

**Д.Э. Летняков**

**Очерки  
истории  
русской  
политической  
мысли**



**Летний сад  
Москва  
2012**

Российская академия наук  
Институт философии  
Государственный академический университет гуманитарных наук  
*При поддержке Московско-Петербургского философского клуба*

УДК 821. 161. 11  
ББК 84 (2 Рос=Рус) 644  
О 95

**О95 Очерки истории русской политической мысли:** учеб. пособие для студентов / Д.Э. Летняков, С.Л. Чишков. – М.: Летний сад, 2012. – 176 с.

ISBN 978-5-98856-154-5

Книга «Очерки истории русской политической мысли» представляет собой достаточно редкое явление на отечественном книжном рