, он критиковал возможность существования идеи всемирной истории, согласно которой «дух» каждого отдельного народа в процессе единого, закономерного прогрессивного развития является ступенью в развитии «мирового духа». Поскольку это, на его взгляд, неизбежно приводит к идее Божественного промысла, управляющего человечеством. 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»[49].

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 мне-

нию, 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»[50], 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“»[51].

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 также влияют на ход исторического развития. Таким образом, оба фактора — и внешний, и внутренний, взаимно обуславливают друг друга.

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.

Отрицательное отношение к концепциям, признающим духовные причины в качестве внутренних законов истории, приводит Милюкова к необходимости проанализировать роль личности в историческом процессе.

3.4. Реформы Петра Великого в философии истории П.Н. Милюкова: роль личности в истории

Историко-философские взгляды П. Н. Милюкова во многом раскрываются в его критике славянофилов. Славянофильская идея окончательно себя исчерпала, «славянофильство умерло и не воскреснет», — полагал Милюков[52]. 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»[53]. 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 либеральной трактовке 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[54], лидер кадетов утверждал единство 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[55].

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»[56].

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 цен-

тральной 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»[57]. Такая тирания Петра привела 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»[58]. 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»[59].

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»[60]. 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»[61].

Корни же настоящего разделения, поразившего российское общество после правления Петра I, Милюков видит еще в церковной реформе патриарха Никона[62]. 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)»[63].

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»[64]. Еще до Петра, полагает Милюков, вместе с раскольниками «живой дух ушел из *официальной церкви* (выделено мной — *А.П.*)»[65], 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»[66]. 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»[67].

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»[68].

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»[69].

В оценке выводов, к которым приходит Милюков, следует прежде всего 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»[70].

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.

Подобный эволюционный подход в интерпретации исторического процесса делал неизбежным анализ значения религиозного и национального факторов в истории, поскольку в рамках дискуссии того времени внутренние законы отечественной истории рассматривались в контексте значения религии и нации.

3.5. 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»[71]. 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.

Взгляды Милюкова на национальность отражают эволюцию отечественной либеральной мысли, которая во второй половине XIX века исключала из признаков нации любой идеалистический, духовный элемент. Как справедливо определяет В. Н. Кудряшев тенденцию в либеральном осмыслении национальности, «П. Н. Милюков стал продолжателем идей А. Д. Градовского, отошедшего от трактовки нации как высшей стадии этнического развития и утвердившего взгляд на нацию как этнополитический феномен»[72].

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»[73] на «организм социальный»[74]. 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[75]. 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»[76].

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»[77].

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 защиту национального мировоззрения. Национальность становилась знаменем „национализма“»[78].

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[79].

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»[80].

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 психосоциологический фактор <...> Этот фактор есть подражание <...> Всякое социальное сходство происходит от подражания, как всякое или почти всякое жизненное сходство имеет своей причиной наследственность», — писал Милюков[81].

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»[82].

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 со-

держания 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»[83]. 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»[84]. 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»[85]. «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»[86].

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 ограниче-

на 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»[87].

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»[88], 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, эволюционный 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[89].

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[90].

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[91].

В критике определения национальности по религиозному принципу Павел Николаевич риторически вопрошает: «...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?»[92]

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. Однако нет оснований находить в этом конфессиональные симпатии П. Н. Милюкова, здесь следует учитывать генетическую связь либеральной идеологии и идей протестантизма[93].

Национальным Милюков полагал общий объединительный процесс, охватывающий массы, «когда в умах и сердцах каждого члена зажигается общая идея». Он признавал, что в истории народов такой идеей выступала идея религиозная. Но при этом лидер кадетов строго отличал 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»[94]. «Национальным центром, — считал 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[95].

Таким образом, в понимании национальности Милюков проводит либеральные взгляды. В то же время эволюционный принцип в осмыслении национальности, которым Милюков надеялся снять противоречия в понимании национального вопроса между националистами и социалистами, не объясняет содержания российской национальности.

Либеральные взгляды Милюкова напрямую отразились и в его понимании роли религии в истории. Он не видел в религии национально-формирующего принципа. Поэтому в вопросах церковно-государственных отношений в думских высказываниях Павел Николаевич предстает сторонником свободы совести. Милюков в воспоминаниях о своей деятельности в Думе сожалеет, что «внеисповедное состояние» как окончательное осуществление принципа свободы совести оказалось вне кругозора Думы[96]. Однако подобный подход П. Н. Милюкова не учитывал глубокую укорененность Православия в российской культуре и обществе.

3.6. Проблема государственно-конфессиональных отношений в историко-философских взглядах П. Н. Милюкова

В философском осмыслении вопроса государственно-конфессиональных отношений взгляды П. Н. Милюкова

расходятся с А. В. Карташевым не только в принципах решения, но и в объеме анализа этой проблемы. Следует отметить некоторую лаконичность в решении вопросов церковно-государственных отношений П. Н. Милюковым. 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 его либеральной трактовке понимание церковно-государственных отношений фактически сводится к отделению Церкви от государства. 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»[97]. А раз не признается взаимодействие, то и множество вопросов, с этим связанных, снимаются, отсюда некоторая упрощенность взглядов на проблему церковно-государственных отношений в либерализме.

В то же время решение вопроса в духе либерализма, выраженное в принципе отделения Церкви от государства и даже ее ухода с ведущих общественных позиций, имело предпосылки прежде всего в историко-философских взглядах Милюкова.

Он и полагал религию целиком частным делом. Поскольку Милюков не видел в религии национально-формирующий фактор, 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 этих выводах П. Н. Милюков строго исходил из усвоенных теоретических позиций западничества, позитивизма и эволюционизма. Лидер кадетов считал национальность постоянно эволюционирующим элементом, полагая, что национальность есть непрерывный эволюционный процесс воссоздания себя, и всё, что служит этому явлению, национально, а если нет, то реакционно и антинационально. Милюков критически оценивал московскую церковную традицию, полагая ее тормозящим фактором национального прогресса. Он опасался усиления идейной конкурентоспособности Церкви, что, по его мнению, могло выразиться в клерикализации общества.

Думская программа П. Н. Милюкова по вопросам отношения 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 являлся для П. Н. Милюкова принципиальным. Так, он выставляет себя сторонником формулы Кавура — «свободная церковь в свободном государстве», — вне зависимости от любых своих взглядов. Такая позиция лидера кадетов позволяет оценить его политические взгляды как соответствующие его либеральной мировоззренческой парадигме.

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.

В политике Милюков 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 необ-

ходимости 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»[98]. 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, им же составленная, 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[99], отчего балансировка Милюкова между левыми и правыми оказывалась 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»[100]. 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 некоторым другим.

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 согласимся 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»[101].

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.

Рост церковно-приходского образования вызвал критику со стороны П.Н. Милюкова. 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»[102].

Современник Милюкова, профессор Киевской духовной академии П. Линицкий, отмечает, что пиетет либеральной мысли к естественнонаучному образованию является логичным 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»[103].

Таким образом, Милюков выступает сторонником внеконфессиональной, светской системы образования: 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»[104]. 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.

П. Н. 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: так, 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 своих 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»[105]. По предмету церковно-государственных отношений «каждый из нас, православный, мусульманин, кто угодно, не только имеет право, но должен говорить»[106]. 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 Милюков не учитывает, что внеконфессиональный подход еще не означает объективного отношения к Церкви. Участник Второй и Третьей 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»[107]. 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»[108].

В оценке церковно-государственных отношений лидер кадетов исходил прежде всего из своих либеральных убеждений. Он настаивал на либерализации существовавших церковно-конфессиональных отношений и критиковал их, опасаясь реакции, отступления от наметившейся программы церковных реформ.

Милюков сравнивал 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 суммировал 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»[109]. 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»[110]. 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 по-

пытки найти приемлемую, с юридической точки зрения, формулу церковно-государственных отношений приводят лидера кадетской партии в тупик. Не признавая влияния 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»[111].

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 назна-

ченный раньше собора, это вопрос совсем другой»[112]. «*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[113].

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»[114]. Сама потребность изменения внешних, исторических форм есть внутренняя потребность эволюции, связанная с «процессом возмужания веры»[115]. 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»[116].

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 глубоко

антинациональна и вредна народу потому, что задерживает его естественный рост»[117].

Любые предлагаемые на Собор и в Думу церковные реформы без решения главного вопроса — либерализации церковно-государственных отношений, — будут, по мнению Милюкова, бесполезны. «Никакой Собор, — считает П. Н. Милюков, — никакой приход (реформированный приход — *А.П.*) не принесет вам пользы»[118]. Это, по его словам, будет только новое средство для тех же самых старых целей.

Таким образом, исходя из своих историко-философских взглядов, П.Н. Милюков нигилистически оценивал роль РПЦ в отечественной истории. Отсюда, защита Милюковым идей свободы совести, вплоть до внеконфессионального состояния, вытеснения Церкви на периферию общественной жизни, имеет глубоко философские истоки.

В целом, история у П. Н. Милюкова выступает как единый эволюционный процесс, универсальность которого обеспечивает единство социальных законов, которые обуславливают принципы исторического развития. С этой точки зрения Милюков оценивал реформаторскую деятельность Петра I как результат произошедшего социального развития этноса. (Иными словами, реформы были заложены в российском обществе задолго до Петра).

В то же время саму нацию Милюков оценивает как среду, которая осуществляется по единым социально-историческим законам. В силу этого такие этнообразующие факторы, как язык и религия, им также оцениваются как явления, подверженные эволюции. Религия теряет у него свое национальное и государственное значение, а вопрос церковно-конфессиональных отношений решается в сторону секуляризации жизни государства. П. Н. Милюков полагал, что прежние формы церковно-государственных отношений устарели безвозвратно, и им нет уже места в истории.

Примечания и библиографические ссылки

1. Шелохаев В. В. Либеральная модель переустройства в России. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1996. С. 4.

2. Жуков В.Н. Либерализм в России. М.: ИФРАН, 1996. Критика и библиография // Вопросы философии. 1998. №5. С. 151.

3. Линицкий П. Славянофильство и либерализм: Опыт систематического изложения того и другого. Киев, 1882. С. 203.

4. Там же.

5. 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.

6. Ситников А.В. Современное общество, демократия и православие. Указ. изд. С. 25–27.

7. 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.

8. 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.

9. Иларион (Алфеев), митр. Патриарх Кирилл: жизнь и миросозерцание. Указ. изд. С. 446.

10. Напр.: Либерализм в России. Сб. статей. / 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.

11. Либерализм в России. Сб. статей. Указ. изд. С. 59.

12. См. напр.: Пивоваров Ю.С. Либерализм в Европе // Политическая наука: либерализм, консерватизм, марксизм: Проблемно-тематический сборник. М.: ИНИОН РАН, 1998. С. 35.

13. Осипов И.Д. Философия русского либерализма XIX — начала XX вв. Указ. изд. С. 5–6.

14. 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.

15. Жуков В.Н. Либерализм в России. Указ. изд. С. 152.

16. 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.

17. Примаков Е. Мысли вслух. М., Российская газета. 2011. С. 15.

18. 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.

19. Там же. С. 7.

20. Тыркова-Вильямс А.В. Кадетская партия // Российские либералы: кадеты и октябристы: Документы, воспоминания, публицистика. М.: РОССПЭН, 1996. С. 211.

21. Шелохаев В.В. Предисловие // Либеральное движение в России 1902–1905 гг. Сб. авт. / Отв. ред. В.В. Шелохаев М.: РОССПЭН, 2001. С. 6.

22. От редколлегии. Трагедия кадетской (конституционно-демократической) партии... Указ. изд. С. 8.

23. Вандалковская М.Г. П.Н. Милюков, А.А. Кизеветтер: история и политика. М.: Наука, 1992. С. 135.

24. Цит. по: Вандалковская М.Г. Указ. соч. С. 135.

25. Ключевский В.О. Неопубликованные произведения. М.: Наука, 1983. С. 309.

26. Цит. по: Дорохов В.Н. Указ. соч. С. 137.

27. Милюков П.Н. Петр Великий и его реформа // История и историография России. Антология русского зарубежья. Т. III. М.: Русский мир, 2006. С. 174.

28. Цит. по: Вандалковская М.Г. Указ. соч. С. 112.

29. «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).

30. Милюков П.Н. Воспоминания. Т. 1. Указ. изд. С. 90.

31. Там же. С. 158.

32. Протоколы Центрального комитета и заграничных групп конституционно-демократической партии. В 6-ти т. Т. 1. 1905–1911 гг. М., 1994. С. 332.

33. Милюков П.Н. Воспоминания. Т. 1. Указ. изд. С. 67.

34. Там же. С. 66.

35. Там же. С. 67.

36. Там же.

37. 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).

38. Милюков П.Н. Воспоминания. Т. 1. Указ. изд. С. 83.

39. Там же. С. 57.

40. Там же. С. 79.

41. Цит. по: Думова Н.Г. Предисловие // П.Н. Милюков. Воспоминания. М.: Политиздат, 1998. — С. 3–20. С. 12.

42. 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. С. 7.

43. Тыркова-Вильямс А. Кадетская партия... С. 210.

44. Там же. С. 213.

45. Там же. С. 211.

46. Милюков П.Н. Воспоминания. Т. 1... С. 393.

47. Тыркова-Вильямс А. Кадетская партия... С. 211.

48. Вандалковская М.Г. Цит. соч. С. 127.

49. Там же. С. 134.

50. Милюков П. Н. Очерки. Париж, 1937. Ч. I. С. 273.

51. Вандалковская М. Г. Цит. соч. С. 138.

52. Милюков П. Н. Разложение славянофильства. Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев // Вопросы философии и психологии. М., 1893. Т. IV, кн. 3 (18). С. 96.

53. Милюков П. Н. Воспоминания. Указ изд. С. 63.

54. «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».

55. Милюков П. Н. Петр Великий и его реформа // История и историография России. Антология русского зарубежья. Т. III. М.: Русский мир, 2006. С. 172.

56. Милюков П. Н. Воспоминания. Указ. изд. Т. 1. С. 139.

57. Милюков П. Очерки по истории русской культуры. СПб., 1909. Ч. 3. С. 149–150.

58. Там же. С. 163.

59. Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры. М., 1995. Т. 3. С. 166.

60. Хомяков А. С. Полн. собр. соч. В 8-ми т. М., 1900. Т. 1. С. 33.

61. 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.

62. Вандалковская М.Г. П. Н. Милюков, А. А. Кизеветтер: история и политика. Указ. изд. С. 148.

63. Милюков П. Н. Петр Великий и его реформа. Указ. изд. С. 182.

64. Там же. С. 186.

65. Там же. С. 183.

66. Милюков П. Очерки по истории русской культуры. СПб., 1909. Ч. 3. С. 144.

67. Там же.

68. Милюков П.Н. Петр Великий и его реформа. Указ. изд. С. 185.
69. Там же. С. 191.
70. Милюков П.Н. Петр I Алексеевич Великий // ЭСБЕ. СПб., 1898. С. 494.
71. Там же. С. 172.
72. Кудряшев В.Н. Проблема генезиса наций в либеральной общественной мысли России XIX в. / В.Н. Кудряшев // Вестник Томского государственного университета. 2012. № 355. С. 64–69.
73. Понятие, использованное Рихардом Семоном: запись организмом последствий физиологических изменений, произведенных раздражением — действием в организме.
74. Милюков П.Н. Национальный вопрос: происхождение национальности и национальный вопрос в России. М., 2005. С. 33.
75. Там же. С. 21.
76. Там же. С. 24.
77. Цит. по: Милюков П.Н. Национальный вопрос: происхождение национальности и национальный вопрос в России. Указ. изд. С. 5.
78. Там же. С. 7.
79. Там же. С. 16.
80. Там же.
81. Там же. С. 54.
82. Там же. С. 56.
83. Там же. С. 61.
84. Там же. С. 63.
85. Там же. С. 18.
86. Там же.
87. Там же. С. 114.
88. Там же. С. 115.
89. Там же. С. 43.
90. Там же. С. 25.
91. 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.

92. Милюков П. Н. Национальный вопрос: происхождение национальности и национальный вопрос в России. Указ. изд. С. 45.

93. См.: Козин Н. Г. Искушение либерализмом // Вопросы философии. М.: Наука, 2006. №9. С. 47–67. С. 49–50; Ситников А. В. Современное общество, демократия и православие // Церковь и время. М. 2005. № 2 (31). С. 19–42. С. 33.

94. Там же. С. 63.

95. Там же.

96. Милюков П. Н. Воспоминания. М.: Современник, 1990. Т. 2. С. 70.

97. Линицкий П. Указ. соч. С. 224.

98. Протоколы Центрального комитета и заграничных групп конституционно-демократической партии. В 6-ти т. Т. 4. Май 1920 — июнь 1921 гг. Указ. изд. С. 160.

99. Милюков П. Н. Петр I Алексеевич Великий. Указ. изд. С. 249.

100. Протоколы Центрального комитета... Т. 2. 1912–1914 гг. Указ. изд. С. 355.

101. Рожков В., прот. Церковные вопросы в Государственной думе. М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2004. С. 146–147.

102. Заседания 1–38 (с 15 октября по 17 декабря 1910 г.) // Государственная дума: Стенографические отчеты: Третий созыв: Сессия четвертая. СПб.: Государственная типография, 1910. Ч. I. С. XV. Стб. 99.

103. Линицкий П. Указ. соч. С. 202.

104. Цыпин Вл., прот. Государственная дума // Православная энциклопедия. Т XII. М.: Православная энциклопедия, 2006. С. 192.

105. Заседания 84–119 (с 5 марта по 28 апреля 1912 г.) // Государственная Дума: Стенографические отчеты: Третий созыв: Сессия пятая. Ч. III. Указ. изд. С. XXII. Стб. 82.

106. Там же. Стб. 83.

107. Цит. по: Рожков Вл., прот. Церковные вопросы в Государственной думе. Указ. изд. С. 235.

108. Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни: Воспоминания. М.: Моск. рабочий; ВПМД, 1994. С. 172.

109. Заседания 84–119 (с 5 марта по 28 апреля 1912 г.) // Государственная Дума: Стенографические отчеты: Третий созыв: Сессия пятая. Ч. III. Указ. изд. С. XXII. Стб. 86.

110. Там же. Стб. 87–88.

111. 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.

112. Заседания 84–119 (с 5 марта по 28 апреля 1912 г.) // Государственная Дума: Стенографические отчеты: Третий созыв: Сессия пятая. Ч. III. Указ. изд. С. XXII. Стб. 95.

113. Там же.

114. Там же. Стб. 96.

115. Там же.

116. Там же.

117. Там же. Стб. 97.

118. Там же. Стб. 98.

Глава 4.

Государство, нация, церковь в философии истории А.В. Карташева

4.1. Место А. В. Карташева в отечественном либерализме начала XX века

Обзор истории кадетской партии позволяет выявить в ней три главных направления, к которым тяготели основные массы ее членов. Правое крыло было близко к идеям консервативно-монархического толка, левое крыло — к идеям левых партий, а также идее республики, центр, выступая с идеей непредрешения, занимал нейтральную позицию, принципиально не обсуждая вопрос о будущей форме правления (будет ли это конституционная монархия или же республика).

Следует учитывать, что в либеральное движение кадетов в начале XX века влились массы из новых течений, разочаровавшиеся в своих партиях, 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 гранича с представителями многих идейно-политических направлений. Это «делало кадетов общенациональной либеральной партией, выражавшей интересы и чаяния формирующейся российской демократии»[1].

Таким образом, характерной чертой либеральных идейно-теоретических установок кадетизма была широта идеалов государственного устройства — от конституционной монархии до республики. Такая установка делала партию популярной для тех, кто имел широкий спектр взглядов. Данная особенность не была случайностью. Лидер кадетов П. Н. Милюков откровенно признавал, что вопросы государственного устройства были намеренно «обойдены или затушеваны в программных формулировках»[2].

С течением времени внутри партии наблюдалась идейная эволюция, часто вызванная историческими изменениями. Так, правое крыло кадетской партии, в начале стоявшее за конституционно-монархическую форму правления, в начале двадцатых годов XX века принимало идею диктатуры как переходной формы к новой политической системе, «демократической парламентарной монархии». А центр, не говоря уже о левом крае кадетской партии, окончательно расстался с идеей конституционной монархии, принимая

свершившуюся республику как народный выбор. В конечном итоге, П. Н. Милюков от идей разложить большевистский режим изнутри приходит к позитивным оценкам советской власти.

Тем не менее, движение кадетизма не растворилось в эмигрантской массе, выдержав испытание историей на прочность, что, на наш взгляд, возможно только при наличии в нем крепкого идейного ядра. Таким идейным центром можно предположить основные либеральные положения кадетской партии. Впрочем, В. А. Маклаков, а вслед за ним и М. Стокдейл, полагали взгляды Милюкова, главного идеолога кадетской партии, радикальными: «его либерализм был скорее социологическим, нежели философским, в своих основаниях»[3]. Но такой подход не отражает реальной фигуры П. Н. Милюкова. В идейных установках Милюкова, а вместе с ним и кадетской партии, где «с наибольшей полнотой и последовательностью были выражены лучшие традиции российского либерализма»[4], отстаивалось сильное многонациональное государство с гарантированными правами и свободами личности, а также свободой культурно-национального самоопределения.

Таким образом, отечественный либерализм кадетского типа, признавая непринципиальными многие вопросы, расколовшие российское общество, обладал весьма широкой платформой по многим пунктам. Такой подход позволял либерально мыслящей интеллигенции гармонизировать свои убеждения со стремлением к либеральным ценностям. Тем не менее, либеральная доктрина кадетизма не являлась аморфной, и ее структурирующим элементом было признание доминанты права и свободы человека.

Следующий этап в истории отечественного либерализма связан с периодом эмиграции. В среде кадетов, как и у многих отечественных мыслителей за границей, на основании нового исторического опыта наблюдался отход от предшествовавших критических взглядов на значение Русской Православной Церкви и веры для российского народа и государства в сторону традиции. Так, уже в 1921 году эмигрантский Парламентский комитет в Берлине в первом тезисе доклада Национальному комитету в Париже утверждал, что «власть не должна бояться выявить свое религиозное лицо»[5]. Не менее актуально то, что эти поиски велись с позиции

либеральных взглядов. Такой подход позволяет поставить вопрос о нарастании в среде отечественной западно-ориентированной либеральной мысли, в лагере кадетов, новых направлений российского либерализма при стремлении к основным либеральным ценностям иметь тенденцию на сохранение традиционных отечественных и прежде всего религиозных ценностей.

Такой подход, благодаря чрезвычайно широкой платформе кадетской партии, делал возможным пребывание в ней мыслителей, в своем мировоззрении стоявших на позициях либерализма, но обогащавших его национальной, религиозной и другими традициями. Один из таких крупных мыслителей, важный государственный и общественный деятель дореволюционной России и русского зарубежья — Антон Владимирович Карташев — подтверждал, что именно это позволило ему, разделяя либеральные взгляды, органично связать их с церковной традицией[6].

Изучение либерального консерватизма в настоящее время активизировалось не только в академической среде: его активно используют в построении своей политической платформы и крупные отечественные политики. Они признают, что либерализм «дискредитирует себя, когда отрывается от национальных корней», в том числе и от традиционных конфессиональных ценностей, и утверждают жизнеспособность в современных российских условиях именно либерального консерватизма. Выводом отсюда, по нашему убеждению, следует утверждение соответствия такого либерализма национальным ценностям.

Таким образом, наследие А. В. Карташева не только составляет важную часть наследия русской мысли, но и является актуальным для изучения в современный период построения либерального общества в России. В немалой степени это касается таких вопросов, как осмысление места и роли православной традиции и Русской Православной Церкви в жизни современного общества.

4.2. Становление философско-исторических и религиозных взглядов А. В. Карташева

Первоначальным источником формирования облика будущего мыслителя была семья. Ее внутренняя атмосфера, в которой воспитывался юный Антон Карташев, характеризуется глубоким религиозным настроем и пафосом — «“выйти в люди“ путем образования»[7]. Современник А. В. Карташева Н. Зернов характеризует его семью как патриархальную и православную, влюбленную в красоту церковных служб. Единодушным мнением людей, хорошо знавших Карташева, было то, что именно семья и детский период воцерковления легли в основу его глубокой церковности. Воспитанник Карташева епископ Кассиан (Безобразов) вспоминает: «... что главное в Антоне Владимировиче? — я отвечу одним образом: церковь Сергиевского подворья, и в ней Антон Владимирович, восьмидесятилетний, на клиросе студенческого хора <...> Этот образ есть символ полноты церковной жизни, которой Антон Владимирович дышит. Церковь — это та стихия, без которой он не может жить»[8].

Обращает на себя внимание тот факт, что Карташев, сын волостного писаря и земского гласного, избирает своим поприщем духовное училище, семинарию и духовную академию. На наш взгляд, такой биографический поворот в судьбе последнего обер-прокурора Синода обусловлен не только семейной религиозностью, но и влиянием екатеринбургского епископа Нафанаила (Леандрова). Постриженный из вдовых священников епископ Нафанаил обладал мягким и добрым нравом настолько, что, по воспоминаниям его сослуживцев, никто не мог сказать, чтобы он обидел кого-то. Он не только еще больше погрузил Антона в богослужебную жизнь, посвятив его в стихарь в 1884 году, но и оказал влияние на решение семьи направить юного Карташева в духовное училище, которое, по справедливому замечанию протоиерея Георгия Митрофанова, «считалось в крестьянской среде школой, предназначавшейся лишь для детей духовенства»[9]. Влияние доброго престарелого епископа можно заметить и в любви А. В. Карташева к благолепному пению

в храме[10]. На наш взгляд, именно в тот жизненный период были заложены те христианские идеалы, которые ярко проявились в его тяге к церковности в период пребывания под влиянием Д. С. Мережковского.

Периодом научного становления Карташева можно признать его обучение в Санкт-Петербургской духовной академии. Именно здесь, в стенах столичной церковно-исторической школы складываются основные научные интересы будущего историка РПЦ и религиозного мыслителя. В стенах Академии преподавали в то время такие выдающиеся ученые, как Н.Н. Глубоковский, А. И. Бриллиантов, С. А. Соллертинский А. А. Бронзов и др. В своих воспоминаниях, проникнутых ностальгией и яркими образами, Антон Владимирович Карташев отмечал атмосферу серьезного научного труда в Академии и подлинной церковности. «Именно от Карташева, — пишет его ученик И. Мейендорф, — мы, студенты, слышали об историке В. В. Болотове, знавшем только три дороги: в аудиторию, в библиотеку и в храм; об «умнице» Сергии Страгородском, ректоре академии, впоследствии местоблюстителе и патриархе...»[11]. Согласимся с мнением А. В. Антощенко, что историко-критический метод начинающего ученого складывался «под влиянием В. В. Болотова, Е. Е. Голубинского, А. П. Доброклонского, Н. Ф. Каптерева»[12]. Именно профессор Доброклонский направил интересы молодого ученого на изучение синодального периода истории Русской Православной Церкви как наименее изученного в отечественной церковной истории.

Участие молодого ученого в заседаниях Религиозно-философских собраний 1901–1903 годов открывает новый период его мировоззренческого становления. На этом этапе определяющим становится поиск синтеза между традиционной церковностью и новыми путями религиозного творчества. Кроме того, содержание этого периода определяется знакомством Карташева с идеями Д. С. Мережковского, З. Н. Гиппиус, а также В.С. Соловьева, чьи мысли активно обсуждались в кружке Мережковского. Современная исследовательница «нового религиозного сознания» И. В. Воронцова отмечает, что участие в работе Религиозно-философских собраний «сблизило А. В. Карташева с кружком Д. С. Мережков-

ского, Антон Владимирович в течение нескольких лет был проводником идей „нового религиозного сознания“ в России, горячим сторонником радикальных перемен в „исторической“, в данном случае — Русской Православной Церкви»[13]. На наш взгляд, это утверждение требует уточнения, так как активность в проведении идеи обновления религиозного сознания у Карташева наблюдается на заседаниях Религиозно-философского общества. На встречах Религиозно-философских собраний Карташева больше интересуют злободневные вопросы положения религии в российском государстве: его высказывания на собраниях ограничиваются фактически проблемой церковно-государственных отношений в вопросе применимости силовых государственных средств в Церкви. Впрочем, сама И. В. Воронцова в своей более поздней работе признает, что отношение Карташева к идеям Мережковских развивалось не в русле ученичества, а в русле взвешенной критики[14].

Организация, участие, а впоследствии председательство в Религиозно-философском обществе стало итогом на этом идейном этапе в жизни мыслителя. В данный период связь с Мережковскими проходит переоценку в творчестве Карташева, он постепенно изживает иллюзию опытного построения духовно-гармоничной жизни на началах, предложенных представителями «нового религиозного сознания». Антон Владимирович, хотя «и был увлечен идеей обновления церковного христианства, однако анализ переписки с Мережковскими показывает, что, несмотря на довольно резкий тон выступлений Карташева по церковным вопросам в 1907–1917 гг., он оставался чадом „исторической“ (как ее называли участники движения) Церкви, а впоследствии и вовсе отмежевался от основных положений „нового религиозного сознания“»[15]. И. В. Воронцова полагает, что этот период становится решающим для формирования взглядов Антона Владимировича[16]. Карташев постепенно отходит от идей Мережковского и занимает по отношению к нему положение критика, хотя публично еще продолжает выражать верность его идеям.

Ряд исследователей полагают, что мотивом отхода Карташева от идей Мережковского послужила любовь Антона Владимировича к Т. Н. Гиппиус, которая так и осталась «личной» и не стала «все-

человеческой». Возможно, характер этой любви и заставил Карташева вернуться от идеалистических мечтаний на землю. Однако не менее достоверной причиной, наравне с этим, представляется внутренняя тяга Карташева к «исторической» Церкви, таинствам (Причастию), богослужению, — то, что было воспитано в нем еще в детские годы, та самая литургическая религиозность, о которой говорили впоследствии знавшие его современники. Основания такому предположению мы можем найти как в письмах Антона Владимировича, так и в многочисленных воспоминаниях о нем[17].

Влияние Мережковского сказалось прежде всего во внимании Карташева к таким вопросам, как соотношение плоти и духа, небесного и земного, Церкви и государства, а также в методе антиномических сопоставлений. В то же время увлечение этими идеями не переходило в подражательство. В отличие от Д.С. Мережковского, который рассматривал антиномию плоти и духа в символическом ключе, А. В. Карташев рассматривал их как онтологические реалии, чья антиномичность может быть преодолена реально только в идее Богочеловечества. Отметим, что Богочеловечество становится стержневой идеей мысли Карташева.

Отступает Карташев и от софистических идей любого посредства между Богом и миром. В этом вопросе он напрямую следует традиции мыслителя IV века святителя Афанасия Великого (с богословием которого он мог познакомиться в духовной академии), полагая, что в силу абсолютного качественного различия, между Богом и миром нельзя помыслить никакого посредствующего начала[18].

Таким образом, Антон Владимирович Карташев разделяет идеи нового религиозного сознания синтеза плоти и духа, необходимости реформировать Церковь, обратив ее от «загробного идеала» к социальной «правде о земле». Развивает эти мысли Карташев в тезисе об историчности христианства. С этим согласуются его выпады против аскетизма Церкви, который он определяет как ее уход от миссии освящения этого мира (подобную позицию Карташев критикует как монофизитство и докетизм).

Вместе с тем, в этот же период Карташев знакомится с идеями многих религиозных мыслителей, таких как Бердяев, Булгаков,

Франк, Розанов и др., о которых С. П. Бычков справедливо заметил, что «воззрения каждого были настолько оригинальны и неповторимы, что весьма трудно говорить о каких-то направлениях или течениях»[19]. Отсюда, по нашему мнению, сами Религиозно-философские собрания и Религиозно-философское общество стали той школой, в которой определились философские навыки и исследовательские интересы Антона Владимировича Карташева.

Особо следует оговорить влияние на А. В. Карташева идей В. С. Соловьева, которые он первоначально начинает воспринимать в кружке Мережковского. Прежде всего это идея обновления христианских начал современности, их проникновения во все стороны жизни — одна из основных тем в кругу Мережковских. Но если у них она нашла выход в чаянии третьего Завета, то у Карташева данная идея разрешается в теократическом идеале.

Призма, сквозь которую Карташев оценивает новый синтез Бога и человечества, — Халкидонский догмат. Несомненно, внимание к идее Богочеловечества было привлечено одноименным сочинением В. Соловьева — «Чтения о Богочеловечестве». В русле богословия известного византийского мыслителя VII века преподобного Максима Исповедника, Карташев раскрывает Богочеловечество Христа как универсальный принцип содержания этого мира и его конечных путей. Следует отметить, что у Соловьева «Богочеловечество» также выступает как универсальный принцип, но в отличие от него Карташев связывает учение о Воплощении Бога с учением о Церкви. Это прямое следование мысли византийского богослова Максима Исповедника, у которого Воплощение является основой не только спасения всего творения, но и возникновения самого творения, а Церковь — конечным осуществлением Воплощения[20]. Отметим также, что с начала XX века в России пробуждается исследовательский интерес к богословию преподобного Максима. Сам А. В. Карташев отмечает знакомство с его сочинениями через лекции В. В. Болотова, слушателем которых он был в Санкт-Петербургской духовной академии[21].

Таким образом, один из краеугольных аспектов философской мысли Карташева представляет собой сложный синтез религиозно-философского и святоотеческого наследия.

Вопрос церковно-государственных отношений, осмысленный Карташевым в рамках теократического идеала, также несет на себе печать влияния В.С. Соловьева. В. С. Соловьев полагал, что теократическое государство должно объединить три сферы: первосвященническую — религиозную, царскую — политическую и пророческую — социальную, представителем которой является пророк. Карташев возводит эти сферы в категории библейского служения[22].

Идею внутренней теократии, «то есть преображения силой и духом Православия всей современной нам культуры», Карташев относит к творчеству архимандрита Феодора (Бухарева). Этот вопрос был, по мнению Антона Владимировича, заострен Соловьевым до проблемы «социальной правды» во Христе и положил начало духовным исканиям «разнообразной генерации светских и духовных публицистов»[23]. Этот принцип перехода от теократии внешней к внутренней был подхвачен и А. В. Карташевым.

В то же время В. С. Соловьев рассматривал теократический идеал в наднациональном аспекте. Основным аспектом теократии является объединение раздробленного человечества во вселенское единство, при этом Соловьев призывал российское общество отказаться от национального эгоизма и признать примат католицизма, развившего в наибольшей мере принцип священства.

Карташев же процесс единства рассматривает не в плане количественного, унитарного единства, а в плане единства преображенного, обоженного, составляющего новую природу. При этом национальный принцип не нивелировался в его экклесиологии, а получал новое освещение: Вселенская церковь разделяет общие, исторические судьбы с каждым поместным народом. Отсюда значение этноса возрастает от того, насколько он сумеет осуществить вселенскую миссию. Карташев объединительную роль отводил Православной Церкви в лице ее наиболее сильной единицы — Русской Православной Церкви. Однако в советский период он смещает акценты в сторону Константинопольского патриархата. Кроме того, такое изменение исторической перспективы заставило Карташева пересмотреть взгляд В. С. Соловьева на теократическую симфонию Церкви с государством. Новым центром такой симфонии

Антон Владимирович признал общественность, верующий народ. Впрочем, Карташев рассматривал это лишь как историческую необходимость, а не как осуществление идеала — симфонии Церкви и императора.

Таким образом, можно констатировать влияние Соловьева на теократические идеи Карташева. В то же время оно строилось не в русле прямого заимствования, а в качестве творческого осмысления.

Отдельного упоминания заслуживает вопрос о масонском периоде в жизни Карташева: по разным оценкам, он занимал период с 1916-го до начала 20-х годов XX века[24]. В оценке этого периода в трудах исследователей допускаются значительные расхождения. Так, современный исследователь творчества А.В. Карташева А. Л. Золаев тезис о влиянии масонства на деятельность Карташева определяет как современную мифологизацию истории. В то же время членство Карташева в ложах «Литературной», «Мережковского» и в ложе Верховного совета Великого Востока не вызывает сомнений[25]. Именно с этим ряд историков связывают членство Карташева во Временном правительстве и быстрый карьерный рост в партии кадетов[26].

Следует отметить, что в период эмиграции А. В. Карташев начинает активно отрицать свою причастность к масонам: «я масоном не был и не буду, как человек, сознательно отдавший свою волю церковной дисциплине и не могущий вместить какого-то духовного двоеподданства»[27]. Данное отрицание, по мнению М. В. Назарова, имело под собой формальное основание, так как французские ложи признали русское масонство только наполовину, заставляя их членов проходить в эмиграции всю лестницу степеней[28]. Впрочем, это свидетельство Назарова о Карташеве следует принимать с осторожностью: по справедливому замечанию Шкаровского, данный автор не всегда надежен в источниках и выводах[29]. На наш взгляд, отрицательное отношение Карташева к членству в масонских ложах (а в общем, и в связях с деятелями «нового религиозного сознания», с Мережковскими) говорит об эволюции его взглядов в эмигрантский период под влиянием событий революции в России и опыта эмиграции. Тем не менее, учитывая занятую самим Анто-

ном Владимировичем позицию по отношению к своему членству в масонской ложе и эпизодичность сведений, вряд ли позволительно сейчас делать выводы о серьезном влиянии масонского движения на деятельность и биографию А. В. Карташева.

Отдельно в вопросе формирования идейного облика Карташева следует рассмотреть влияние на него в период революционных событий и годы эмиграции либеральных идей. Анализ этого вопроса важен еще и потому, что он имеет в науке дискуссионное значение. Прежде всего это нежелание ряда исследователей замечать либеральный период в творчестве Карташева. На наш взгляд, попытки игнорировать либеральное прошлое А. В. Карташева не только обедняют фигуру русского мыслителя, но и затемняют его философский облик, делая неясными многие его мысли, часто искажая их прямой смысл.

Не менее искусственным выглядит предположение эпизодичности и случайности либерального периода в жизни Карташева. Вне всякого сомнения, наследие Антона Владимировича следует рассматривать сквозь призму его идейной эволюции, при этом либеральный этап его жизни не преодолевается, а интегрируется и раскрывается в творчестве мыслителя. (Этого, однако, нельзя сказать о мережковском периоде Карташева, о котором его ученик И. Мейендорф писал: «о своих связях этих лет с религиозной интеллигенцией, включая особенно Д. С. Мережковского, Карташев говорил в Париже меньше, чем о своей церковной молодости»[30]. Следующий отсюда вывод Мейендорфа, что высказывания тех лет в духе Мережковского были впоследствии преодолены Карташевым, выглядит вполне оправданным).

Действительно, на основании только внимательного прочтения биографических данных А. В. Карташева возникает вопрос по отношению к выводам некоторых ученых: как серьезный историк и политик, у которого, по воспоминаниям его ученика епископа Кассиана (Безобразова), был единый корень и основание «и в своем служении богослова, и в своем служении политика», пришедший в партию кадетов в возрасте 42-х лет и остававшийся в ней на протяжении многих лет одним из активнейших членов ЦК партии, мог случайно попасть в кадетизм? П. Н. Милюков, бессменный лидер

и идеолог партии кадетов, дал самый высокий отзыв членству в ней А.В. Карташева, «считая, что он принес в политику серьезность и честность стремлений, соединенную с большой наблюдательностью и правильностью понимания людей и положений»[31]. Предположения же эпизодичности членства Карташева в партии кадетов зачастую строятся на основании оброненной в автобиографии фразы (о самом себе): «только что завербованный в партию К.Д.»[32]. На наш взгляд, данное частное высказывание не может служить основанием для серьезных выводов.

Наконец, следует, на наш взгляд, подвергнуть критическому рассмотрению точку зрения современного автора А.Л. Золаева, который считает недоразумением «сложившийся стереотип характеристики А.В. Карташева как либерального мыслителя»[33], категорически относя его к консервативному лагерю, отрицая даже его идейную эволюцию. В последнем утверждении А.Л. Золаев противостоит большинству исследователей. Основную ошибку в либеральной идентификации Карташева он усматривает в неправильном восприятии членства историка в кадетской партии.

Аргументы, которыми пользуется Золаев, далеко не бесспорны. Во-первых, он постулирует прямую противоположность идейной канвы трудов Карташева воззрениям кадетов «по многим параметрам». А затем приводит пространный отрывок из итоговой речи А.В. Карташева на собрании Петроградского Религиозно-философского общества 28 февраля 1916 года. При этом игнорируется тот факт, что доклад был сделан в период, когда Карташев все еще находился под идейным влиянием Мережковского, хотя уже и начинал критически переоценивать его идеи[34]. По нашему убеждению, в приведенной исследователем цитате больше влияния Мережковского, чем, как утверждает Золаев, консерватизма Карташева. В любом случае, категорический вывод из приведенного отрывка — «после такого рода характеристик идентифицировать карташевские воззрения в качестве либеральных нельзя»[35] — представляется необоснованным.

Показательно, что современные представители промонархической консервативной общественности, к которой стремится приписать А.В. Карташева Золаев, критикуют Карташева как

крайнего либерала и адепта секты «строителей общечеловеческих ценностей»[36]. Кроме того, неясно от чего отталкивался диссертант, определяя идейное наследие Антона Владимировича исключительно в консервативном промонархическом ключе. Для примера: в статье «Церковь и государство» в том же сборнике «Воссоздание Святой Руси» Карташев признается, что немыслимо возвращение старого монархического строя[37]. Можно предположить, что точку в этом вопросе поставил сам Антон Владимирович, который на заседании Парижской группы кадетов 29 ноября 1923 года, по поводу недоумения П. П. Юренева о высказанных Карташевым в октябрьском докладе того же года идей самодержавия, православия и народности, ответил: «...Кадетская партия всегда отличалась большой терпимостью ко взглядам своих членов и в этом отношении была наиболее широкой партией, не ставящей узких рамок. Возможно, что в вопросах тактических я и выхожу за скобки нашего кадетского идеала. Но в вопросах органических, когда я говорю об устройстве государства, о воссоздании нации, тогда я обращаюсь к общим идеям кадет и от них совершенно не отхожу. Эти идеи и идеалы суть мои идеалы, я с ними вырос и изменять им на старости лет не могу и не стану. Некоторая разница мировоззрений у меня по сравнению с ортодоксальным кадетизмом всегда была, и, когда я вступал в кадетскую партию, я об этом говорил лидерам партии. Например, в вопросе земельном я стою левее кадет, в вопросе национальном правее; с церковной политикой кадет я и вовсе не был тогда согласен. Но эти разногласия всегда существовали среди кадет, и для кадетской партии вовсе не являются характерными эти подробности, но общий дух либерализма, либерального устройства государства, либеральной идеологии. Я предан свободе, демократизму, либерализму, и от них не отступлюсь.... И я вне этого и не мыслю России как государства, какие бы при этом ни были мои религиозные идеалы. Мракобесом не был и стать им не могу»[38]. Напомним, в это время Карташев — состоявшийся политик и ученый, находящийся уже в весьма зрелом возрасте, ему 48 лет. Можно предполагать идейную эволюцию Карташева, которая ведет к варьированию, корректировке мировоззрения. Идейный слом, смена мировоззрения не только трудно осуществимы,

но и должны были решительно отразиться в его творчестве. В силу этого можно лишь с осторожностью принимать выводы, к которым приходит современный исследователь А. Егоров, утверждая, что Карташев эволюционировал «от христиански окрашенного либерализма к православно-монархическим убеждениям»[39].

Нельзя согласиться и с характеристикой А. В. Карташева как исключительно светского историка, данной А. Н. Сахаровым. Так, анализируя методологический подход историка РПЦ, Сахаров отмечает, что тот занял золотую середину в анализе истории Русской Православной Церкви — между социально-экономической и классовой оценкой истории Русской Церкви в советской историографии и безумной апологией православия[40]. Последняя фраза примечательна для статьи Сахарова, в которой он усиленно характеризует Карташева как светского историка, а по поводу его изложения истории в «Очерках» полагает, что это «абсолютно „светская“ история церкви и по своему замыслу, и по своей методологии, и даже по своему языку»[41]. Светскость позиции Карташева исследователь определяет тем, что поворотные моменты в русской церковной истории тот «связывает не с религиозными мотивами участников, сторон, а с этапами государственной истории страны»[42]. Данная оценка представляется не вполне объективной. В своем анализе исторических событий А. В. Карташев не стремился отделить религиозную сферу жизни Церкви от ее исторического бытия: такой подход он трактует как ересь Нестория, разделявшего единого Богочеловека Христа на двух самостоятельных субъектов — Бога и человека Христа. Сам историк стремился обосновать применимость критического подхода к человеческой части нераздельной церковной жизни в контексте методологии Халкидонского собора, утверждавшего неслитное и нераздельное единство Божественной и человеческой природ во Христе. Именно в силу неотъемлемой человеческой составляющей общего организма Церкви, по мысли Карташева, возможно применение всего богатого научного арсенала к ее изучению. Историк Русской Церкви стоял за органичное восприятие ее жизни и применимость критического научного подхода к ее историческому выражению.

Таким образом, А. В. Карташев предстает перед нами мыслителем с четко выраженной в его позиции либеральной тенденцией, сочетающейся с консервативными элементами. Творчество такого типа, лежащее на границе разных философских и политических традиций, не редкость в русской мысли. Можно предполагать, что данный феномен и служил трудностью для идентификации А. В. Карташева. Однако, по нашему мнению, это выделяет Антона Владимировича в разряд мыслителей, которых в отечественной литературе, как современной, так и прошлого, нередко именуют «либеральными консерваторами». Этот вид либерализма, не отрицая возможности преобразований окружающего мира и человека, «допускает их только при обязательном сохранении базовых ценностей»[43].

Наконец, следует рассмотреть эмигрантский период в формировании взглядов А. В. Карташева, который характеризуется его членством в кадетской партии и тем положением, которое давала эмиграция. В этот период историк активно пересматривает как свои политические идеалы, так и историософские. Наиболее сильно на него влияет ситуация в изменившейся России, с которой он продолжает чувствовать кровную связь. Его анализ настоящего России часто ретроспективен. Недаром свой основной труд он озаглавливает «Воссоздание Святой Руси». Однако в этом процессе переосмысления своего творчества у него наблюдается некоторая идеализация прошлого России. Завершается этот период отходом от политики и концентрацией сил исключительно на религиозно-философских интересах.

Таким образом, если в идеях П. Н. Милюкова эволюция взглядов выражена слабо, то творчество А. В. Карташева, несомненно, следует рассматривать в контексте его идейной эволюции. Можно отметить несколько этапов в формировании идейного облика А. В. Карташева. Детский и юношеский периоды Антона, где закладывалась внутренняя религиозность будущего историка, можно оценить как начальный этап становления мыслителя. Следующий период, который прошли многие из представителей религиозно мыслящей интеллигенции, был связан с духовными исканиями, вызванными вопросами времени и формой церковно-государственных

отношений, сложившихся в синодальное время. Этот этап идейного становления А. В. Карташева характеризуется синтезом того, что накопила отечественная академическая богословско-историческая традиция, отечественных исторических школ и русской религиозно-философской мысли. Можно также отметить влияние на Карташева идей кружка Д. С. Мережковского и В. С. Соловьева, к которым он, однако, относился в духе свободного творчества и критики. Период революции и эмиграции знаменуют собой процесс переосмысления начальных убеждений А. В. Карташева. Отход от идей «нового религиозного сознания» завершается утверждением либерально-консервативных взглядов Антона Владимировича.

Наконец, в завершающий период А. В. Карташев отходит от политики, что совпадает с общим затуханием политической активности кадетской партии, и целиком посвящает себя научно-богословской деятельности. Итоговым результатом этого периода А.В. Карташев считал свой труд «Воссоздание Святой Руси», в котором, как он полагал, изложены его окончательные взгляды.

4.3. Внутренние силы и закономерности исторического процесса в понимании А. В. Карташева

Анализ таких вопросов, как национальное призвание народов, церковно-государственные отношения, осуществлялся А. В. Карташевым в контексте его философии истории. Отсюда особую важность в исследовании его историко-философских взглядов приобретает понимание им исторического процесса.

Следует отметить, что взгляды Карташева на исторический процесс представляют собой интересный синтез провиденциалистского и позитивистского подхода. Так, с одной стороны, не отрицая провиденциализма в истории Церкви и даже народов, Антон Владимирович не отделял ее историю от общеисторичe-

ского процесса в отдельную сферу. Более того, при исследовании истории Церкви он активно указывал на наличие в ней факторов естественного исторического процесса. Так, даже процесс возникновения и распространения еретических движений, а также анализ хода Вселенских соборов, Карташев рассматривает в контексте их исторического становления, национальных, социальных и политических особенностей. Одинаково важными в оценке хода церковной истории были у А. В. Карташева не только внутренние, но и внешние факторы. Так, распространение арианства у готов он связывает с их противостоянием Римской империи. Однако наиболее сильным фактором, влияющим на ход церковной истории, Карташев признавал состояние развития государства.

В силу этого Антон Владимирович считал необходимым отказаться от привычной для его времени периодизации истории РПЦ по факторам внутрицерковного развития. В качестве более адекватной периодизации он предлагает выделить в истории РПЦ три периода: киевский, московский и петербургский. При этом историк выступал за единство и органичность исторического процесса, где каждый период — итог предшествующей исторической работы.

Таким образом, А. В. Карташев здесь разделяет взгляд на непрерывность исторического процесса, где одна эпоха подготавливается другой.

Этот вывод разделяет современный исследователь творчества историка и мыслителя А.Н. Сахаров. Анализируя методологический подход Карташева, он отмечает, что для него исторический процесс «един и органичен[44], в нем „нет перерывов и сказочных скачков“, он имеет свою логику развития, а потрясения, происходящие в обществе, — это итог предшествовавших исторических дел, которые, накапливаясь, зрея, подводят общество к той или иной роковой черте»[45]. Данное утверждение оказалось дискуссионным. А. Л. Золаев обвинил ученого в искажении подлинной мысли А. В. Карташева, которая, по его мнению, отрицает идею непрерывности исторического процесса. В доказательство исследователь приводит полный текст этого высказывания Карташева[46]. В то же время, сам А. Л. Золаев игнорирует полный смысл отрывка А. Н. Сахарова, при-

веденного нами выше, где убедительно показано, что А. В. Карташев разделял идею непрерывности исторического процесса, где одна эпоха подготавливается другой. В данном случае, на наш взгляд, А. Н. Сахаров неудачно привел слова (которые принадлежат, на самом деле, П. Н. Милюкову, об отсутствии сказочных скачков в истории), использованные Карташевым в контексте критики подхода в истории, отрицающего в ней периоды. Позиция А. Н. Сахарова в этом вопросе представляется более взвешенной и отражающей подлинную позицию Карташева, полагавшего исторические периоды подготовленными предшествующей эпохой[47].

А. В. Карташев не разделял историю на самозамкнутые, независимые периоды, у него одна эпоха подготавливает другую, что можно проследить на примере анализа им синодальной реформы Петра I. Как полагает А. В. Антощенко, Карташев исходил из модифицированного гегельянского принципа понимания исторического процесса, который сочетался «как с позитивистским эволюционизмом, так и с христианским теологизмом, при которых деятельность личности носит подчиненный внутренним тенденциям исторического развития характер»[48].

Таким образом, А. В. Карташев разделяет идею единства исторического процесса и общности законов истории. Можно только солидаризироваться с С.П. Бычковым в утверждении, что это, несомненно, сближает позицию Карташева с идеями Милюкова. В то же время идейную близость этих двух историков отвергает А. Л. Золаев[49]. Тем не менее, стоит отметить, что в отличие от своего коллеги по ЦК партии — Карташева, Милюков незаслуженно игнорировал историю Церкви как органичную часть исторического процесса.

Карташев в то же время использует идеи провиденциализма, утверждая особую роль некоторых народов. Такую миссию, полагал ученый, должны играть православные народы, ибо именно у них есть цель христианизировать, «оцерковить» все содержание земной истории. При этом Карташев считал, что историческую судьбу народов нельзя механически «выдумать и построить по чуждому ее природе плану», но можно только развивать в соответствии с заложенными в них «энтелехией и талантами»[50].

Впрочем, это еще не означает фатализма в истории народов, так как следование этому историческому призванию свободно, оно лишь налагает особую ответственность на этнос. Однако, полагает Карташев, народ, отказавшийся от своего призвания, тускнеет на историческом горизонте и теряет перспективу своего развития.

В основу своей концепции философии истории Антон Владимирович полагал Халкидонский орос, утверждавший в Воплощении Христа неслитное и нераздельное соединение человеческой и Божественной природ. Исходя из этой идеи, история Церкви представлялась Карташеву воплощением в земных формах Божественного откровения. Соединяя, таким образом, временной контекст истории и неизменное откровение Божие, Карташев, в то же время, провозглашал свободу научной мысли, одновременно утверждая, что проблема свободного исследования истории Церкви «разрешима только изнутри церковного самосознания исследователя, а не извне»[51]. Принцип абсолютной объективности, по мнению Карташева, выполняет регулятивную функцию научного поиска, а не является объективной реальностью. Поэтому объективность ученого признается условной и не свободной от предметной устремленности.

Либеральная ориентированность А. В. Карташева обнаруживается в приверженности свободе научных исследований в религиозной сфере, в отсутствии здесь излишнего догматизирования, но — при сохранении верности православной традиции. Не разделяя полностью позиций позитивизма, Карташев, чтобы избежать крайностей мистицизма, а также спекуляций разума, утверждал необходимость сочетания в истории Церкви абсолютного с относительным без их взаимопоглощения. Он полагал, что нужно найти границу, чтобы не смешивать одно с другим. Такая антиномичность жизни Церкви, где «богодухновенность не исключает соединения с человечески ограниченной и даже дефективной оболочкой формы»[52], обуславливает применимость к ее изучению всего научного аппарата. Карташев уверяет, что здесь не все предписано и не все известно, многое дано только в начатках. Более того, даже об утвержденных уже истинах, которые нельзя «не отменять,

не подменять, не переделывать, не искажать», можно и должно говорить новым языком, в свете новых находок современности. Отсюда А. В. Карташевым определялись два критерия научного богословия: «начало статическое — данность апостольского залога веры, хранимого в предании церкви, и начало динамическое — раскрытие, развитие, многообразные жизненные воплощения и приложения самого же церковного этого залога веры под водительством Духа Святого, „наставляющего ее на всякую истину“ (Ин. 16: 13)»[53].

Верифицируемость истории Церкви усиливается тем, что ее жизнь, по мысли Карташева, тесно связана с судьбой национальных образований. По мнению историка Церкви, поместная община не столько являет жизнь идеальной Церкви, как полагал Хомяков, сколько сообщает ее собственное, национальное переживание и обнаружение. При этом в общем ряду Поместных церквей Русская Православная Церковь занимает, по мнению Карташева, особое место. Критику ошибок и погрешностей в истории Церкви он относит к непониманию кенотичности ее земного бытия, которое сродни кенотичности земной жизни Христа. В умалении внешнего обнаружения природы Церкви, по мысли А.В. Карташева, две действующие силы: 1) законная — общее поле смирения Бога твари, схождение Бога к твари; 2) беззаконная — «вносимый в историю Откровения грешной человеческой волей» источник[54]. Последний пункт, по мнению историка, служит основной причиной исторических обвинений в адрес Церкви.

Таким образом, основной принцип истории А. В. Карташев находил в идеале, заложенном в Богочеловечестве Христа. Разделяя идею непрерывности исторического процесса, он в то же время рассматривал историю как единство метафизического, провиденциального начала (Божественного призвания) и исторического, научно проверяемого начала (обусловленного человеческой свободой). Связь провиденциального и исторического начал в истории получает отражение в анализе А. В. Карташевым значения национального фактора в историческом процессе.

4.4. Национальный фактор в историческом процессе в анализе а.в. Карташева

В формировании особых черт народов Антон Владимирович Карташев видел реализацию их национального призвания. В национальное призвание, по его мнению, в духовном опыте народов перерабатывается племенное начало. Таким образом, коллективная душа этноса слагается из «органической полноты опыта» по законам наследственности. Данный принцип, по мнению А. В. Карташева, является органическим, основанным на свободном, естественном развитии племен, и не является чем-то внешним или механическим. Историк Церкви полагал, что народы являются на историческую арену уже «устойчивыми и неразложимыми типами», имея собственное «идеальное национальное призвание». Такой порядок рассуждений, по мнению А. В. Антощенко, сближает позиции Карташева со славянофильскими идеями о неизменной национальной душе народа.

Следует отметить, что в оценке неизменности национальных типов А. В. Карташев расходится со своим однопартийцем П. Н. Милюковым. Тезис, разделяемый Милюковым, что расовые и национальные различия народов «вещь малозначительная, изменчивая, текучая», точно так же, как и мнение, что первобытные особенности народов должны быть переработаны в «некий модерный интернационал» с неизбежной программой глобализации, Карташев приписывает «цеховым мастерам» общественного мнения. Это мировоззрение Карташев относит к «объедкам гуманистической псевдофилософии XVIII–XIX столетий».

По мысли А. В. Карташева, поражения внутренне живой Православной Церкви «связаны с ее национальной (разрядка Карташева — *А.П.*) судьбой». Православная Церковь не создавала особой формулы для вненационального и внегосударственного существования, наоборот «она доверчиво влилась со времени Константина Великого в форму бытия... нации и империи и через это стеснила свои сверхнациональные принципы»[55]. В то же время усиление национальных или государственных интересов

по отношению к Церкви дает отрицательный результат. Так, причиной «оскудения исторического Православия на Востоке» Карташев называет сопряженность национальных интересов и Восточной Церкви.

Переходя к анализу сочетания судеб Православной Церкви и России, последний обер-прокурор Святейшего Синода считает, что в Русской Церкви есть «биологический резерв» для одряхлевшего восточного православия. Отсюда он делает вывод, что «историческое будущее православия впредь провиденциально связано с силами, заложенными в Русской Церкви»[56].

Такой порядок рассуждений сближал А. В. Карташева с мыслью евразийцев о том, что нет «единой христианской культуры, а есть многообразие национальных христианских культур»[57]. Здесь Карташев решительно расходится с утверждениями Хомякова в его работе «Церковь одна» о поместных Церквах как временных по имени и явлению[58].

Эту попытку А. С. Хомякова снять обвинения в адрес поместной Русской Православной Церкви в исторических искажениях, как частных по образу происхождения и не восходящих к непорочности кафолической Церкви, Карташев переоценивает. Для него русское христианство есть «ценное сокровище веры, а не как какой-то внешний нарост и шлак, подлежащий тщательному устранению с ядра чистого Божественного Откровения»[59]. Более того, национальное переживание христианства выступает не как отступление от вселенской истины Церкви, но наоборот, как обогащение вселенской истины национальным опытом.

Выводы, следующие из этих мыслей, современным исследователям кажутся новаторскими и интересными. Так, Н. В. Сомин отмечает, что нравственные и даже догматические отступления общины в этом взгляде не отторгают общину от тела Церковного, «вновь соединиться с которым она может через покаяние и отвержение неправды». Карташев, таким образом, не отрицая непогрешимости Церкви, «видит ее в онтологической глубине, где Церковь соединяется со Христом»[60]. Поместная же Церковь в своей человеческой природе подвержена здесь немощам и заблуждениям.

Но эти болезни, говорит Карташев словами Евангелия, «не к смерти, но к славе Божией» (Ин. 11: 4).

Принцип органичности Антон Владимирович усматривал в том, что «от исторического начала до исторической смерти народы являются устойчивыми и неразложимыми типами»[61]. Их устойчивость Карташев сравнивал с устойчивостью биологических видов: степень «исторической изменяемости» их духовного облика, полагал Карташев, не превышает степени изменяемости языков. Призвание народа, совершаясь свободно, предполагает ответственность, а свободная ответственность — судьбу народа, славу или позор. В то же время народ, отошедший от первоначального призвания, ждет неумолимый суд истории, такой народ теряется в веках. Такой подход к образованию и призванию народностей давал Карташеву возможность признавать «в законных пределах правоту так называемой нормандской теории начала Руси как нации, как государства и как церкви»[62].

Коллективная душа России, полагал Карташев, выплавляясь на заре своей народности из сочетания разных племен, заявила себя на историческом поприще именно как христианское государство. В противовес существовавшей критике историк с особой силой настаивает на добровольном принятии христианства на Руси, оставляя возможность языческой оппозиции только в таких развитых центрах, как, например, Новгород. Данное утверждение, по нашему мнению, характерно для его общей позиции: русский народ являл собой готовую биологическую почву для роста христианства.

В самом факте добровольного выбора народами своего исторического облика Карташев находил причину национальных различий христианских народов. Он отмечает, что Божественное Откровение принимается народами и отдельным человеком свободно, сохраняя при этом «некоторые относительные черты, связанные с языком, культурой, национальностью, физической символикой»[63]. Иными словами, человеческий дух не уничтожается в Откровении, но, преломляя его, дает ему «плоть и кровь». В этом ракурсе греческое и русское христианство выступают у мыслителя как «разные типы понимания и переживания христианства».

Таким образом, А. В. Карташев полагал, что наднациональная Церковь в своей истории провиденциально связана с нацией, этнос же становится историческим носителем судеб Православной Церкви. Через национальное восприятие христианства этнос получает свое место в истории. Отход же от исторического призвания уводит нацию с арены истории.

Сквозь призму национально воспринятого христианства получают у Карташева оценку все аспекты истории России. При этом особое внимание он уделяет ключевым моментам, рельефно отразившим в своем изломе национальное сознание, — старообрядческому расколу и синодальной реформе Петра Великого. Оба эти явления, по мнению Карташева, внутренне обусловлены и связаны в историческом процессе.

4.5. Старообрядческий раскол и реформы Петра I в философии истории А. В. Карташева

Оценивая причины раскола, А. В. Карташев вступает в полемику с В.О. Ключевским, а также с его учеником П. Н. Милюковым. Ошибкой Ключевского Карташев считал его понимание обряда лишь как средства воспитания религиозного чувства. Оценки старообрядчества как проявления религиозного невежества или вывиха религиозного сознания Карташев полагал излишне рациональными и бьющими мимо сути вопроса.

По мнению А. В. Карташева, подобные взгляды недооценивают значение обряда в русской национально-религиозной традиции. Он полагал, что отношение к внешней и обрядовой стороне веры в русской культуре носило не схоластический, а теургический характер, «это любовь к Небесному, воплощенному в земных формах»[64]. Русская обрядовость, считал историк, есть «просто несравнимая, математически несоизмеримая форма переживания христианского Откровения, особый мистицизм, который не знают другие народы»[65]. Именно в русской обрядовости в национальной

душе зрел и рос идеал Святой Руси как выражение ее исторических и национальных чаяний.

Оспаривает Карташев и некоторые мысли П. Н. Милюкова, который, вслед за своим учителем Ключевским, сводил раскол к недостатку просвещения, полагая, что недостаток культуры не позволил народу увидеть в «скромной ревизии веры высшей иерархии» ничего, кроме ереси. В оценке раскола лидер кадетов также развивает мысль о том, что национально-религиозная культура XVI века — это в значительной степени иностранные заимствования, не замеченные массой в силу ее нечувствия: впоследствии, по мнению Милюкова, «эта культура уже стала считаться национальной по преимуществу и противополагалась новым иностранным влияниям более позднего происхождения»[66]. Карташев же считал, что именно ослабление в расколе укрепляющих церковных сил освободило дорогу «сильным инородным воздействиям». Последствия этого инородного влияния в отечественной мысли, которое Карташев определяет как протестантский рационализм, «до сих пор мешают правильно оценить суть этой катастрофы»[67]. Впрочем, в оценке последствий Никоновских реформ в ряде идей взгляды А. В. Карташева и П. Н. Милюкова близки.

Карташев считал, что нечувствительность патриарха Никона, киевлян и греков к теократической глубине русской души привела к глубокому расколу национального сознания. В своих ранних работах он полагал, что после раскола в Церкви осталось «все равнодушное примиренческое», однако в более поздних трудах утверждал, что хотя исторические данные говорят в пользу старообрядцев, рецепция церковным сознанием произошедших реформ их оправдывает. Тем не менее, историк признает, что раскол подточил накопленный творческий потенциал РПЦ, что лучшие силы Церкви ушли в старообрядчество — фактически повторяя за Милюковым, что «всё, что было в народе искренне верующего, ушло... из правительственной обновленной церкви в „старую веру“», вместе с тем «ушел и живой дух из официальной церкви»[68].

В оценках преобразований Петра и последующей секулярной эпохи особое внимание А. В. Карташев уделяет их мотивам, движущим причинам и истокам. Переходный период к синодаль-

ной эпохе Антон Владимирович находит уже в деятельности царя Алексея Михайловича, ее символом становится знаменитое Уложение 1649 года, которое Карташев называет предтечей будущей земельной секуляризации 1764-го. Хотя земельная база Церкви и ее экономическая деятельность не были затронуты этим документом, но он, по мнению историка, стал отправной точкой наметившейся тенденции церковно-государственных отношений. Интересно, что именно с противостоянием нового направления церковно-государственных отношений (цезаропапизма царя Алексея папоцезаризму Никона) и связывал Карташев противостояние патриарха царю.

В то же время историк полагал ограничение судебно-административного ведомства Церкви следствием естественного процесса созидания единодержавия, что «было исторически неизбежным и закономерным»[69]. Государство объединяло под своим началом исключительно государственные функции — власть, администрацию и финансы. То, что часть этих функций находилась в ведении Церкви, Карташев считал пережитком старой удельной эпохи. Государство же при Алексее Михайловиче «ускоренным темпом перерождалось из государства вотчинного в государство чистое: правовое и бюрократически-полицейское»[70]. В этом процессе должны были ликвидироваться все типы вотчиничества, в том числе и самого царя. Но трагедия, по мысли Карташева, заключалась в том, что обе стороны не имели ясной идеологии и сознательного понимания своей правоты: «Церковь понимала свой быт как каноническую вечную норму (разрядка Карташева — *А.П.*)... Это было недомыслие. Но и государственная сторона не... имела силы знания, чтобы истолковать ее правильно, исторически... Завязывалась слепая борьба двух непросвещенных сторон (разрядка Карташева — *А.П.*)»[71].

В этой идейной борьбе «объективная историческая правда» была на стороне государства. Однако оно не сумело правильно утвердить свои права, заменив это на «насильственное давление над правосознанием церкви», что делало, по мысли Карташева, правой и Церковь «в ее обиде на государство». Решение проблем выстраивания правильных церковно-государственных отношений

затруднялось неумением «правильно разделить в них принципиальное и вечное от преходящего и случайного»[72].

В оценке причин, приведших к синодальной реформе, Антон Владимирович близок к П. Н. Милюкову, который полемизировал со славянофильским тезисом случайности реформ, тиранически проводимых Петром. Карташев, также как и Милюков, полагал, что Петр Великий не был «капризным выдумщиком» в своих церковных преобразованиях, «он исполнял зовы своей эпохи»[73]. Сходится Карташев с Милюковым и в полагании истоков синодальных преобразований задолго до Петра. Истоки будущих реформ Карташев видел в естественном ходе исторического процесса: Россия не могла не быть вовлечена в него как часть большой семьи европейских народов. Это был, по мнению Карташева, естественный переход от теократического средневековья к гуманистической эпохе. Таким образом, А. В. Карташев здесь выражает идею непрерывности исторического процесса, где одна эпоха подготавливается другой.

В оценке петровских преобразований у Карташева наблюдается некоторая двойственность. Так, историк видит синодальную реформу одной из главных причин крушения России 1917 года и называет ее личной ошибкой Петра Великого, «искалечившего управление Русской Церкви по неправославному протестантскому образцу». В то же время реформы Петра Карташев полагает ответом на вызовы времени, оправданными предшествующим ходом исторического развития, когда в процессе исторического развития нас, как часть семьи европейских народов, «захватил и переломал» европейский процесс перехода «от теократического средневековья к новогуманистической эпохе».

В оценке реформ Петра Карташев критически оценивает в отечественной историографии школу С. М. Соловьева, В. О. Ключевского, П. Н. Милюкова в попытках «ослабить Петрово новаторство как некий миф», изобразить в отечественной истории эпоху Петра в русле монолитности исторического процесса. В противовес им Карташев полагал, что Петр служит границей как в истории государства, так и в истории РПЦ, что «Синодальный период — не схоластическая условность, а естественно сложившаяся, своеобразная по своей новизне эпоха в развитии Русской Церкви»[74]. При

этом фактором, отделяющим одну эпоху от другой, у Карташева выступает не изменение канонических норм управления РПЦ, а смена «правового и культурного принципа, внесенного в русскую историю с Запада, глубоко изменившего и исказившего нормальную для Востока „симфонию“ между церковью и государством»[75].

При Петре, считает Карташев, веяния западной секулярной культуры, проникавшие уже во времена Алексея Михайловича, обострилось до смены теократической цели. Государство стало руководствоваться естественным, а не Божественным правом, и иметь неведомые для Церкви задачи. Прежняя теократическая модель — единства целей Церкви и государства (с приоритетом Церкви) полярно изменилась на подчинение всего земным задачам государства.

Впрочем, полагает историк, потеря Церковью своего приоритета была естественным процессом смены одной формы правления другой: в абсолютистском государстве нет места «особой независимой власти церкви (разрядка Карташева — *А.П.*)»[76] и не может быть никакого дуализма власти в лице царя и патриарха. Все становится частью и функцией одного общего дела. В этом ракурсе в новом государстве все становятся слугами одной, уже не религиозной, а светской задачи. В целом, эта та же теократическая модель, но с обратным знаком, или, как выразился Карташев, «это секуляризация (разрядка Карташева — *А.П.*) идеала государства»[77].

А. В. Карташев полагал, что образцом для подобной реформы Петр I избирает протестантский принцип государственного верховенства над Церковью, «главным образом, по образцу скандинавских стран»[78].

В отличие от П. Н. Милюкова Карташев отрицает в реформах Петра I непродуманность, случайность и поспешность исполнения. Наоборот, полагал он, все реформирование «было одним из звеньев великой западнической реформы XVII–XVIII вв., логически связанным с другими ее звеньями»[79]. Это была «революция» во всем культурном и государственном мировоззрении страны, приведшая к «глубокому и внутреннему распаду в национальной душе народа». Здесь, по мнению историка, истоки рождения «русской бесцерков-

ной интеллигенции» и ее интеллигентских мечтаний, от которых замыкается в себе «русское простонародное сознание».

Впрочем, первые признаки увлечения внерелигиозной западной культурой в высших классах Карташев прослеживает еще в допетровской эпохе. В отличие от Милюкова, полагавшего городскую интеллигенцию «детищем Петровым», Карташев считал, что уже в расколе явились «две России», одна народная — с образом Святой Руси в уме и сердце, другая — интеллигентская, увлеченная идеалом правительства, «вненациональная».

Такой, по мнению Карташева, Россия подошла к наступлению мировой секулярной, европейской культуры, с заменой христианства гуманизмом, теократии — автократией, Бога — автономным человеком. Время правления Петра совпадает с новой эпохой в жизни государства, которая ставит перед русской культурой новые задачи синтеза идеала Святой Руси и заветов Петра — Великой России, «труднейшего синтеза православных основ русской души с ее способностью жить и творить в новой, лаической, светской стихии»[80].

Однако этот тонус мирской культуры Петра I должен был, по мысли Карташева, преобразиться духом России, и «тенденция последних царствований предрекала уже ликвидацию петровского неоязыческого духа». Карташев это видел в возрождающем творчестве славянофилов, Достоевского, Соловьева, Мережковского, где осуществился «синтез абсолютной правды православия и гуманистического достояния античной и западной культуры»[81].

В то же время Карташев не отрицает положительного эффекта петровских преобразований. Главным результатом синодальной реформы он считает то, что Петр I дал русскому православному народу недостающие «броню и латы гуманистического просвещения и научной техники». В своих «Очерках по истории Русской Церкви» Карташев, анализируя ряд критических явлений в истории РПЦ, указывает их основной причиной дефицит просвещения русской богословской мысли, который, по его мнению, часто приводил к отсутствию в ней самостоятельности и даже к богословской растерянности при отсутствии готовых образцов, как это было при столкновении с ересями жидовствующих и стригольников. В де-

фиците самостоятельной мысли и просвещения Карташев видел одну из причин раскола, которую исправляет своей реформаторской деятельностью император Петр I.

Таким образом, несомненной заслугой Петра Великого, не только перед государством, но и перед РПЦ, Карташев считал ознакомление с опытом западного образования. Эту мысль Антон Владимирович отметил перифразом знаменитой метафоры Герцена: если на вызов образованием Россия ответила Петру Пушкиным, то РПЦ ответила Серафимом Саровским, святителем Дмитрием Ростовским и митрополитом Филаретом (Дроздовым).

Наиболее распространенным обвинением в адрес синодальных реформ Петра со времен славянофилов было обвинение в неканоничности формы самого установленного им Синода, обезглавливании Церкви, лишении ее нормального хода канонической жизни путем отмены патриаршества. Некоторые из этих аргументов берет в свой арсенал и Карташев. Тем не менее, в оценке причин неканоничности Синода он занимает особую, оригинальную позицию.

Так, с одной стороны, мы встречаем у Карташева целую апологию особой роли и широких прав императора как ктитора Церкви — в его концепции теократической симфонии Церкви и государства, где император действует по отношению Церкви «яко христианский государь». Впрочем, историк сразу оговаривается, что власть, конечно, имеет право ограничивать внешнюю деятельность Церкви, но «отнимать у Церкви ее каноническую власть небесного происхождения (разрядка Карташева — *А.П.*) оно не имеет права»[82].

С другой стороны, он отмечает, что проблема здесь не в формальной смене образа управления РПЦ, так как «суть перемены тут не во внешней замене единоглавия многоглавием»[83]. Карташев отмечает, что реформы административных способов церковного управления происходили в истории Церкви не раз. Проблема, по справедливому мнению историка, в том, что эта реформа в церковном управлении была рождена не церковным творчеством и не в Церкви родилась.

Такой ход мысли, по нашему мнению, углубляет подлинное понимание основ синодальной реформы, неканоничность кото-

рой, с легкой руки славянофилов, упрощенно сводилась только к обезглавливанию Церкви. Неканоничность Синода зиждется не просто на отмене фигуры патриарха, а в акценте на лишение Церкви свободы и самовластия во внутренней жизни — это и было ее пленением. В защиту этой мысли Карташев обращается к опыту истории Церкви, когда решения соборов, неканонических по форме, но исходивших из внутреннего сознания Церкви, в рецепции Церкви приобретали статус Вселенских. Дальнейший ход жизни Синода лишь иллюстрировал истоки своего возникновения и разворачивал произошедшую реформу, члены Синода «без всякого ведома епископата» назначались и увольнялись светской властью. В силу этого Карташев заявляет, что Синод был не церковным, а государственным учреждением[84].

Ключевым моментом в исторической связи Церкви с российским народом, когда происходит насаждение нового культурного типа, Карташев считает реформы Петра: Святой Руси противопоставляется идеал государства и светского просвещения. Историк полагает, что, осуществляя «прививку великих переживаний возрождения и гуманизма», Петр обессиливает как Церковь, лишая ее суверенности, так и внутренний потенциал нации, подпитываемый жизнью Церкви. Причиной кризиса в церковно-государственной жизни становится лишение РПЦ внутренней независимости, что формально выразилось в отмене патриаршества и учреждении Синода.

Следствием гегемонии государства во всех сферах жизни стал дефицит влияния Церкви на формирование российского общества. В отрыве от народной жизни церковная мысль охладела и омертвела. С потерей базовых элементов церковной независимости в государстве Карташев связывает «чиновничье, бюрократическое самочувствие» иерархии.

Таким образом, А. В. Карташев рассматривал историю как непрерывный процесс, обнаруживающий в себе единство как метафизического, провиденциального начала — Божественного призвания, так и исторического, научно проверяемого начала, обусловленного человеческой свободой. На этом пути Россия обладает важнейшей миссией — «оцерковить» историю этого мира. Сквозь

призму такого теократического призвания Карташев оценивает современное состояние России как отступление от исторического призвания. В то же время ход российской истории, по его мнению, интегрирован общему ходу развития европейской истории.

Синодальные реформы историк оценивает двояко. С одной стороны, Петр наносит непоправимый удар теократическому призванию России и вносит дуализм в национальное сознание. С другой стороны, деятельность Петра несет в себе положительный потенциал гуманистического образования. Несомненной заслугой Петра Великого, не только перед государством, но и перед РПЦ, Карташев считает ознакомление с опытом западного образования.

В отличие от ряда мыслителей своего времени, которые видели причину крушения России только в синодальных реформах Петра Великого и искажении образа российской церковно-государственной жизни, А. В. Карташев находит истоки революции и в естественных причинах, «в отсталости ее экономического строя, затем в отсталости политической техники, в запоздании со всеобщей народной грамотностью, в запоздании конституционных свобод и лишь в последнюю очередь, конечно, в запоздании с церковной реформой»[85].

Таким образом, А. В. Карташев утверждал несоответствие реформ царя-реформатора национальной истории. По мнению историка, Петром насаждался иной культурный тип, идеалу Святой Руси противопоставлялся пафос внерелигиозной культуры, а через это ослаблялась необходимая связь РПЦ с российским обществом. Принцип церковно-государственных отношений, роли РПЦ в отечественной истории получает у Карташева историко-философское значение.

4.6. Государственно-конфессиональные отношения в философии истории А. В. Карташева

Вопрос о взаимоотношении Русской Православной Церкви и государства выступает у А. В. Карташева как часть более общей историко-философской проблемы: соотношения в историческом процессе тварного (относительного) и Божественного (абсолютного) сотворчества человека Богу. В контексте этой проблемы, по мысли Карташева, вопрос отношения Церкви и государства до сих пор «должен считаться *почти не раскрытым*». Единственным вариантом решения данного вопроса в истории, по его мнению, может являться лишь исторический опыт Церкви, но не его теоретическое осмысление. В то же время, считает Карташев, библейско-евангельское Откровение в этом вопросе весьма прямолинейно говорит о сотериологическом служении государства и всей земной культуры высшим целям Царства Божия.

В качестве историко-философского метода для определения адекватной модели церковно-государственных отношений Карташев предлагает идею Богочеловечества. По его мнению, Халкидонское вероопределение является надежным основанием построения правильной модели церковно-государственных отношений. В Халкидонском оросе описывается реальность неслитного и нераздельного единства в Божественной ипостаси Божественной и человеческой природ. В Воплощении соединяются чуждые друг другу начала, тварное и нетварное, бесконечное и конечное. Воплощение сделало возможным «святое существование в этом мире»[86], что, по мысли Антона Владимировича, открывает человеческому общежитию, в частности государству, путь к совершенству, идеал которого дан в Церкви — стать «коллективным сыном Божиим,... оцерковиться (разрядка Карташева — *А.П.*)»[87].

Отталкиваясь от Халкидонского ороса, А. В. Карташев полагал, что одинаково «еретическими», неверными будут две крайности в христианском отношении к государству: их полное слияние или разделение. «Формула IV Вселенского Собора, — писал Карташев, — обязует нас считать безнадежное разделение Церкви

и государства ересью несторианской или монофизитской»[88]. Отсюда норма церковно-государственных отношений полагалась им в «их нераздельном и неслитном сочетании»[89]. В то же время, по мысли Карташева, халкидонское соединение Церкви и государства не должно превращаться в равное партнерство, и в этом союзе необходимо сохранять свою иерархию. Церковь «должна духовно управлять миром, водворять царство Христово и на земле, как на небе», государство же должно становиться проводником освящающей силы Церкви на земле.

Карташев признает, что идеальное состояние освящения государства неисполнимо в относительных и изменчивых условиях земного бытия, и осуществимо лишь в Царствии будущего века. Но эта действительность (несовершенство государственной силы), хотя и может быть принимаема, но должна оцениваться в свете личной христианской ответственности, «вечно саднящей боли совести». Такое положение вещей, по мнению Карташева, должно лишь усиливать интенсивность непрерывного преображения христианским духом наших земных начинаний[90].

Таким образом, в процессе церковно-государственных отношений одинаково неприемлемы как уход Церкви от диалога с государством, замыкание исключительно на собственных, сотериологических задачах, смешанных с «религиозным отрицанием к всей земной жизни (в плоти, экономике, культуре, обществе и государстве)»[91] как относящихся к царству греха. Такой подход определяется Карташевым как бесплодное монофизитство.

Равно неприемлемо и «несторианское миропонимание», которое Карташев признает господствующим в современное ему время. Оно выражается в отделении «религии от жизни, Церкви от государства, культуры и школы от Церкви»[92]. Следствием такого разделения является дуализм в жизни человека, обреченного жить одновременно в двух расторгнутых плоскостях — небесном и земном.

В качестве гармоничного сочетания двух противоречивых форм церковно-государственных отношений Карташев предлагает идею теократии. Восточное Православие благословляет меч культуры в руках государства, но берет государство «под свою евангельскую культуру», которую осуществляет в путях духовной

свободы. Это, по мнению Карташева, «основной метод теократической миссии Церкви»[93].

Анализируя исторические опыты решения теократической проблемы, нерасторжимого союза Церкви и государства, Карташев выводит три обобщающих варианта: а) светская и церковная власть находятся в руках папы (католичество); б) церковная власть консолидируется у светской власти (протестантизм); и в) византийская схема симфонии — согласованной власти Церкви и государства (православие).

Первые два варианта критикуются Карташевым как удаление от нормы церковно-государственных отношений, как отказ от теократической модели. Он критически оценивает протестантскую систему церковно-государственных отношений как поколебавшую идею Церкви и отдавшую ее во власть князей. Протестантская Церковь, по его мнению, ощущает всю земную культуру святой, не чувствуя раздвоения греха, и вручает свою общественную жизнь государству[94]. Не меньшую критику получает и римо-католическая модель, которая «дух государственного, юридического господствования и властного насилия» ввела в церковную среду[95]. При этом чаще, отмечает историк, встречаются попытки доминирования государства над Церковью, попытки подчинить ее своим интересам. Однако, несмотря на исторические ошибки в воплощении «симфонии», нельзя отказываться от миссии христианизации государства: «Зачем, — риторически спрашивает Карташев, — пассивно и небрежно отдавать вражьей силе столь универсальную форму коллективного бытия и творчества, как государство»[96]?

Идеалом в опыте теократии, по мнению Карташева, выступает теория «симфонии», предложенная императором Юстинианом, в которой государство и Церковь, вытекая из единого источника, Божественной воли, являют «естественное гармоническое взаимодействие»[97]. Государство и Церковь здесь мыслятся двумя различными функциями одного организма, как тело и душа в человеке. При этом в таком союзе должна быть своя иерархия. Карташев считает, что Церкви здесь принадлежит активное начало полагания целей, ведомое же ею государство свободно подчиняется руководящему голосу Церкви.

Детальное изучение истории Православной Церкви, которая почти не содержит примеров явления симфонии, приводит Карташева к выводу, что концепция «симфонии» империи и Церкви у императора Юстиниана, выраженная в его шестой новелле, есть лишь идеал. Сложность в достижении этого идеала обосновывается Карташевым поврежденностью грехом человеческой природы, а значит и всего общества. Впрочем, по мысли Карташева, «уклонение от нормы не обесценивает самой нормы»[98]. Принцип теократии в этой концепции выступает шире границ симфонии, симфония здесь является лишь одним из типов христианской теократии[99], поэтому ее искажения самого принципа не обесценивают.

Отсюда, отмечая необходимость в целом внешнего реформирования Церкви, историк признает приоритет теократического начала в Церкви, которому не могут помешать даже уродливость его воплощений. И в этом смысле, по словам А. В. Карташева, «инстинкт церковных черносотенцев, смешивающих принцип с историческим воплощением, неизмеримо глубже, подлинно церковнее, то есть теократичнее, чем стремление церковных либералов, смешивающих освободительные формы внешнего бытия Церкви с настоящим осуществлением ее задач»[100].

В решении вопроса церковно-конфессиональных отношений наиболее ярко проявилась широта идейной платформы отечественного либерализма кадетского типа, позволявшая А. В. Карташеву разделять общие принципы либерализма и демократического устройства общества, и в то же время признавать идеалом монархическую форму церковно-государственных отношений.

Наиболее полным отражением в истории теократической реализации «симфонии» А. В. Карташев считал формы христианской монархии, воплощенные в лице византийских василевсов или их преемников — русских царей. Форма «христианской монархии, миропомазанной и включенной в каноническую систему управления внешними делами управления Церкви», была, по мнению Карташева, «узаконенным видом служения монархической власти на благо Церкви»: органически возникшая, «это была самая естественная и нормальная форма», так как воплощалась не «в абстракции, а в живой личности», личной ответственности перед Бо-

гом[101]. Впрочем, последний обер-прокурор Синода признает такую форму симфонии полезной при ее естественном возникновении; и пока реальность не даст возможности проведения этой симфонии «в традиционном виде», необходимо использовать косвенные формы ее реализации.

Православное государство, согласно Карташеву, не есть просто теократическая ячейка. В его мессианских представлениях оно имеет вечные заветы служить целям Царства Божия, «чтобы довести искушаемое антихристом человечество до врат Царства Славы»[102]. Вождь этого духовного центра — василевс, протектор всего Православия; остальные православные народы, согласно Карташеву, только его помощники. С утратой византийским василевсом этой роли, она перешла к русскому царю.

Важно в концепции Карташева то, что идеал «Святой Руси» был всенародным и добровольно воспринятым, крещение Руси определило ее историческое призвание. При этом великодержавное сознание русского народа родилось, когда великий князь Василий Васильевич первым осудил митрополита Исидора за подписанную им вместе с греческим императором, патриархом и большинством епископов унию с Римом на Фераро-Флорентийском соборе. Этот подвиг, когда великий князь почувствовал себя ответственным за сохранение веры при всеобщей апостасии, и был, по мнению Карташева, «мистическим актом посвящения великого князя в царя-василевса». Появившаяся следом литература ставила своей целью объяснение перехода на Москву уже вселенской миссии от Второго Рима — Византии. «Это и было, — полагает последний обер-прокурор Синода, — рождением культурной и имперской русской великодержавности»[103].

Таким образом, миропомазанный защитник Церкви, глава православного народа выступает как осуществление в истории идеала симфонии. Однако, по мысли Карташева, если реальность не дает возможности «проведения этой симфонии в традиционном виде», необходимо активно использовать косвенные формы ее реализации[104].

Антон Владимирович признает, что современное состояние общества и государства не позволяет говорить о реализации

монархического типа теократии. Более того, симфония выступает у Карташева только как один из типов теократии, что позволяет ему утверждать, что призыв к теократии не является простым возвратом к старине. Мечты о механическом восстановлении прежних церковно-государственных форм в России Карташев считает утопией. Эти формы «подлежат неумолимому закону эволюции, отмирания их устаревших оболочек»[105].

Итак, с одной стороны, Карташев утверждает «симфонию» как принцип церковно-государственных отношений — «догматически, канонически, философски и практически самый совершенный». С другой стороны, он говорит, что в изменившихся идеологических условиях классическая форма симфонии стала нереальной, поэтому опыт ее практического воплощения в современности должен строиться на новых основаниях[106]. Таким образом, сектантский уход Церкви из плоти государства был бы, по словам Карташева, монофизитской ересью. В то же время признание светского государства также должно доходить до преклонения и потери теократических приоритетов Церкви.

Анализируя современную ему ситуацию, Антон Владимирович полагал, что вместо «союза старого типа сама жизнь создала под формальным режимом отделения симфонию реальную, новое соединение Церкви с душой наций и культур»[107]. Процесс отделения Церкви от государства Карташев, хотя и называет в ряде мест невольным или нечаянно случившимся, однако признает его естественным следствием «живой современной действительности». Поскольку в его оценке уже нет сплоченного монолита христиан в пределах нации, то государство, сплачивающее разноверные и обезверившиеся нации, с неизбежностью становится конституционно-лаическим, так как государство — форма обеспечения интересов нации, и оно не может не иметь структуры, обеспечивающей эти интересы.

Примечательно, что современная оценка РПЦ во многом совпадает со взглядами А. В. Карташева. «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», официальный документ РПЦ, принятый на Юбилейном архиерейском соборе в 2000 году, по этому поводу говорит: «Изменение властной формы на более

религиозно укорененную без одухотворения самого общества неизбежно выродится в ложь и лицемерие, обессилит эту форму и обесценит ее в глазах людей. Однако нельзя вовсе исключить возможность такого духовного возрождения общества, когда религиозно более высокая форма государственного устроения станет естественной»[108].

«Государство и Церковь, — подытоживает Карташев итоги современности, — не единый организм с единой конечной задачей — вести соединенными усилиями крещеный народ к евангельскому Царству Божию»[109]. Государство своей целью теперь имеет благополучие граждан. Однако данный факт влияет лишь на тактику реализации симфонии, то есть приводит к отказу от прежних форм ее реализации: «Форма умерла, догмат живет»[110].

Отвечая на вопрос, нужно ли в современных условиях добиваться союза с государством, Карташев полагает, что опыт российской истории склоняет к практичному предпочтению позиции максимальной независимости Церкви от государства, использования максимальной выгоды от принципа отделения Церкви от государства. Такое положение применимо к реальности бытия Церкви в современном мире, к которой мы принуждаемы «грустной для нас действительностью». В своих «Тезисах» Карташев признает союз Церкви с христианским государством «принципиальной нормой» и идеалом[111]. Однако в условиях, когда государство сузило свои рамки воздействия на общество и не может быть орудием церковного влияния на все области действия человека и общества, остается только творческое воссоздание теократии «в новом стиле неведомого грядущего»[112]. Такой новой теократией Карташев считал союз Церкви напрямую с верующим народом, и ведущую роль в этом союзе он отводил активным мирянам. «*Преимущественно миряне*, а не иерархия, сделают все возможное, чтобы Церковь не извне, а *изнутри*, — писал Карташев, — <...> проникла *во все поры и во всю ткань жизни* всего народа (курсив Карташева — *А.П.*)»[113].

Тактически вопрос теократии в современном мире решается в симфонии Церкви и народа. Карташев сознает, что в новой форме симфонии Церкви не прямо с государством, а с верующим народом, облик симфонии сильно ускромняется, без внешних регалий

и штампов христианского общества. Но в конечном итоге, именно в этом «молекулярном» делании достигается «действительное подчинение мировой ткани воле Божией <...> на путях созидания Царства Божия на земле»[114].

Таким образом, в оценке реализации принципа симфонии Церкви и государства в современности Карташев отходит от идеалов монархии и выступает с либеральных позиций приоритета ценности религиозной свободы, «вне свободы не может быть христианской качественности»[115] и правового государства.

Заслугу создания правового государства Карташев приписывает гуманизму и в этом отдает ему пальму первенства в его соревновании с христианством. Церковь же критикует за потерю инициативы в борьбе за «блага религиозной свободы и упразднения религиозных гонений», где лавры достались гуманизму, а также за возможность насаждать идеи вневероисповедного, правового государства на базе идей «естественного права». Это, по мысли Карташева, было «печальной ошибкой и слепотой Церкви»: ее иерархия отдала знамя борьбы антихристианским деятелям, а себе заслужила упрек в косности и реакционности. В силу этих рассуждений у последнего обер-прокурора Синода часто встречаются призывы вооружить христианство «по последнему слову новейшей культурной техники», реабилитировать его в глазах общества. Именно «слабое участие христиан в новейшем государственном реформаторстве» Карташев считает причиной появления принципа отделения Церкви от государства[116].

Тем не менее, сам принцип отделения Карташев не считает катастрофой для Церкви, полагая, что она и в этом случае может, в чем-то даже более эффективно, исполнять свое служение. Справедливо суждение Карташева, что степень близости Церкви государству зависит прежде всего от качества власти. Эту мысль уточняют авторы современной Социальной концепции РПЦ, утверждая, что подлинная христианизация государства невозможна без предварительной христианизации общества. Далее, при анализе форм церковно-государственных отношений в условиях отделения Церкви от государства Карташев приходит к положительным оценкам для Церкви режима ее независимости от власти, так как это по-

зволяет ей быть весомой моральной величиной в обществе и государстве. «Достоинству веры и Церкви более соответствуют в наши дни формы правового государства, гарантирующие полную свободу религиозной совести», — пишет А. В. Карташев[117]. Эту идею признают важной и авторы «Основ социальной концепции РПЦ», полагая, что принцип свободы совести «оказывается одним из средств существования Церкви в безрелигиозном мире, позволяющим ей иметь легальный статус в секулярном государстве и независимость от инаковерующих или неверующих слоев общества»[118].

Обращаясь к историческим примерам, Карташев предлагает либеральную оценку ряду современных ему западных государств, которые сумели на деле осуществить синтез правового государства с христианской идеологией. Таким образом, возможно, «не попадаясь на шантаж гуманизма», воссоздать Российское государство на основе «конституционно заправляемой и тонко воплощаемой в формах государственного права идеологии Православной Церкви»[119]. Такое положение Церкви в государстве, считает Карташев, если оно «не страдает скрытым или явным антирелигиозным фанатизмом», может быть признано «нормальным условием жизни Церкви наших дней (разрядка Карташева — *А.П.*)»[120].

Для Антона Владимировича принципиальным является то, что новые формы церковно-государственных отношений, приходящие вместо «союза старого типа», создаются органично, что сама жизнь под «формальным режимом отделения» создает новую симфонию Церкви «с душой наций и культур (разрядка Карташева — *А.П.*)»[121]. В этой форме симфонии Карташев видит новую возможность оцерковить само государство. Но даже такой вариант он признает компромиссным, так как здесь все же не наблюдается «плоти государства и духа Церкви в их взаимобытии»[122].

Стоит отметить, что к этим идеям Карташев приходит не только исходя из современной ему ситуации в Советском Союзе; подобные выводы он делает еще в дореволюционный период. Так, в докладе, подводившем итог заседаниям Религиозно-философского общества Санкт-Петербурга 1915/1916 годов, он, основываясь на опыте других стран, утверждал существование фактических примеров «позитивного доказательства, что Православная Церковь

существует при конституции, может существовать и при республике»[123].

Подлинной основой государства А.В. Карташев признает не закон или бюрократию, которые выступают лишь как части жизни государства, но «спонтанные общественные силы», которые составляют 9/10-х содержания государства. Поэтому тем жизнеспособней государство, чем полнее оно опирается на живые силы общества. Отсюда Церкви, делает вывод историк, как самоуправляющемуся организму, должен быть ближе союз с живыми силами нации, а не с государственным аппаратом. Именно в симфонии с обществом в современном мире Церковь может приобрести подлинные средства «теократического влияния на жизнь»[124]. В то же время Карташев признает, что обратной стороной обращения к свободным силам общества будет являться демократизация форм теократического служения Церкви.

Карташев полагал, что миряне, находясь «в гуще жизни», лучше всего справятся с ролью проводника церковной жизни к самым основам общества. При этом, по его мнению, достигается выгодный баланс: «ни Церковь не обмирщляется, ни мир не клерикализуется»[125]. Эту роль служения мирян в современном мире Карташев оценивает очень высоко, приравнивая к апостольскому служению[126]. Однако историк критически оценивает самосознательность современных мирян как не проснувшихся, не желающих ничего замечать, ищущих виноватых в среде иерархии.

Другой причиной, заставляющей Церковь опираться на мирян в своей миссии в современном мире, является антихристианская агрессия современной культуры. Антон Владимирович оценивает состояние современной безрелигиозной культуры как время мобилизации мирян против антихристианской «сверхмировой войны». Культуры современных цивилизаций далеко не нейтральны духу Евангелия, а заострены против Христа. Миряне, по мнению Карташева, должны преодолеть «почти монополию антихристианских сил общества»[127]. В этих рассуждениях А.В. Карташева просматриваются апокалиптические мотивы, так как, по мысли историка

Церкви, где не строится Царство Божие, там неизбежно возникает «царство зверя».

Подобное усиление роли мирян в концепции А. В. Карташева вызывало подозрение в протестантском уклоне и умалении роли иерархии.

На наш взгляд, действительно, значение иерархии у Карташева выражено крайне невнятно. Так, роль, которую он отводит иерархии в деле теократического просвещения культуры, ограничивается только пастырским попечением, так как, по его объяснению, на другое у иерархии не остается времени и сил. Более того, иерархия фактически становится подконтрольной мирянам. В качестве примера Карташев приводит данную константинопольским патриархом юго-западным братствам РПЦ «привилегию контролировать свою иерархию».

Историк сознает, что подобная ситуация противоречит каноническим и догматическим нормам Церкви, и в качестве оправдания он говорит о невозможности иного решения, если иерархия «заболевает»[128]. При этом Карташев не вполне объективен в деталях: константинопольский патриарх разрешил братствам не подчиняться только епископам, переходящим в унию с Римом, то есть тем самым уже отпавшим от полноты Православной Церкви, а значит лишившимся права исполнять в Церкви свое епископское служение. Такое понимание исторической ситуации далеко от смысла фразы Карташева «контролировать иерархию». В то же время мысль А. В. Карташева о низовом контроле иерархии, на наш взгляд, заставляет приходить к выводу, что иерархическое главенство у него подспудно принадлежит церковному народу.

Карташев оговаривается, что такое выдвижение «на первый план низов против верхов», то есть нарушение иерархической структуры Церкви, — исключительное явление, уместное только в «патологические» моменты жизни Церкви. Однако, несмотря на все оговорки, он не предлагает альтернативы в понимании роли иерархии в обычной жизни Церкви. И хотя Карташев подчеркивает, что «Православию даны все преимущества римо-католичества, то есть иерархический принцип, и протестантства, то есть полно-

правие лаической, мирянской массы верующих», как именно осуществляется в нем иерархический принцип остается неясным.

Тем не менее, подобные утверждения, с нашей точки зрения, далеки от обвинений в адрес А. В. Карташева в криптопротестантизме, так как последний получает у него достаточно строгую оценку. Характерно, что главным виновником «агрессивно-секулярной культуры» Карташев называет Реформацию[129]. Более оправданным здесь выглядит предположение о влиянии либеральных установок на идеи Карташева.

Идеи Карташева о миссионерской роли мирян несомненно несут в себе положительное ядро. Миряне выступают как необходимый проводник между мистической жизнью Церкви и ареной государственного строительства, через это посредство «Церковь преображает внутренний мир своих сынов», а они, присутствуя в обществе, «проводят христианские начала»[130]. Этот взгляд не чужд восточной ортодоксальной мысли и получил глубокое осмысление уже в VI веке. Так, в сочинениях Псевдо-Дионисия Ареопагита все бытие представляется в виде нисходящей иерархии, каждая ступень этого бытия, в том числе и миряне, служит при этом средой для просвещения нижестоящих. Стоит, правда, отметить, что в этой богословской системе средой, просвещающей мирян, было монашество. В системе же Карташева роль монашества с его монофизитским уходом из мира, как и роль аскезы, не получает должного значения.

Оценивая существующие перспективы, Карташев полагал, что с падением Российской империи, с исчезновением Синода исчезли старые системы теократии. Государство изменило свой облик, и старые системы потеряли силу. Даже «косным консерваторам», считает Карташев, необходимо признать, что возврата нет. Суть произошедших перемен в том, что религия перестает совпадать с интересами нации, и Церковь начинает восприниматься как один из институтов общества. Карташев признавал, что «искать союза с воображаемым государством прошлого есть одно из бессмысленных мечтаний»[131].

Прежний союз с государством негативно сказывался на пророческом содержании Церкви. Союз Церкви и государ-

ства прошлых веков приводил, по мнению Карташева, к сокрытию Церковью «из солидарности» государству своего первоначального пророчески-огненного духа. Евангельски радикальный дух Церкви в аскезе, мистике, культе тем самым угасал. Отсюда, при пророческом молчании Церкви человек сам находил свой дух пророчества, может быть темный. Духом этого пророчества стала мечта о земном рае, «идея создания более справедливого социально-экономического строя». «Церковь позволила совсем атрофироваться ее пророческим крыльям», пока с большим опозданием не осознала «первоначальную важность своей социальной миссии (разрядка Карташева — *А.П.*)»[132]. Таким образом, считал Антон Владимирович, Церковь должна быть независима от государства для конкурентоспособности противостояния социальным светским пророчествам, так как государство естественно инертно перед лицом радикальных проблем.

В условиях либерального общества принцип отделения Церкви от государства получает у Карташева положительную оценку. С тем ограничением, что в своем осуществлении он не должен превращаться в признание религии частным делом индивидуума. А. В. Карташев полагал, что в новых условиях союз с государством приведет к ущемлению прав и свобод в Церкви. Отсюда он вывел формулу: «Свобода Церкви в современном государстве обратно пропорциональна тесноте ее связи с государством»[133]. Конечно, это не означает абсолютной изолированности от интересов друг друга. Карташев признает возможность государственной поддержки Церкви «в силу вероисповедного большинства и исторической ценности»[134], но не как привилегии, а как природного права требовать достойного морального отношения в силу исторических заслуг и не в ущерб независимости Церкви. Последнее положение особенно важно для Карташева, вплоть до утверждения, что если власть с «демагогически православной, то есть псевдоправославной» позиции будет покровительствовать Церкви, то нужно бороться против такого вредного протекционизма, поскольку это грозит потерей выстраданной свободы. Этот же принцип «взаимного невмешательства» широко развивает современное церковное сознание, выраженное в «Основах социальной концепции РПЦ»[135].

Таким образом, вопрос церковно-государственных отношений решался А.В. Карташевым в рамках историко-философской проблемы соотношения в историческом процессе сфер религии и истории, в которой основу составляет Халкидонское определение единства двух природ во Христе. В истории это должно было выразиться в теократическом единстве Церкви и государства. В качестве идеала выступала идея «симфонии», выраженная в VI новелле императора Юстиниана, где Церковь призвана освящать жизнь империи, а государство помогать Церкви. В то же время Карташев сознавал, что такое идеальное состояние церковно-государственных отношений в исторической реальности неосуществимо. Однако это не нивелирует саму идею, которая в данном случае служит вектором христианского взгляда на историю.

Такой идеал был перенесен на российскую почву из Византии. Российский народ, считал Карташев, является историческим выразителем Православия, и через национальное восприятие христианства российский народ получает свое место в истории. Карташев также полагал, что Церковь провиденциально связана с нацией. Однако после Петра I, по мысли Карташева, происходит отступление от органичных начал «Святой Руси». Петром в Россию был введен пафос внерелигиозной культуры, который развивался параллельно народному сознанию и нашел отклик только в интеллигенции, так и не создав национального идеала. Отсюда мыслителем выводится исключительная роль воссоздания Святой Руси как исполнение мессианских чаяний. «Дело воссоздания Святой Руси — дело не только домашнее, а всемирное», — писал А. В. Карташев[136].

Осуществившееся отделение Церкви от государства Карташев оценивает как трезвую действительность. Ради теократической миссии Церковь ранее искала союза с православным государством. Теперь, когда духовно изменилась эпоха, государство обездушилось и механизировалось, теократическая миссия исполняется в отделении Церкви от государства. Более того, считает Антон Владимирович Карташев, теократическое служение может проходить иногда даже в конфликте с государством[137]. Теократическое служение приобрело новые формы: «Пути теократического служения Церкви

в наше время, можно сказать, демократизировались. Церковник и теократ в наши дни должен быть демократом, то есть свободным общественником», — резюмирует Карташев. Анализируя состояние современности, он приходит к выводу, что сейчас возможно строительство симфонии Церкви и общества, освещение Церковью современной культуры. Несмотря на то, что новые формы не соответствуют идеалу «симфонии» императора Юстиниана, Карташев признает гармоничность зарождения новых форм симфонии, их соответствие теократической идее.

А. В. Карташев полагал, что норма церковно-государственных отношений находится в «их нераздельном и неслитном сочетании». Он признавал союз Церкви с христианским государством «принципиальной нормой» и идеалом. В то же время историк считал, что современное состояние общества и государства не позволяет говорить о реализации монархического типа теократии: в условиях, когда государство сузило свои рамки воздействия на общество и не может быть орудием церковного влияния, по мнению Карташева, остается только творческое воссоздание теократии, в симфонии Церкви и народа.

Таким образом, А. В. Карташев, в отличие от П. Н. Милюкова, видит в основе исторического процесса не только осуществление социально-исторических законов, но и провиденциальное начало. В силу этого Карташев дает иную историко-философскую оценку реформам Петра I. Их он оценивает как смену идейной парадигмы государства, где идеалу Святой Руси противопоставляется светский тип государственности. В то же время внерелигиозная культура, не отражающая российские национальные идеалы, укоренилась в интеллигенции. Раскол национального сознания выразился в отказе интеллигенции от религиозных идеалов этноса. Неизбежным следствием этого стало изменение конфессиональной политики государства. В оценке историка, новый подход искажает идеал симфонии церковно-государственных отношений и приводит к дуализму в российском национальном сознании. Выходом в сложившейся ситуации А. В. Карташев видит симфонию Русской Православной Церкви напрямую с народом.

Примечания и библиографические ссылки

1. 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. С. 8.
2. Цит. по: Степанов С.А. Кадеты (Конституционно-демократическая партия) // Вестник Российского университета дружбы народов. 2006. № 8. С. 75–84. С. 82.
3. А.В. Милюков Павел Николаевич // Общественная мысль России XVIII начала XX века: Энциклопедия. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 290–293. С. 293.
4. Степанов С.А. Указ. соч. С. 79–80.
5. 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, РОССПЭН, 1996. С. 337.
6. Протоколы Центрального комитета и заграничных групп конституционно-демократической партии: В 6-ти т. Т. 6. Кн. 2: Протоколы заграничных групп конституционно-демократической партии: 1923–1933 гг. М.: РОССПЭН, 1999. С. 183.
7. Автобиография Антона Владимировича Карташева // Вестник РСХД. 1960. № 58–59. С. 57–62. С. 57.
8. Кассиан (Безобразов), еп. Антон Владимирович Карташев // Православная мысль. Труды Православного богословского института в Париже. Париж, 1957. С. 16.
9. Митрофанов Г. Антон Владимирович Карташев — русский богослов и церковный историк, государственный и общественный деятель // www. golubinski. ru/ecclesia/kartashev/mitrofanov. htm (дата обращения: 15. 07. 13).
10. Никонов И. Преосвященный Нафанаил (Леандров), епископ Екатеринбургский и Ирбитский // Православная газета. Екатеринбург. 8 февраля 2005 г. № 6 (327).
11. Мейендорф И. А.В. Карташев — общественный деятель и церковный историк // Вопросы истории. М., 1994. №1. С. 169.
12. Антощенко А.В. Национально-теократическая концепция «Святой Руси» А.В. Карташева // Трибуна русской мысли. М., 2002. №2. С. 83.

13. Воронцова И.В. Участие А.В. Карташева в религиозном движении «неохристиан» и эволюция его взглядов на «историческую» Церковь (по письмам 1906–1907 гг.) // Вестник ПСТГУ. 2006. Вып. 3. С. 28.

14. Воронцова И. Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. С. 25.

15. Там же. С. 30.

16. Там же.

17. См., напр.: Мень А. Карташев Антон Владимирович // Библиологический словарь: В 3-х т. М.: 2002. Т. 2. С. 33–35. С. 33.

18. Ср., напр.: Флоровский Г.В. Восточные отцы IV–VIII веков. М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999. С. 31.

19. Бычков С.П. Антон Владимирович Карташев — историк Русской Православной Церкви: Дис. ... канд. ист. Наук. Омск, 1999. С. 143.

20. Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996. С. 87–88; см. также: Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2011. С. 334–335.

21. Карташев А.В. Вселенские соборы. М.: Республика, 1994. С. 416.

22. Карташев А.В. Православие в его отношении к историческому процессу. URL: http://www. golubinski. ru/ecclesia/kartashev/pravoslavie. htm (дата обращения: 08. 10. 12).

23. Там же.

24. См. об этом: Егоров А.Н. Карташев Антон Владимирович // Российский либерализм середины XVIII — начала XX века. М.: РОССПЭН, 2010. С. 398; Назаров М. В. А.В. Карташев: от масонского министра к апологету Святой Руси // URL: http://srn-fareast. ucoz. ru/publ/av_kartashev_ot_masonskogo_ministra_k_apologetu_sv_rus/3–1-0–71 (дата обращения: 12. 06. 12).

25. См., напр.: Серков А.И. Русское масонство 1731–2000 гг. Энциклопедический словарь. М.: РОССПЭН, 2001; Брачев В.С. Масоны в России: от Петра I до наших дней. СПб.: Стома, 2000; Иванова Е. Об исключении В.В. Розанова из Религиозно-философского общества // Наш современник. 1990. № 10. С. 106.

26. Егоров А.Н. Карташев Антон Владимирович. Указ. изд. С. 398.

27. Цит. по: Назаров М.В. Цит. соч.

28. Там же.

29. Шкаровский М.В. Актуальные проблемы русской церковной эмиграции в XX веке: историографические и источниковедческие аспекты // Христианское чтение. 2012. № 1. С. 44–97. С. 63.

30. Мейендорф И. А.В. Карташев — общественный деятель и церковный историк. Указ. изд. С. 169.

31. Егоров А.Н. Карташев Антон Владимирович. Указ. изд. С. 398.

32. Антощенко А.В. Национально-теократическая концепция «Святой Руси» А.В. Карташева // Трибуна русской мысли. М., 2002. № 2. С. 82–94. С. 86.

33. Золаев А.В. Исторические воззрения А.В. Карташева и историография русского зарубежья: Дис. ... канд. филос. наук. М., 2005. С. 42.

34. Воронцова И.В. Участие А.В. Карташева в религиозном движении «неохристиан»... Указ. изд. С. 43–44.

35. Золаев А.Л. Цит. соч. С. 43.

36. Селин Г. О русской истории, историке Карташеве и общечеловеческой культуре // Благодатный огонь. URL: http://www. blagogon. ru/digest/188/ (дата обращения: 09. 07. 13).

37. Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2011. С. 585.

38. Протоколы Центрального комитета. Указ. изд. Т. 6. Кн. 2. С. 183.

39. Егоров А. Антон Владимирович Карташев: «Мы были слишком Гамлетами и не могли угнаться за катастрофическим ходом событий...» // Российский либерализм: идеи и люди / Под общ. ред. А.А. Кара-Мурзы. М.: Новое издательство, 2007. С. 831–843. С. 839.

40. Сахаров А.Н. От публикатора // Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. М.: Наука, 1991. С. III–XVI. С. XI.

41. Там же. С. IX.

42. Там же. С. XIII.

43. 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. статей / Под ред. А.Ф. Замалеева. СПб.: Летний сад, 2001. С. 215–221. С. 215.

44. В тексте издания, на наш взгляд, допущена опечатка — «ограничен», что нарушает общий контекст фразы. В следующей статье (Сахаров А. Н. «Се тебе талант Владыка вверяет»...), куда первая статья вошла фрагментом, А.Н. Сахаров исправляет ошибку.

45. Сахаров А.Н. Цит. соч. С. VII.

46. Золаев А.Л. Исторические воззрения А.В. Карташева... Указ. изд. С. 11; см. также: Карташев А.В. Собрание сочинений... Т. 2. С. 311.

47. См., напр.: Карташев А.В. Собрание сочинений... Т. 2. С. 313–314; Он же. Воссоздание Святой Руси. Указ. изд. С. 97.

48. Антощенко А. В. «Евразия» или «Святая Русь»? Российские эмигранты «первой волны» в поисках исторического самосознания: Дис. ... д-ра ист. наук. СПб., 2003. С. 265.

49. Золаев А.Л. Исторические воззрения А.В. Карташева... С. 17.

50. Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси. Указ. изд. С. 32.

51. Там же. С. 472.

52. Там же. С. 485.

53. Там же. С. 482.

54. Там же. С. 350.

55. Там же. С. 359.

56. Там же. С. 361.

57. Гуторов Ю.А. Религия и Церковь как основа духовно-культурного единства евразийского пространства по учению евразийцев // Диалог мировоззрений: современное образование в поле научных и религиозных традиций: Материалы XI Международного симпозиума 31 мая — 2 июня 2011 г. Н. Новгород: Изд-во Волго-Вятской академии гос. службы, 2011. С. 41–45. С. 44.

58. Хомяков А.С. Сочинения. В 2-х т. М.: Медиум, 1994. Т. 2. С. 7, 23.

59. Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси. Указ. изд. С. 217.

60. Сомин Н. В. А.В. Карташев о взаимоотношении Церкви и государства // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ: Материалы. М., 1998. С. 159–162.

61. Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси. Указ. изд. С. 31.

62. Карташев А.В. Собрание сочинений... Т. 1. С. 62.

63. Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси. Указ. изд. С. 217.

64. Там же. С. 274.

65. Там же. С. 227.
66. Милюков П.Н. Петр Великий и его реформа (К двухсотлетней годовщине) // История и историография России. Из научно-литературного наследия русского зарубежья. М.: Русский мир, 2006. Т. III. С. 182.
67. Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси. Указ. изд. С. 268.
68. Милюков П.Н. Петр Великий и его реформа. Указ. изд. С. 182–183.
69. Карташев А.В. Собрание сочинений... Т. 2. С. 139.
70. Там же.
71. Там же. С. 140.
72. Там же.
73. Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси. Указ. изд. С. 97.
74. Карташев А.В. Собрание сочинений... Т. 2. С. 311.
75. Там же.
76. Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси. Указ. изд. С. 98.
77. Там же.
78. Там же.
79. Там же. С. 97.
80. Там же. С. 43.
81. Там же. С. 48.
82. Там же. С. 96.
83. Там же. С. 98.
84. Там же. С. 99.
85. Там же. С. 152.
86. Там же. С. 52.
87. Там же. С. 53.
88. Там же. С. 55.
89. Там же.
90. Там же. С. 54.
91. Там же. С. 210.
92. Там же. С. 209.
93. Там же. С. 214.

94. Там же. С. 114.
95. Там же. С. 75.
96. Там же. С. 76.
97. Там же. С. 68.
98. Там же. С. 71.
99. Там же. С. 77.
100. Там же. С. 305.
101. Там же. С. 92.
102. Там же. С. 37.
103. Там же. С. 41.
104. Там же. С. 93.
105. Там же. С. 91.
106. Там же. С. 112.
107. Там же. С. 91.
108. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // О социальной концепции русского православия / Под общ. ред. М.П. Мчедалова. М.: Республика, 2002. С. 250–393. С. 275.
109. Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси. Указ. изд. С. 82.
110. Карташев А.В. Православие и его отношение к историческому процессу. URL: http:// www. golubinski. ru/ecclesia/kartashev/pravoslavie. htm (дата обращения: 08. 05. 12).
111. Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси. Указ. изд. С. 210.
112. Там же. С. 28.
113. Там же. С. 211.
114. Там же. С. 113.
115. Там же. С. 50.
116. Там же. С. 59.
117. Там же. С. 67.
118. Основы социальной концепции... Указ. изд. С. 274.
119. Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси. Указ. изд. С. 63.
120. Там же. С. 79.
121. Там же С. 91.
122. Там же. С. 79.

123. Там же. С. 303.
124. Там же. С. 86.
125. Там же. С. 118.
126. Там же. С. 124.
127. Там же. С. 120.
128. Там же. С. 130.
129. Там же. С. 314.
130. Там же. С. 137.
131. Там же. С. 583.
132. Там же. С. 87.
133. Там же. С. 582.
134. Там же. С. 585.
135. См., напр.: Логинов А.В. Проблема государства и межконфессиональные отношения // О социальной концепции русского православия. М.: Республика, 2002. С. 73.
136. Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси. Указ. изд. С. 28.
137. Там же. С. 587.

Заключение

Представители основных течений российской мысли, А.С. Хомяков, П.Н. Милюков, А.В. Карташев и К.П. Победоносцев, расходясь в оценке преобразований Петра I, в целом признавали неполноценный характер синодальной реформы и сложившихся церковно-государственных отношений. Обсуждавшиеся мыслителями вопросы исторического призвания России, национального самоопределения, церковно-государственных отношений, свободы совести обретают исследовательскую актуальность в новых исторических условиях современности. Что особенно важно, эти вопросы решались ими в контексте их собственных философско-исторических взглядов.

В оценке исторического процесса А.С. Хомяков исходит из идеи противостояния в истории начал свободы и необходимости, «иранства» и «кушитства». Темой здесь было противостояние Востока и Запада. Роль истока становится ключом к пониманию хода истории, критерием здесь выступает противопоставление органических начал свободы, мирных созидательных процессов (путь, характерный для Востока), и насильнический, механический путь развития (характерный для Запада). Православная вера полагалась А.С. Хомяковым в основу российской национальности. Хранителем веры, национального и соборного начала является

община-народ. Отсюда вопрос церковно-государственных отношений приобретает у него философское звучание.

В постановке вопроса, имеет ли Россия свой собственный исторический путь развития, славянофилами закладывается проблема противостояния православного Востока и католическо-протестантского Запада. Выход А.С. Хомяков видел в возврате к живым началам допетровской Руси. Однако решение корифея славянофилов нельзя объяснить простым возвратом к старому, 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, нередко 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 епископе и единстве вокруг епископа, органичность другого — единство менталитета. Реформа Петра разрушала целостность российского общества, но не нарушала соборности церковной. 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, что породило новые богословские и философские поиски. Впрочем, ряд допущенных экклесиологических уклонений не позволил А. С. Хомякову прийти к построению гармоничной модели церковно-государственных отношений.

Вопросы, поставленные А. С. Хомяковым, пытался сквозь призму консерватизма осмыслить К. П. Победоносцев. Он оценивал историю как процесс взаимного влияния объективных исторических событий на «чуткую душу» человека или народа. Самосознание народа составляет цену и обоснование истории. При этом значение личности в истории не умаляется, но происходит смещение

с грубого и насильственного вмешательства в естественный ход истории к умению угадать народную глубину этой истории. Такая позиция К.П. Победоносцева сближает его с П. Н. Милюковым в оценке роли личности Петра Великого. Он фактически совпадает с ним во мнении, что формы, в которые Петр I облекает реформы, обусловлены уровнем и состоянием современного ему общества. Но при этом позиция К. П. Победоносцева разнится с П.Н. Милюковым в оценке петровских преобразований. Для последнего это был эволюционный процесс выхода из периода застоя на путь прогресса, для К.П. Победоносцева — угадывание народной глубины абсолютистской власти.

Не отвергая реформы Петра, его политику внешней европеизации общества, К.П. Победоносцев видит в нем того, кто сумел выстроить сильную имперскую власть. В то же время мыслитель оценивает критически копирование западных идей и прежде всего идей либерализма, что набирает силу с эпохи Александра II. Можно утверждать, что Победоносцев выражает консервативные настроения не по отношению к допетровской эпохе (или ее либерализации при Александре II), а по отношению к смене имперской политики, проводимой Петром.

Таким образом, К. П. Победоносцев выступает не сторонником национального затворничества, а противником заимствования национально чуждых и вредных идей, прежде всего западного либерализма и последовавшей за ним секуляризации как разрушающей здоровые народные начала. На этом же основании Победоносцев критикует либеральную идею свободы совести.

К. П. 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, полагал К. П. Победоносцев, это касается вопроса церковно-государственных отношений. Он считал, что православная вера в народе является идеологической основой нации, и что эта вера живыми нитями связана с идеей самодержавия, так что одно нельзя разорвать с другим, ослабление народной веры неизбежно ослабит и само-

державие. В разделении Церкви и государства К. П. Победоносцев видел прямую угрозу революции.

Противовес насаждению антинациональных идей Победоносцев полагал в возрождении системы церковно-приходского образования. Его педагогические реформы были призваны вернуть школу в ее начальное традиционное направление, развитие и укрепление устоев, закладываемых в христианской семье. Усилением церковно-приходского образования Победоносцев стремился ослабить засилье западных идей, разрушавших традиционный и национальный менталитет страны.

К. П. Победоносцев считал, что хотя «система господствующей или установленной церкви имеет много недостатков, соединена со множеством неудобств и затруднений», но все же она не отжила свое время. Однако во взглядах обер-прокурора не учитывались системные, накапливаемые противоречия, которые требовали реформирования. В области веры политика государственного охранительства не замечала самодостаточности организма Церкви, имеющего свои механизмы решения кризисных явлений. Подобный минимализм во взгляде на органичность Церкви приводил Победоносцева к политике, которая ослабляла ее организм, заменяя естественные механизмы выхода из кризиса искусственной государственной поддержкой.

На рубеже веков в отечественном либерализме шел процесс формирования новой генерации либералов. Представителем нового движения стала партия кадетов. Благодаря чрезвычайно широкой платформе, кадетская партия делала возможным пребывание в ней мыслителей, в своем мировоззрении стоявших на позициях либерализма, но обогащавших его национальной, религиозной и другими традициями.

Широта идейной платформы кадетов проявилась, в том числе, в различиях во взглядах А. В. Карташева и П. Н. Милюкова на решение рассмотренных нами философско-исторических вопросов, в наследии А. С. Хомякова и К.П. Победоносцева.

Различие наблюдается прежде всего во взглядах на ход исторического процесса. П. Н. Милюков полагал единство исторического процесса в универсальности его внутренних принципов развития.

Он предполагал общность хода исторического процесса, обусловленного общими законами истории, что привело его к признанию некоторой общности форм развития России и Европы. Милюков считал, что историю следует рассматривать как совокупный процесс, где материальная среда выступает почвой, которая эволюционирует в осуществлении общих исторических законов. Отсюда, московский историк критически относился к поискам духовных факторов в истории.

А. В. Карташев рассматривал историю как непрерывный процесс, в котором обнаруживается единство как метафизического, провиденциального начала — Божественного призвания, так и исторического, научно проверяемого, обусловленного человеческой свободой. В противовес П. Н. Милюкову, Карташев предполагал осуществление истории в своем идеале. По мысли Антона Владимировича, идеал заложен в Богочеловечестве, которое открывает его человеческому общежитию, государству: Воплощение сделало возможным «святое существование в этом мире».

Одним из краеугольных камней в понимании исторического процесса в России для А. В. Карташева и П. Н. Милюкова была оценка реформаторской деятельности Петра Великого.

Милюков осмысляет эту проблему в контексте вопроса влияния личности на процесс истории. Историк полагает, что деятельность личности согласуется с законами исторического развития, и не противопоставляется им. Милюков оценивает роль Петра I как явление назревшей исторической необходимости. В противном случае, аргументирует историк, результаты его деятельности не выдержали бы испытания временем. По мнению Милюкова, процессы разделения общества на социально неравные группы и религиозной реформы на протестантский манер с последующим обмирщением были заложены в обществе еще задолго до Петра и, следовательно, находятся в русле эволюционного национального процесса.

П. Н. Милюков видит основание этих процессов не в деятельности Петра Великого, а в церковной реформе патриарха Никона, которая расколола российское общество на старообрядцев, сохранивших национальный дух, и правительственную Церковь.

Именно раскол Милюков оценивает первым этапом возникновения официальной веры в противовес вере народной. Это «торжество официальной веры над народной» он расценивает как победу, еще за полвека до Петра, критических элементов над националистическими. Верхи общества и высшее духовенство в схеме Милюкова уже оторвались от народа, и там образовалась культурная пустота, «которая получилась вследствие ухода паствы от пастырей». Таким образом, полагает Милюков, никоновский раскол внес раздвоение в народное сознание, «совесть была сломлена».

А.В. Карташев сходится с П.Н. Милюковым в признании реформ Петра ключевым моментом в российской истории. В то же время Карташев оценивает их с иных позиций. Он полагает, что посредством этих реформ в России насаждается новый культурный тип, Святой Руси противопоставляется идеал государства и светского просвещения. Осуществляя «прививку великих переживаний возрождения и гуманизма», Петр обессиливает как Церковь, лишая ее суверенности, так и внутренний потенциал нации, подпитываемый жизнью Церкви. Следствием гегемонии государства во всех сферах жизни стал дефицит влияния Церкви на формирование российского общества. В отрыве от народной жизни церковная мысль охладела и омертвела. С потерей базовых элементов церковной независимости в государстве А.В. Карташев связывает «чиновничье, бюрократическое самочувствие» иерархии. В то же время историк оценивает этот процесс как естественное следование общему ходу развития европейской истории, в который была включена и Россия.

Оценивая вслед за Милюковым причины раскола, Карташев полемизирует в вопросе недооценки сакрального значения обряда в русской национально-религиозной традиции. Если Милюков полагал, что еще до раскола произошла подмена национальных сил иностранными заимствованиями, которые в расколе лишь закрепились, то Карташев считал, что именно ослабление в расколе укрепляющих церковных сил, нечувствительность патриарха Никона и греков к теократической глубине русской души освободили дорогу «сильным инородным воздействиям». В то же время в оценках результата раскола Карташев совпадает

с Милюковым, принимая его идею, что лучшие силы РПЦ ушли в старообрядчество.

Синодальные реформы А. В. Карташев оценивает двояко: с одной стороны, Петр наносит непоправимый удар теократическому призванию России и вносит дуализм в национальное сознание; с другой, следует естественному ходу истории. Однако после Петра I, полагает историк, происходит отступление от органичных начал «Святой Руси»: в Россию введен пафос внерелигиозной культуры, который развивается параллельно народному сознанию и находит отклик лишь в интеллигенции, так и не создав национального идеала.

Еще больше расхождений у коллег по партии в понимании роли национальности в контексте веры. Лидер кадетов полагал национальность постоянно эволюционирующим элементом. Отсюда П. Н. Милюков делал вывод, что такие национально образующие феномены, как язык и вера, есть случайные признаки, и они также подвержены эволюции. Более того, историк приходит к выводу, что именно национальность формирует веру. Реформация, протестантизм и другие течения христианства — это всего лишь стадии религиозной эволюции. Единственное, что может религия, — это характеризовать национальность, но не создать ее. Поскольку Милюков не видел в религии национально формирующего фактора, то и православная вера, и ее носительница РПЦ лишались для него национального и, следовательно, государственного значения, нивелируясь до уровня личного интереса.

У А. В. Карташева, напротив, роль веры для исторических судеб национальности исключительно высока. Он полагал Церковь в своей истории провиденциально связанной с нацией: народ становится историческим носителем судеб Православной Церкви. Через национальное восприятие христианства народ получает свое место в истории. Отход же от исторического призвания уводит нацию с арены истории. Историческая задача российского народа и РПЦ, в итоге, выводилась им к вопросу — как «оцерковить» историю этого мира. Именно сквозь призму такого теократического призвания Карташев оценивает историю России. В силу этого П. Н. Милюков и А. В. Карташев принципиально расходятся в оценке историко-

философского значения церковно-государственных отношений в отечественной истории.

В вопросах церковно-государственных отношений П. Н. Милюков предстает сторонником свободы совести, вплоть до внеконфессионального состояния. Он принципиально не соглашается с идеей, что вера является «неотъемлемой чертой национальности», считая ее только делом личной совести. Поэтому в мировоззрении Милюкова РПЦ исключалась из государственной и общественной сферы деятельности.

В целом, церковные истоки российской культуры и национальности теряются в эволюционистических построениях лидера кадетов. П. Н. Милюков достаточно упрощенно видит проблему церковно-государственных отношений 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. В то же время попытки найти удобоприемлемую, с юридической точки зрения, формулу церковно-государственных отношений приводят лидера партии кадет в тупик. Не признавая влияния веры на формирование национального типа и находясь на позициях религиозного безразличия, Милюков мог придерживаться только формулы Кавура — «свободная церковь в свободном государстве».

Иной взгляд предлагает А. В. Карташев. По его мнению, в процессе церковно-государственных отношений одинаково неприемлемы уход Церкви от диалога с государством, замыкание исключительно на собственных, сотериологических задачах. Равно неприемлемо и отделение «религии от жизни, Церкви от государства, культуры и школы от Церкви». Следствием такого разделения, по мнению последнего обер-прокурора, явится дуализм в жизни человека, обреченного жить одновременно в двух расторгнутых плоскостях — в небесном и в земном.

В качестве гармоничного сочетания двух противоречивых форм церковно-государственных отношений А. В. Карташев предлагает идею теократии. Норма церковно-государственных отношений полагалась в «их нераздельном и неслитном сочетании».

В то же время, по мысли Карташева, халкидонское соединение Церкви и государства не превращалось в равное партнерство, и в этом союзе сохранялась своя иерархия. Церковь «должна духовно управлять миром, водворять царство Христово и на земле, как на небе», государство же должно становиться проводником освящающей силы Церкви на земле.

В то же время П. Н. Милюков и А. В. Карташев совпадали во мнении, что прежние формы церковно-государственных отношений (симфонии) устарели безвозвратно: в них, считает, к примеру Милюков, больше нет жизни для России. Впрочем, стоит отметить, что Карташев приходил к этому выводу с других позиций. Он признавал, что современное состояние общества и государства не позволяет говорить о реализации монархического типа теократии. Более того, симфония выступает только как один из типов теократии, и это давало возможность Карташеву утверждать, что призыв к теократии не является просто возвратом к старине. Мечты о механическом восстановлении прежних церковно-государственных форм в России историк считал утопией. Эти формы «подлежат неумолимому закону эволюции, отмирания их устаревших оболочек».

А. В. Карташев признает союз Церкви с христианским государством «принципиальной нормой» и идеалом. Однако в условиях, когда государство сузило свои рамки воздействия на общество и не может быть орудием церковного влияния на все области действия человека и общества, остается лишь творческое воссоздание теократии. Такой новой теократией Карташев считал союз Церкви напрямую с верующим народом, осознавая, что в этой новой форме облик симфонии сильно ускромняется. Но, в конечном итоге, тактически вопрос теократии в современном мире решается именно в симфонии Церкви и народа.

В заключение скажем, что творческое наследие А. С. Хомякова, К. П. Победоносцева, П. Н. Милюкова и А. В. Карташева имеют большое значение для обогащения идейного опыта современной России. Ими активно дискутировались ключевые вопросы, касавшиеся выбора исторического пути нашей страны. В процессе этого обсуждения были затронуты такие важные проблемы, как вну-

тренние принципы исторического процесса, оценка синодальных реформ и роли Петра I в истории России, религиозное содержание национальной традиции, а также вопрос взаимоотношений Русской Православной Церкви и государства, который рассматривался в контексте целого комплекса философско-исторических вопросов.

Список источников и использованной литературы

1. «...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.

2. [Пыпин А. Н.] Новый труд о Петровской реформе // Вестник Европы. 1892. Кн. 8. С. 819–833.

3. А. В. Милюков Павел Николаевич // Общественная мысль России XVIII — начала XX века: Энциклопедия. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 290–293.

4. 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.

5. 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.

6. Автобиография Антона Владимировича Карташева // Вестник РСХД. 1960. № 58–59. С. 57–62.

7. Айвазов И.Г. Православная церковь и высшие государственные учреждения в России. М.: Печ. А.И. Снегиревой, 1912. 42 с.

8. 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.

9. 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.

10. Аксаков И.С. Полное собрание сочинений: Славянофильство и западничество. М.: Типография М.Г. Волчанинова, 1886. Т. II. 850 с.

11. Антощенко А. В. «Евразия» или «Святая Русь»? Российские эмигранты «первой волны» в поисках исторического самосознания: Дис. ... д-ра ист. наук: 07. 00. 09 / Антощенко А. В. СПб., 2003. 432 с.

12. Антощенко А. В. А.В. Карташев о смысле старообрядчества // Старообрядчество: история, культура, современность. Тезисы III Научно-практической конференции 15–17 мая 1997 г. М., 1997. С. 105–107.

13. Антощенко А.В. Антон Владимирович Карташев (1875–1960) // Историки России XVIII–XX вв. М., 1997. Вып. 4. С. 94–104.

14. Антощенко А.В. Национально-теократическая концепция «Святой Руси» А.В. Карташева // Трибуна русской мысли. М., 2002. № 2. С. 82–94.

15. Антощенко А.В. Об эволюции теократического идеала А.В. Карташева // Вече: Альманах русской философии и культуры. СПб., 1997. Вып. 9. С. 71–86.

16. Антощенко А. В. «Евразия» или «Святая Русь»? (Евразийцы и А.В. Карташев) // Проблемы историографии, источниковедения и исторического краеведения в вузовском курсе отечественной истории. Тезисы докладов и сообщений Третьей региональной научно-методической конференции. Омск, 1997. С. 58–62.

17. Антощенко А. В. О теократической концепции «Святой Руси» А.В. Карташева (особенности дискурса) // Философская мысль в России: традиция и современность. Первый всероссийский философский конгресс «Человек, философия, гуманизм». СПб., 1997. Т. 2. С. 133–136.

18. Антощенко А. В. Теократическая концепция «Святой Руси» А.В. Карташева // Россия в новое время. Историческая традиция и проблемы самоидентификации. М., 1996. С. 196–198.

19. Асмус Валентин, прот. Послесловие // К.П. Победоносцев. Праздники Господни. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского института, 1995.

20. Афанасьев Н. Н. А.В. Карташев. На путях к вселенскому собору // Путь. 1933. № 37. С. 93–97.

21. Бабкин М.А. Духовенство Русской православной церкви и свержение монархии (начало XX в. — конец 1917 г.). М.: Изд-во Госуд. публичной исторической библиотеки России. 2007. 532 с.

22. Бабкин М.А. Свержение монархии в России в 1917 г. и Православная Церковь: Дис. ... канд. ист. наук: 07. 00. 02 / Бабкин М. А. М., 2003. 220 с.

23. Бабкин М.А. Священство и Царство (Россия, начало XX в. — 1918 г.): Исследования и материалы. М.: Индрик. 2011. 920 с.

24. 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.

25. Белоконский И.П. Земское движение: 2-е изд. испр., знач. доп. и ил. 260 портр. зем. и обществ. деятелей и группами. М.: [Тип. Г. Лисснера и Д. Собко], 1914. VIII, 397, [4] с.

26. Бендин А.Ю. Владимир Соловьев о проблемах веротерпимости в Российской империи // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / Ред. Вл. Порус. М.: Изд-во ББИ св. ап. Андрея, 2004. С. 58–71.

27. Бендин А. Ю. С.Н. Булгаков о взаимоотношениях Церкви и государства в России (1902–1918) // Русское богословие в европейском контексте. С.Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль / Ред. Вл. Порус. М.: Изд-во ББИ св. ап. Андрея, 2006. С. 105–116.

28. Бенедиктов Н. А., Пушкин С. Н., Шапошников Л. Е., Шаталин Е.Н. Философия истории в России — XIX век. Н. Новгород, 1994. 220 с.

29. Бердников И. С. К вопросу о государственном положении религии. Казань: Тип. Императорского ун-та, 1881. IV. 566 с.

30. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М.: Высшая школа, 2005. 239 с.

31. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. 224 с.

32. Бердяев Н.А. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. Берлин: Обелиск, 1923. [246] с.

33. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское Библейское общество, 1995.

34. Бон Т.М. Русская историческая наука. Павел Николаевич Милюков и Московская школа / Т.М. Бон. СПб.: Олеариус, 2005. 272 с.

35. Брачев В.С. Масоны в России: от Петра I до наших дней. СПб.: Стомма, 2000. 336 с.

36. Булгаков С.Н. Сочинения: В 2-х т. М.: Наука, 1993. Т. 1: Философия хозяйства: Трагедия философии. Т. 1.

37. Бычков С.П. Антон Владимирович Карташев — историк Русской Православной Церкви: Дис. ... канд. ист. наук: 07. 00. 09 / Бычков С.П. Омск, 1999. 292 с.

38. Бычков С.П. Антон Владимирович Карташев. Годы становления личности ученого (1875–1906) // Вестник Омского университета. Омск, 1998. Вып. 1. С. 62–65.

39. 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.

40. Валицкий А. Интеллектуальная традиция дореволюционной России / А. Валицкий; пер. с англ. Т. Ильиной // Общественные науки и современность. 1991. №1. С. 145–159.

41. Вандалковская М. Г. П. Н. Милюков А. А. Кизеветер: история и политика. М.: Наука, 1992. 285 с.

42. 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.

43. Василий (Кривошеин), архиеп. Экклесиология свт. Василия Великого // Церковь владыки Василия (Кривошеина) / Сост. диак. Александр Мусин. Н. Новгород: Изд. Братства св. Александра Невского, 2004. С. 220–245.

44. Венгеров С. Карташев Антон Владимирович // Критико-библиографических словарь русских писателей и ученых. (От начала русской образованности до наших дней). Пг., 1915. Т. 1. Вып. 1–3.

45. Вениамин (Федченко), митр. На рубеже двух веков. М.: Отчий дом, 1994. 447 с.

46. Вероисповедная политика Российского государства: Учебное пособие / Отв. ред. М. О. Шахов. М.: Изд-во РГАС, 2003. 207 с.

47. Верховской П. В. Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент: К вопросу об отношении Церкви и государства в России: Исследование в области русского церковного права: В 2-х т. Ростов-на-Дону, 1916. Т. 1. 896 с.

48. Верховской П. В. Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент: К вопросу об отношении Церкви и государства в России: Исследование в области русского церковного права: В 2-х т. Ростов-на-Дону, 1916. Т. 2: Материалы. 411 с.

49. Веселовский Б. Б. История земства за сорок лет: В 4-х т. СПб., 1909–1911.

50. Вишняк Е. История и политика в «Истории русской революции» П. Н. Милюкова // Два пути: (Февраль и Октябрь). Париж, 1931.

51. Вишняк М.В. Два пути: Февраль и Октябрь. Париж: Современные записки, 1931. 287 с.

52. Владимир (Сабодан). Экклесиология в отечественном богословии. Киев, 1997. 510 с.

53. Владимиров Л. Е. А.С. Хомяков и его этико-социальное учение. М., 1904. 234 с.

54. Воронцова И. Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. 424 с.

55. Воронцова И.В. Участие А.В. Карташева в религиозном движении «неохристиан» и эволюция его взглядов на «историческую» Церковь (по письмам 1906–1907 годов) // Вестник ПСТГУ. 2006. Вып. 3 (20). С. 27–46.

56. Габидулина Н. Либерализм в России (историко-философский анализ) // Вестник высшей школы. М., 1992. № 7–9.

57. Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011. 672 с.

58. Гаврюшин Н. К. У истоков русской духовно-академической философии: святитель Филарет (Дроздов) между Кантом и Фесслером // Вопросы философии. М., 2003. № 2. С. 131–139.

59. Гиляров-Платонов Н.П. Сборник сочинений: В 2-х т. М., 1886. Т. II.

60. Гиппиус З.Н. Дневники: Воспоминания: Мемуары. Минск: Харвест, 2004. 302 с.

61. Гласнова В.П. Научно-педагогические взгляды П.Н. Милюкова на анализ развития российского образования: Дис. ... канд. пед. наук: 13. 00. 01 / Гласнова В. П.Н. Новгород, 2006. 172 с.

62. Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2002. 192 с.

63. Глухих Я.Н. Историко-философские основания русской либеральной мысли второй половины XIX — начала XX вв.: Дис. ... канд. филос. наук: 09. 00. 03 / Глухих Я.Н. Мурманск, 2002. 158 с.

64. Гоголевский А.В. Очерки истории русского либерализма XIX — начало XX веков. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1996. 155 с.

65. Голинков Д.Л. Крушение антисоветского подполья в СССР: [В 2 кн.]. М.: Государственное издательство политической литературы, 1980. Кн. 1–2. 736 с.

66. Гольцев В.А. Новое исследование о реформе Петра Великого // Вестник Европы. 1892. №4. С. 53–56.

67. Горский А.В. Замечания на богословские сочинения А.С. Хомякова // Богословский вестник, 1900. № 11.

68. 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.

69. Гуторов Ю.А. Религия и Церковь как основа духовно-культурного единства евразийского пространства по учению евразийцев // Диалог мировоззрений: современное образование в поле научных и религиозных традиций: Материалы XI Международного симпозиума 31 мая — 2 июня 2011 г. Н. Новгород: Изд-во Волго-Вятской академии гос. службы, 2011. С. 41–45.

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: 09. 00. 06 / Джораева С. В. М., 1997. 139 с.

72. Дневник Сергея Платоновича Каблукова: Год 1909-й // Литературоведческий журнал. 2012. № 31. С. 178–342.

73. Долгопольский А. Б., Гипотеза древнейшего родства языков Северной Евразии: Проблемы фонетических соответствий // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. М.: Наука, 1964.

74. Дорохов В.И. Исторические взгляды П.Н. Милюкова: Дис. ... канд. ист. наук: 07. 00. 09 / Дорохов В. И. М., 2005. 260 с.

75. Достоевский Ф. М. Собрание сочинений. В 15-ти т. Л.: Наука, 1995. Т. 14. 515 с.

76. Думова Н.Г. Кадетская партия в период первой мировой войны и февральской революции. М.: Наука, 1988. 244 [2] с.

77. Думова Н.Г. Предисловие // П.Н. Милюков. Воспоминания. М.: Политиздат, 1998. С. 3–20.

78. Думова Н. Г., Трухановский В.Г. Черчилль и Милюков против Советской России. М.: Наука, 1989. 202 [2] с.

79. Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни: Воспоминания. М.: Моск. рабочий; ВПМД, 1994. 621 с.

80. Егоров А.Н. Антон Владимирович Карташев: «*Мы были слишком Гамлетами и не могли угнаться за катастрофическим ходом событий...*» // Российский либерализм: идеи и люди / Под общ. ред. А.А. Кара-Мурзы. М.: Новое издательство, 2007. С. 831–843.

81. Егоров А.Н. Карташев Антон Владимирович // Российский либерализм середины XVIII — начала XX века / Отв. ред. В.В. Шелохаев: Энциклопедия. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 397–400.

82. Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996. 220 с.

83. Жевахов Н.Д. Воспоминания товарища Обер-Прокурора Святейшего Синода князя Н.Д. Жевахова. М.: Царское дело, 2008. 936 с.

84. Жировов В.И. Политические взгляды и государственная деятельность К.П. Победоносцева в 80–90-е годы XIX века: Дис. ... канд. ист. наук. Воронеж, 1993. 278 с.

85. Жуков В.Н. Либерализм в России: Критика и библиография // Вопросы философии. М.: Наука, 1998. № 5. С. 151–155.

86. Завитневич В. З. А.С. Хомяков. Т. I. Кн. 1–2. Киев, 1902.

87. Завитневич В.З. Система философско-богословского мировоззрения Хомякова. Киев, 1913. Т. II.

88. Зайончковский П.А. Кризис самодержавия на рубеже 1870–1880 гг. М.: Изд-во Московского унив-та, 1964. 517 с.

89. Замалеев А.Ф. Курс истории русской философии. М.: Магистр, 1996. 352 с.

90. Замалеев А. Ф. Лекции по истории русской философии. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995. 338 с.

91. Заседания 1–38: (с 15 октября по 17 декабря 1910) // Государственная дума: Стенографические отчеты: Третий созыв: Сессия четвертая. СПб.: Государственная типография, 1910. Ч. I. [2], XV с.

92. Заседания 84–119: (с 5 марта по 28 апреля 1912 г.) // Государственная Дума: Стенографические отчеты: Третий созыв: Сессия пятая. СПб.: Государственная типография, 1912. Ч. III. XXII с.

93. Захаров А. В. Национальная идея в культурологической концепции П. Н. Милюкова: Дис. ... канд. филос. наук: 24. 00. 01 / Захаров А. В. Волгоград, 2005. 142 с.

94. Зеньковский В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1993. 224 с.

95. Зеньковский В. В. История русской философии: В 2-х т. Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. Т. 1–2.

96. Зеньковский В. В. Памяти проф. А. В. Карташева // Вестник РСХД. Париж, 1960. № 58–59.

97. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. Париж, 1955. 175 с.

98. Зернов Н. Три пророка: Хомяков, Достоевский, Соловьев. М.: Моск. рабочий, 1995. 368 с.

99. Зернов Н. А. А. В. Карташев // Русская религиозно-философская мысль XX века. Сб. статей / Под ред. Н. П. Полторацкого. Питсбург, 1975. С. 262–268.

100. Зимин А. Церковь и государство. СПб., 1907.

101. Золаев А. В. Исторические воззрения А. В. Карташева и историография русского зарубежья: Дис. ... канд. филос. наук: 07. 00. 09 / Золаев А. В. М., 2005. 181 с.

102. 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.

103. Зырянов П.Н. Православная церковь в борьбе с революцией 1905–1907 гг. М.: Наука, 1984. 224 с.

104. Иван Никонов. Преосвященный Нафанаил (Леандров), епископ Екатеринбургский и Ирбитский // Православная газета. Екатеринбург. 8 февраля 2005 г. № 6 (327).

105. Иванова Е. Об исключении В.В. Розанова из Религиозно-философского общества // Наш современник. 1990. № 10. С. 104–110.

106. Иванцов-Платонов А. Несколько слов о богословских сочинениях А.С. Хомякова (по поводу пражского издания). М.: Университетская типография, 1869.

107. 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.

108. 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.

109. Иларион (Алфеев), митр. Патриарх Кирилл: жизнь миросозерцание. М.: Эксмо, 2010. 560 с.

110. Иллич-Свитыч В.М. Древнейшие индоевропейско-семитские языковые контакты // Проблемы индоевропейского языкознания. М., 1964. С. 3–12.

111. Иллич-Свитыч В.М. Материалы к сравнительному словарю // Этимология. М., 1967. С. 321–373.

112. Иллич-Свитыч В.М. Опыт сравнения ностратических языков. М.: Наука, 1971. [Т. 1]. 412 с.

113. 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.

114. Иустин (Попович), преп. Собрание творений. В 4-х т. М.: Паломник, 2006. Т. 3. 608 с.

115. К.П. Победоносцев и его корреспонденты: Письма и записки. М.; Пг., 1923. Т. 1. 1147 с.

116. К.П. Победоносцев в 1881 году: (Письма к Е.Ф. Тютчевой) / Публ. А.Ю. Полунова // Река времен: Кн. истории и культуры. М., 1995. Кн. 1. С. 178–189.

117. К.П. Победоносцев. Великая ложь нашего времени / Сост. С.А. Ростунова. М.: Русская книга, 1993. 639 с.

118. Казаков Н.И. Об одной идеологической формуле Николаевской эпохи // Контекст: Сб. ст. М.: Художественная литература, 1989. С. 5–41.

119. Казанский П.Е. Власть Всероссийского Императора / Сост., вступ. ст. и примеч. М.Б. Смолина. М.: Москва, 1999. 507 с.

120. Казанский П.С. Воспоминания П.С. Казанского об А.В. Горском // Богословский вестник. 1900. Т. III. № 11. С. 544–560.

121. Каменский З.А. Философия славянофилов: Иван Киреевский и Алексей Хомяков. СПб.: РХГИ, 2003. 536 с.

122. Карпачев М.Д. Российская империя: стратегии стабилизации и опыты обновления. Воронеж: Изд-во ВГУ, 2004. 472 с.

123. Карпович М.М. Два типа русского либерализма. Маклаков и Милюков // Опыт русского либерализма. Антология. М., 1997. С. 387–408.

124. Карпович М.М. Милюков как историк // Новый журнал. 1943. Кн. 6. С. 387–408.

125. Карсавин Л. П. А.С. Хомяков // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб.: Алетейа, 1994. 534 с.

126. Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2011. 592 с.

127. Карташев А.В. Вселенские Соборы. М.: Республика, 1994. 542 с.

128. Карташев А.В. Православие в его отношении к историческому процессу. URL: // http://www. golubinski. ru/ecclesia/kartashev/pravoslavie. htm (дата обращения: 08. 10. 12).

129. Карташев А.В. Собрание сочинений: В 2-х т. М.: ТЕРРА, 1992. Т. 1: Очерки по истории русской церкви. 686 с.

130. Карташев А.В. Собрание сочинений: В 2-х т. М.: ТЕРРА, 1992. Т. 2: Очерки по истории русской церкви. 569 с.

131. Карташев Антон Владимирович // Новый энциклопедический словарь. Пг., [1914]. Т. 21. С. 132.

132. Карташев Антон Владимирович // Энциклопедический словарь / [Репр. воспроизв. Изд. Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. Ярославль, 1890]. СПб., 1994. Доп. том I а. С. 884.

133. Кассиан (Безобразов), еп. Водою, кровию и духом. Пушкино: Изд. Грааль, 2008. 252 с.

134. Кассиан (Безобразов), еп. Антон Владимирович Карташев // Православная мысль. Труды Православного Богословского института в Париже. Париж, 1957. Вып. 11. С. 9–16.

135. 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.

136. Кирилл (Гундяев), митр. Норма веры как норма жизни. Проблемы соотношения между традиционными и либеральными ценностями в выборе личности и общества // Церковь и время. М., 2000. № 2 (11).

137. Ключевский В.О. Неопубликованные произведения. М.: Наука, 1983. 415 с.

138. Ключевский В.О. Сочинения. В 8-ми т. М.: Изд-во социально экономической литературы, 1959. Т. VIII: Исследования, рецензии, речи (1890–1905). 490 с.

139. Ключникова Н.В. Формирование либеральной идеологии в России и ее проявление в общественном движении на рубеже XIX–XX вв.: Дис. ... канд. ист. наук: 07. 00. 02 / Ключникова Н.В. Воронеж, 2005. 160 с.

140. Князев А.П. Памяти профессора А.В. Карташева // Вестник РСХД. Париж–Нью-Йорк, 1960. № 58–59. С. 64–72.

141. Коваленко О.В. Развитие традиций русского консерватизма в теоретической и практической деятельности К.П. Победоносцева: Дис. ... канд. полит. наук. СПб., 2009. 194 с.

142. Козин Н.Г. Искушение либерализмом. // Вопросы философии. М.: Наука, 2006. № 9. С. 47–67.

143. Колюпанов Н.П. Критика философской системы славянофилов // Русское обозрение, 1894. № 9.

144. Кондратьева Т.А. Карташев о влиянии Церкви на русскую культуру // Альфа и Омега. 1998. № 1 (15). С. 391–396.

145. Кони А.Ф. Собрание сочинений. В 8-ми т. / Под общ. ред. В.Г. Базанова и др. М.: Юридическая литература, 1967. Т. 7. 567 с.

146. Консерватизм // Большая актуальная политическая энциклопедия / Под общ. ред. А. Белякова и О. Матвейчева. М.: Эксмо, 2009. С. 137–139.

147. Корзун В.П. Образы исторической науки на рубеже XIX–XX вв.: Анализ отечественных историографических концепций. Омск; Екатеринбург: Изд-во Омск. ун-та; Изд-во Уральск. ун-та, 2000. 226 с.

148. Кувакин В.А. Религиозная философия в России. М.: Мысль, 1980. 309 с.

149. Кудряшев В.Н. Проблема генезиса наций в либеральной общественной мысли России XIX в. // Вестник Томского гос. университета. 2012. № 355. С. 64–69.

150. Кузнецов Н.Д. Церковь, народ и государство в России. М., 1918.

151. Кулешов В. Славянофильство как оно есть // Вопросы литературы. 1969. № 10. С. 131–144.

152. Лебедев М. Взаимное отношение Церкви и государства по воззрениям славянофилов: Опыт оправдания системы отделения Церкви от государства. Казань: Центральная типография, 1907. 572 с.

153. Леонтович В.В. История либерализма в России (1762–1914). М.: Русский путь, 1995. 445 с.

154. Либерализм // Большая актуальная политическая энциклопедия / Под общ. ред. А. Белякова и О. Матвейчева. М.: Эксмо, 2009. С. 164–167.

155. Либерализм в России. Сб. ст. / Отв. ред В.Ф. Пустарнаков. М.: ИФ РАН, 1996. 451 с.

156. Либеральное движение в России 1902–1905 гг. / Ред. совет: В.В. Шелохаев (рук. проекта, отв. ред.) и др.; Сост. Д.Б. Павлов; Авторы примеч.: О.Н. Лежнева, Д.Б. Павлов. М.: РОССПЭН, 2001. 648 с.

157. Либеральный консерватизм: история и современность. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. М.: РОССПЭН, 2001. 384 с.

158. 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. С. 121–214.

159. Линицкий П. Славянофильство и либерализм: Опыт систематического изложения того и другого. Киев, 1882. 266 с.

160. Литвак Б.Г. Русское православие в XIX веке // Русское православие: вехи истории. М.: Изд. политической литературы, 1989. С. 309–379.

161. Логинов А.В. Власть и вера: Государство и религиозные институты в истории и современности. М.: Большая Российская энциклопедия, 2005. 496 с.

162. Логинов А.В. Проблема государства и межконфессиональные отношения // О социальной концепции русского православия. М.: Республика, 2002. 399 с.

163. Лот-Бородина М. Критика «Русского Христианства» // Путь. 1937. № 52. С. 45–55.

164. Лурье В.М. Догматические представления А.С. Хомякова: Очерк становления и развития // Славянофильство и современность: Сб. ст. СПб.: Наука, 1994. С. 158–177.

165. Майорова О. К.П. Победоносцев в письмах к друзьям // Вопросы литературы. № 4. 1989. С. 275–281.

166. Майорова О. Победоносцев и митрополит Филарет (Дроздов) // Лотмановский сборник. М., 1992. С. 853–863.

167. Малинов А. В. Очерки по философии истории в России. В 2-х т. / А. В. Малинов. Т. 1–2. СПб.: Интерсоцис, 2013.

168. Малинов А. В. Теоретико-методологические искания в русской исторической и философской мысли второй половины XIX — начала XX в.: Пособие к лекциям. СПб.: Интерсоцис, 2008. 464 с.

169. Мамытов Б. М. Философско-мировоззренческие основания либеральной системы ценностей: Дис. ... канд. филос. наук: 09. 00. 01 / Мамытов Б. М. М., 2003. 153 с.

170. Машинский С. Славянофильство и его истолкователи: некоторые итоги дискуссии // Вопросы литературы. 1969. № 12. С. 102–140.

171. Мейендорф И. А. В. Карташев — общественный деятель и церковный историк // Вопросы истории. М., 1994. № 1. С. 169–173.

172. Мельгунов С. П. Гражданская война в освещении П. Н. Милюкова: По поводу «Россия на переломе»: Критико-библиографический очерк. Париж, 1929. 90 с.

173. Мень Александр. Карташев Антон Владимирович // Библиологический словарь: В 3-х т. М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. Т. 2. С. 33–35.

174. Меркулов В. И. К. П. Победоносцев: «реакционер» и консерватор // Русский Дом. М., 2007. № 3. С. 26–27.

175. Милюков П. Очерки по истории русской культуры. СПб., 1909. Ч. 3. 442 с.

176. Милюков П. Н. Воспоминания: В 2-х т. М.: Современник, 1990. Т. 1. 445 с.

177. Милюков П. Н. Воспоминания: В 2-х т. М.: Современник, 1990. Т. 2. 445 с.

178. Милюков П. Н. Национальный вопрос: происхождение национальности и национальный вопрос в России. М.: ГПИБ России, 2005. 160 с.

179. Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры: В 3-х т. Париж, 1937. Т. I. Ч. I: Введение; Месторазвитие; Начало культуры; Происхождение национальностей. 334 с.

180. Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. СПб., 1909. Ч. 3. 442 с.

181. Милюков П.Н. Петр Великий и его реформа (К двухсотлетней годовщине) // История и историография России. Из научно-литературного наследия русского зарубежья. М.: Русский мир, 2006. Т. III. 560 с.

182. Милюков П.Н. Петр I Алексеевич Великий / ЭСБЕ. СПб., 1898. С. 487–495.

183. Милюков П.Н. Разложение славянофильства. Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев / Вопросы философии и психологии. М., 1893. Т. IV. Кн. 3 (18). С. 46–96.

184. Мирзоева С.П. Место македонского вопроса в научной и политической деятельности П.Н. Милюкова: Дис. ... канд. ист. наук: 07. 00. 02 / Мирзоева С.П. Нальчик, 2003. 193 с.

185. Миронов Б.Н. Благосостояние населения и революции в имперской России: XVIII — начало XX века. М.: Новый хронограф, 2010. 912 с.

186. Митрофанов Г. Антон Владимирович Карташев — русский богослов и церковный историк, государственный и общественный деятель // URL:http://www. golubinski. ru/ecclesia/kartashev/mitrofanov. htm (дата обращения: 15. 07. 13).

187. Митрофанов Георгий, прот. История Русской Православной Церкви: 1700–1917 гг. СПб.: Сатис, 2002. 443 с.

188. Митрофанов Георгий, прот. Христианства нет без Церкви, но есть ли Церковь без монархии? // Исторический вестник. М., 2000. №7 (11) С. 44–52.

189. Мусихин Г.И. Россия в немецком зеркале: Сравнительный анализ германского и российского консерватизма. СПб.: Алетейа, 2002. 256 с.

190. Мягков Г. П. «Русская историческая школа»: методологические и идейно-политические позиции / Г.П. Мягков. Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1988. 200 с.

191. Мякотин В.А. Курс русской истории П.Н. Милюкова // Русское богатство. 1896. №11. С. 1–20.

192. Назаров М. В. А.В. Карташев: от масонского министра — к апологету Святой Руси // URL:http://srn-fareast. ucoz. ru/publ/av_kartashev_ot_masonskogo_ministra_k_apologetu_sv_rus/3–1-0–71 (дата обращения: 08. 10. 12).

193. Научная информация // А.В. Карташев. Очерки по истории Русской Церкви. М.: Наука, 1991. Т. I. С. I–IV.

194. Неоконсерватизм // Большая актуальная политическая энциклопедия / Под общ. ред. А. Белякова и О. Матвейчева. М.: Эксмо, 2009. С. 205–207.

195. Нечаева М.Ю. Церковь в модернизирующемся обществе России XVIII — начала XX века // Уральский исторический вестник. Екатеринбург, 2000. № 5–6. С. 260–285.

196. Никольский Н.М. История Русской церкви. М.: Политиздат, 1985. 448 с.

197. Никонов И. Преосвященный Нафанаил (Леандров), епископ Екатеринбургский и Ирбитский // Православная газета. Екатеринбург. № 6 (327). 8 февраля 2005 г.

198. Новиков С.А. Революционные демократы и славянофилы: Дис. ... канд. филос. наук. М., 1973.

199. Новикова Л., Синеземская И. Идейные истоки русского либерализма // Общественные науки и современность. М. 1993. № 3. С. 124–135.

200. Образцова М.Н. Государственно-церковные отношения в модернизационном процессе в России начала XX века: Дис. ... канд. ист. наук: 09. 00. 13 / Образцова М. Н. М., 2003. 215 с.

201. Определение Освященного Архиерейского собора Русской Православной Церкви 24–29 июня 2008 года «О деятельности Преосвященного Диомида, епископа Анадырского и Чукотского». URL: http://sobor-2008. ru/428878/index. html (дата обращения 19. 02. 2013).

202. Осипов И.Д. Философия русского либерализма XIX — начала XX вв. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1996. 192 с.

203. Основы Социальной концепции Русской Православной Церкви // О социальной концепции русского православия / Под общ. ред. М.П. Мчедалова. М.: Республика, 2002. С. 250–393.

204. 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. 528 с.

205. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе: В 2-х частях / Вступ. Статья: А.Ю. Полунов, И.В. Соловьев. М.: Общество любителей церковной истории; изд-во Крутицкого подворья, 2004. Ч. 1. 1031 с.

206. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе: В 2-х частях / Вступ. ст.: А.Ю. Полунов, И.В. Соловьев. М.: Общество любителей церковной истории; Изд-во Крутицкого подворья, 2004. Ч. 2.

207. П.Н. Милюков, историк, политик, дипломат: материалы Международной научной конференции. М.: РОССПЭН, 2001. 560 с.

208. Пешков А.А. 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): монография // Труды Нижегородской духовной семинарии: Сб. работ преподавателей и студентов. Н. Новгород, 2013. Вып. 11. С. 115–286.

209. Пешков А. И. К.П. Победоносцев как идеолог русского православия: Дис. ... канд. философ. наук. СПб., 1993. 189 с.

210. Пивоваров Ю.С. Либерализм в Европе // Политическая наука: либерализм, консерватизм, марксизм: Проблемно-тематический сборник. М.: ИНИОН РАН, 1998.

211. Письма Победоносцева к Александру III: В 2-х т. Т. 2. М.: Новая Москва, 1926. 382 с.

212. Платковский В.В. Проблемы национального в историческом процессе: Дис. ... канд. филос. наук: 09. 00. 01 / В.В. Платковский М., 1984. 195 с.

213. Победоносцев К.П. Ученье и учитель. М.: Синодальная типография, 1903. 62 с.

214. Победоносцев К.П. Вечная память. Воспоминания о почивших. М.: Синодальная типография, 1896. 114 с.

215. Победоносцев К. П. Духовная жизнь // К. П. Победоносцев: pro et contra. Антология / Вступ. ст., сост. и примеч.: С. Л. Фирсов. СПб.: Изд-во РХГИ, 1996. 575 с.

216. Победоносцев К. П. Исторические исследования и статьи. СПб.: Типогр. Министерства путей сообщения, 1876. 352 с.

217. Победоносцев К. П. Московский сборник / Предисл. А. Д. Степанова, послесл. Ю. Е. Кондакова, коммент. А. И. Пешкова. СПб.: Русская симфония, 2009. 312 с.

218. Победоносцев К. П. Новое христианство без Христа // К. П. Победоносцев: pro et contra. Антология / Вступ. ст., сост. и примеч.: С. Л. Фирсов. СПб.: Изд-во РХГИ, 1996. 575 с.

219. Победоносцев К. П. О реформах в гражданском судопроизводстве // Русский вестник. 1859. Т. 21. Июнь. Кн. 2. С. 541–581.

220. Победоносцев К. П. Церковь // К. П. Победоносцев: pro et contra. Антология / Вступ. ст., сост. и примеч.: С. Л. Фирсов. СПб.: Изд-во РХГИ, 1996. 575 с.

221. Победоносцев К. П. Церковь и государство // К. П. Победоносцев: pro et contra. Антология / Вступ. ст., сост. и примеч.: С. Л. Фирсов. СПб.: Изд-во РХГИ, 1996. 575 с.

222. Победоносцев Константин Петрович // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3-х т. М.: Изд-во БРЭ, 1995. Т. 2.

223. Покровский М. Н. Историческая наука и борьба классов. М.; Л.: Соцэкгиз, 1933. Т. 1–2.

224. Покровский М. Н. Противоречия г-на Милюкова. М., 1922. 45 с.

225. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания. Т. 1–33. СПб.–Пг., 1885–1916.

226. Полный словарь иностранных слов, вошедших в употребление в русском языке / Сост. М. Попов. М.: Изд. т-ва И. Д. Сытина, 1907. 458, [136] с.

227. Полунов А. Ю. К. П. Победоносцев в начале 1880 годов: программа нравственного перевоспитания общества // Россия и реформы 1861–1881. М., 1991.

228. Помяловский М. И. П.Н. Милюков: Очерки по истории русской культуры. Вып. I. Ч. III: Национализм и общественное мнение // Исторический вестник. 1902. №2. С. 688–691.

229. Порфирий (Успенский). Книга бытия моего: Дневники и автобиографические записки епископа Порфирия Успенского: В 8-ми т. / Под ред. П.А. Сырку. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1894–1902.

230. Преображенский И. Отечественная Церковь по статистическим данным: 1840–1891 гг. СПб.: Тип. Сиб. акц. общ. печ. дела в России, 1901. 240 с.

231. Примаков Евгений. Мысли вслух. М.: Российская газета, 2011. 207 с.

232. Прокуденкова О.В. Методологические основы культурологической концепции П.Н. Милюкова: Дис. ... канд. культуролог. наук: 24. 00. 01 / Прокуденкова О. В. СПб., 2005. 169 с.

233. 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 г. М.: Прогресс–Академия, 1994. 528 с.

234. 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 г. М.: РОССПЭН, 1997. 520 с.

235. 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, РОССПЭН, 1996. 544 с.

236. Протоколы Центрального Комитета и заграничных групп конституционно-демократической партии: В 6-ти т. Т. 6. Кн. 2: Протоколы заграничных групп конституционно-демократической партии: 1923–1933 гг. М.: РОССПЭН, 1999. 560 с.

237. Пушкарев С.Г. Обзор русской истории. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1953. 491 с.

238. Пушкин С.Н. История русского консерватизма XIX века. Н. Новгород: Изд-во Волго-Вятской академии гос. службы, 1998. 251 с.

239. 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.

240. Пыпин А.Н. Новый труд о Петровской реформе // Вестник Европы. 1892. Кн. 8. С. 819–833.

241. Рогочая Г.П. Идейно-философские основания русского либерализма: Дис. ... канд. филос. наук: 09. 00. 03 / Рогочая Г.П. Краснодар, 2000. 159 с.

242. Рожков В. Церковные вопросы в Государственной думе. М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2004. 560 с.

243. Розанов В. В. П.А. Флоренский о А.С. Хомякове // Флоренский: Pro et contra. СПб.: Изд-во РХГИ, 1996. С. 363–367.

244. 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.

245. Российские либералы: кадеты и октябристы: Документация, воспоминания, публицистика: [Сб. ст.] / Сост. Д.Б. Павлов, В.В. Шелохаев. М.: РОССПЭН, 1996. 304 с.

246. 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.

247. Рубинштейн Н.Л. Русская историография. М.: Госполитиздат, 1941. 642 с.

248. Рункевич С.Г. История русской церкви под управлением Святейшего Синода: В 2-х т. СПб.: Типография А.П. Лопухина, 1900–1901.

249. Русский либерализм: Исторические судьбы и перспективы: Материалы Международной конференции, Москва, 27–29 мая

1998 г. / Редкол.: В.В. Шелохаев (отв. ред.) и др. М.: РОССПЭН, 1999. 567 с.

250. Руткевич А.М. Что такое консерватизм? СПб.: Университетская книга, 1999. 224 с.

251. Руткевич Н.А. Философия истории российского либерализма: П.Б. Струве и П.Н. Милюков: Сравнительный анализ: Дис. ... канд. филос. наук: 09. 00. 11 / Руткевич Н. А. М., 2002. 162 с.

252. Рыбкин Г. Православие на службе самодержавия в России. М., 1930.

253. Рябков И. Борьба Белинского против философского идеализма славянофилов. Минск: Изд-во Министерства образования БССР, 1962. 44 с.

254. Савельев С.Н. Идейное банкротство богоискательства в России в начале XX века. Л.: Издательство ЛГУ, 1987. 184 с.

255. Самарин Ю.Ф. Сочинения. М.: Типография А.И. Мамонтова, 1890. Т. 8: Окраины России. 650 с.

256. Самарин Ю.Ф. Сочинения. М.: Типография А.И. Мамонтова, 1898. Т. 9: Окраины России. 485 с.

257. Самарин Ю.Ф. Сочинения. М.: Типография А.И. Мамонтова, 1880. Т. 5: Стефан Яворский и Феофан Прокопович. 557 с.

258. Сахаров А.Н. Апостол «Святой Руси» (Антон Владимирович Карташев) // Отечественная история. 1998. № 5. С. 89–107.

259. Сахаров А.Н. От публикатора // Карташев А.В. Очерки по истории Русской церкви. М.: Наука, 1991. III–XVI с.

260. Сахаров А.Н. Се тебе талант владыка вверяет // «История и историки». 2001. №1. С. 187–210.

261. Сахаров. А.М. Историография истории СССР: Досоветский период. М.: Изд-во Высшей школы, 1978. 259 с.

262. Сахно А.А. Теория теократии в истории общественно-политической мысли русского зарубежья: Дис. ... канд. истор. наук: 07. 00. 02 / Сахно А. А. М., 2011. 171 с.

263. Свод Законов Российской Империи. СПб.: Тип. Второго Отделения Собственной Е. И. В. канцелярии, 1857. Т. I: Основные государственные законы: Учреждения государственныя. 1026 с.

264. Свод законов Российской империи. СПб.: Тип. Второго Отделения Собственной Е. И. В. канцелярии, 1857. Т. XIV: Уставы о паспортах, о предупреждении преступлений, о цензуре, о содержащихся под стражей и о ссыльных. 909 с.

265. Свод законов Российской империи. СПб.: Тип. Второго Отделения Собственной Е. И. В. канцелярии, 1857. Т. XV: Законы уголовные. 964 с.

266. Сводки отзывов преосвященных по вопросу церковной реформы. СПб.: Синодальная типография, 1906.

267. Селезенева Л. В. Российский либерализм на рубеже 19–20 веков и европейская политическая традиция: Дис. ... доктора ист. наук: 07. 00. 02 / Селезенева Л. В. Ростов-на-Дону, 1996. 313 с.

268. Селин Г. О русской истории, историке Карташеве и общечеловеческой культуре // Благодатный огонь. URL: http://www.blagogon. ru/digest/188/ (дата обращения: 09. 07. 13).

269. Семашко А. Г. Русская Православная Церковь в государственном механизме Российской империи XIX века: историко-правовой аспект: Дис. ... канд. юрид. наук: 12. 00. 01 / Семашко А. Г. М., 2007. 217 с.

270. Семенкин Н. С. Философия богоискательства: Критика религиозно-философских идей софиологов. М.: Политиздат, 1986. 175 с.

271. Серков А. И. Русское масонство 1731–2000 гг. Энциклопедический словарь. М.: РОССПЭН, 2001. 1224 с.

272. Синицина Н. В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998. 245 с.

273. Ситников А. В. Православие и демократия. Социокультурный и религиозные факторы демократизации российского общества: Монография. М.: МГИМО-Университет, 2006. 236 с.

274. Ситников А. В. Православие и модернизация российского общества // Церковь и время. М., 2006. № 1. С. 41–66.

275. Ситников А. В. Современное общество, демократия и православие // Церковь и время. М., 2005. № 2 (31). С. 19–42.

276. Славянофильство и современность: Сб. статей. СПб.: Наука, 1994. 259 с.

277. Смолич И.К. История Русской Церкви: 1700–1917 гг. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1996. Кн. 8. Ч. I. 800 с.

278. Соболев А. В. О западной историографии русского либерализма к началу 70-х гг. XX в. // Либерализм в России: Сб. статей / Отв. ред. В.Ф. Пустарнаков, И.Ф. Худушина. М., 1996. 451 с.

279. Соловьев В.С. Собр. соч.: В 12-ти т. СПб.: Просвещение, 1911–1914. Т. VI: Замечания на лекцию П.Н. Милюкова. С. 423–428.

280. Сомин Н. В. А.В. Карташев о взаимоотношении церкви и государства // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. Материалы 1998 г. М., 1998. С. 159–162.

281. Сретенский П. Критический анализ главнейших учений об отношениях между церковью и государством. М., 1877. Вып. 1. 113 с.

282. Старцев В.И. Крах керенщины. Л.: Наука, 1982. 272 с.

283. 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. XV с.

284. 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.

285. Степанов С.А. Кадеты (Конституционно-демократическая партия) // Вестник Российского университета дружбы народов. 2006. №8. С. 75–84.

286. 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.

287. Струве П.Б. Очерки по истории русской культуры // Новое слово. 1897. №1. С. 89–94.

288. Суворов Н.С. Учебник церковного права. М.: А.А. Карцев, 1913. 535 с.

289. Сюзор Г. П. Ко дню юбилея Императорского училища правоведения: 1835–1910. СПб.: Государственная типография, 1910. 335 с.

290. Тимошина Е. В. Я вижу ясно путь и истину // Победоносцев К. П. Курс гражданского права / Под ред. д. ю. н., проф. Е. А. Суханова. М.: Статут, 2002. 1-я ч.: Вотчинные права. С. 7–49.

291. Тихонов В. В. Московская историческая школа в первой половине XX века. М.–СПб.: Нестор-История, 2012. 328 с.

292. Тишков В. А. Советская этнография: преодоление кризиса // Этнографическое обозрение. 1992. №1. С. 5–20.

293. Томсинов В. А. Российские правоведы XVIII–XX веков: Очерки жизни и творчества: В 2-х т. М.: Зерцало, 2007. Т. 1. 660 с.

294. Трепалина Н. Е. Концепция «культурной эволюции» в теории и истории культуры П. Н. Милюкова: Дис. ... канд. культуролог. наук: 24. 00. 01 / Трепалина Н. Е. М., 2004. 175 с.

295. Трибунский П. А. П. Н. Милюков как историк русской исторической мысли: Дис. ... канд. ист. наук: 07. 00. 09 / Трибунский П. А. Рязань, 2001. 318 с.

296. Трибунский П. А., Макушин А. В. Павел Николаевич Милюков: труды и дни: 1859–1904. Рязань, 2001. 439 с.

297. Троицкий П. С. Церковь и государство в России: Отношение государства и церкви по воззрениям наиболее видных деятелей — наших писателей и общественных деятелей. М., 1909.

298. Тыркова-Вильямс А. На путях к свободе. М.: Московская школа политических исследований, 2007. 392 с.

299. Тыркова-Вильямс А. В. Кадетская партия // Российские либералы: кадеты и октябристы: Документы, воспоминания, публицистика / Сост.: Д. Б. Павлов, В. В. Шелохаев и др. М.: РОССПЭН, 1996. С. 196–213.

300. Успенский Б. А. Царь и патриарх: харизма власти в России: Византийская модель и ее русское переосмысление. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. 680 с.

301. Ушинский К. Д. Собрание сочинений: В 11-ти т. М.; Л.: Изд-во Академии пед. наук РСФСР, 1948. Т. 2.: Педагогические статьи 1857–1861 гг.

302. Федоров В.А. Русская Православная Церковь и государство: Синодальный период: 1700–1917 гг. М.: Русская панорама, 2003. 480 с.

303. 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.

304. Феоктистов Е.М. За кулисами политики и литературы: 1848–1896: Воспоминания. М.: Новости, 1991. 459 с.

305. Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие: В 2-х т. Чернигов: Типогр. Ильинского монастыря, 1865. Т. 2. 542 с.

306. 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.

307. Фирсов С.Л. Русская Церковь накануне перемен: конец 1980-х — 1918 гг. М.: Духовная библиотека, 2002. 624 с.

308. Флоренский П.А. Около Хомякова // Собр. соч. В 4-х т. М.: Мысль, 1996. Т. 2.

309. Флоровский Г.В. Восточные отцы IV–VIII веков. М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999. 302 с.

310. Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Минск: Изд. Белорусского Экзархата, 2006. 608 с.

311. Хайкин А.Л. Этические воззрения ранних славянофилов и их критика В.Г. Белинским // Вопросы марксистско-ленинской истории и теории этики. Тамбов, 1972.

312. Херасков И. А.В. Карташев // Возрождение. 1951. Кн. 14. С. 197–200.

313. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. М.: Тип. И.Н. Кушнерев и Ко, 1904. Т. VI. 532 с.

314. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. М.: Тип. И.Н. Кушнерев и Ко, 1904. Т. VII. 531 с.

315. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. М.: Тип. И.Н. Кушнерев и Ко, 1906. Т. VIII. 543 с.

316. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. М.: Университетская типография, 1900. Т. I. 417 с.

317. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. М.: Университетская типография, 1900. Т. II. 492 с.

318. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. М.: Университетская типография, 1900. Т. V. 614 с.

319. Хомяков А.С. Сочинения в двух томах. М.: Медиум, 1994. Т. 1. 590 с.

320. Хомяков А.С. Сочинения в двух томах. М.: Медиум, 1994. Т. 2. 478 с.

321. Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. М.: Изд. дом «Парад», 2005. 448 с.

322. Хоружий С.С. Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопросы философии. № 5. 1991. С. 26–58.

323. Цамутали А.Н. Борьба направлений в русской историографии в период империализма: историографические очерки. Л.: Наука, 1986. 336 с.

324. Цимбаев Н.И. Славянофильство: Из истории русской общественно-политической мысли XIX века. М.: Изд-во Московского ун-та, 1986. 269 с.

325. Цыпин Владислав, прот. Государственная дума // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2006. Т. XII. С. 191–197.

326. Цыпин В. Русская Православная Церковь в синодальную эпоху: 1700–1917 гг. // Православная энциклопедия: Русская Православная Церковь. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000. С. 109–133.

327. Цыпин Владислав, прот. Константин Петрович Победоносцев [Электр. ресурс] // Интернет журнал Сретенского монастыря. 2007 г. / http://www. pravoslavie. ru/jurnal/070323091548

328. Чаадаев П.Я. Статьи и письма / Сост., вступ. ст. и коммент. Б.Н. Тарасова. 2-е изд., доп. М.: Современник, 1989. 621 с.

329. Чернышевский Н.Г. Избранные педагогические сочинения. М.: Педагогика, 1983. 335 с.

330. Чичерин Б.Н. Несколько современных вопросов. М.: Изд-во К. Солдатенкова, 1862. 265 с.

331. Шавельский Г. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. М.: Изд-во Крутицкого подворья, Общество любителей церковной истории, 2010. 704 с.

332. Шавельский Георгий, протопр. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота: В 2-х т. Нью-Йорк: Изд. им. Чехова, 1954. Т. 2. 412 с.

333. Шапиро А.Л. Русская историография в период империализма. Л.: Изд. ЛГУ, 1962. 235 с.

334. Шапошников Е.Л. Государственно-церковные отношения в России в XX — начале XXI века (Историко-правовой и общетеоретический анализ): Дис. ... канд. юрид. наук: 12. 00. 01 / Шапошников Е. Л.Н. Новгород, 2007. 179 с.

335. Шапошников Л. Е. А.С. Хомяков: человек и мыслитель. Н. Новгород: Изд-во НГПУ и Нижегородского гуманитарного центра, 2004. 180 с.

336. Шапошников Л.Е. Консерватизм, новаторство, модернизм в православной мысли XIX–XX веков. Н. Новгород: Изд. НГПУ, 1999. 278 с.

337. Шапошников Л.Е. Очерки русской историософии XIX–XX вв. Н. Новгород, 2002. 241 с.

338. Шапошников Л.Е. Философия соборности: Очерки русского самосознания. СПб.: Изд. С.-Петербургского ун-та, 1996. 200 с.

339. Шапошников Л. Е., Федоров А.А. История русской религиозной философии. М.: Высшая школа, 2006. 447 с.

340. Шапошников Л. Е., Пушкин С.Н. Русская историософия: избранные школы и персоналии. СПб.: Изд-во РХГА, 2014. 464 с.

341. Шахназаров В.Г. Философско-антропологические воззрения К.П. Победоносцева и М.Н. Каткова: Дис. ... канд. филос. наук. Н. Новгород, 2009. 181с.

342. Шацилло К.Ф. Русский либерализм накануне революции 1905–1907 гг.: Организация; Программы; Тактика. М.: Наука, 1985. 346 с.

343. Шелохаев В.В. Идеология и политическая организация российской либеральной буржуазии 1907–1914 гг. М.: Наука, 1991. 232 с.

344. Шелохаев В.В. Либеральная модель переустройства в России. М.: РОССПЭН, 1996. 280 с.

345. Шелохаев В.В. Предисловие // Либеральное движение в России 1902–1905 гг.: Сб. авт. / Отв. ред. В.В. Шелохаев. М.: «Российская политическая энциклопедия», 2001. 648 с.

346. Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж: YMCA-PRESS, 1964.

347. Шкаровский М.В. Актуальные проблемы русской церковной эмиграции в XX веке: историографические и источниковедческие аспекты // Христианское чтение. 2012. №1. С. 44–97.

348. Шмеман А. Собрание статей: 1947–1983. М.: Русский путь, 2009. 896 с.

349. Шмеман А. Церковь, государство, теократия. По поводу «Очерков Русской Церкви» А.В. Карташева // Новый журнал. Нью-Йорк, 1960. Кн. 59. С. 270–278.

350. Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. Париж: YMCA-PRESS, 1989. 389 с.

351. Шпидлик, о. Томаш. Русская идея: иное видение человека. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2006. 464 с.

352. Эвенчик С.Л. Победоносцев К.П. и дворянско-крепостническая линия самодержавия в пореформенной России // Ученые записки МГПИ имени В.И. Ленина. 1969. № 309. С. 59–338.

353. Энграмма // Большой толковый психологический словарь. В 2-х т. Т. 2. М.: Вече; АСТ, 2000. 560 с.

354. Byrns R. F. Pobedonostsev: His Life and Thought. Bloomington. London: Indiana University Press, 1968.

Содержание

Введение 5

Глава I. Государство, нация, церковь в философии истории А.С. Хомякова 31

1.1. Возникновение славянофильского спора 33

1.2. Идейные истоки взглядов А.С. Хомякова 34

1.3. Внутренние силы и закономерности исторического процесса в анализе А.С. Хомякова 37

1.4. Философско-историческая оценка А.С. Хомяковым синодальных реформ Петра I 40

1.5. Оценка синодальной модели взаимоотношений Русской Православной Церкви и государства 46

Глава 2. Государство, нация, церковь в философии истории К.П. Победоносцева 67

2.1. Консерватизм в русской мысли конца XIX — начала XX веков 69

2.2. Формирование взглядов К.П. Победоносцева и их идейные истоки 72

2.3. Анализ вопросов национальности и церковно-государственных отношений в педагогическом наследии К.П. Победоносцева 79

2.4. Синодальные реформы Петра I в философско-историческом анализе К.П. Победоносцева 85

2.5. Церковно-государственные отношения в анализе взглядов К.П. Победоносцева 91

Глава 3. Государство, нация, церковь в философии истории П. Н. Милюкова 103

3.1. Особенности формирования отечественного либерализма 105

3.2. Формирование историко-философских и религиозных взглядов П. Н. Милюкова 111

3.3. Внутренние силы и закономерности исторического процесса в анализе П.Н. Милюкова 119

3.4. Реформы Петра Великого в философии истории П.Н. Милюкова: роль личности в истории 123

3.5. Религиозный и национальный факторы в историческом процессе 130

3.6. Проблема государственно-конфессиональных отношений в историко-философских взглядах П. Н. Милюкова 138

Глава 4. Государство, нация, церковь в философии истории А.В. Карташева 157

4.1. Место А. В. Карташева в отечественном либерализме начала XX века 159

4.2. Становление философско-исторических и религиозных взглядов А. В. Карташева 162

4.3. Внутренние силы и закономерности исторического процесса в понимании А. В. Карташева 174

4.4. Национальный фактор в историческом процессе в анализе а.в. Карташева 179

4.5. Старообрядческий раскол и реформы Петра I в философии истории А. В. Карташева 182

4.6. Государственно-конфессиональные отношения в философии истории А. В. Карташева 191

Заключение **213**

Список источников и использованной литературы **223**

Алексей Адольфович Пешков

Вопросы философии истории в отечественной консервативной и либеральной мысли: избранные персоналии

Редактор-корректор О.В. Куранова.
Вёрстка: В.Г. Кочнев

Подписано в печать 16.10.2013. Формат 70x100/16
Бумага мелованная. Печать офсетная.
Печ. л. 20. Усл. печ. л. 20,58
Заказ № 689. Тираж 1500 экз.
Отпечатано в типографии «Ридо»

ISBN 978-5-904720-09-4

© Алексей Адольфович Пешков, 2016
© Нижегородская духовная семинария, 2016
© Типография «Ридо», 2016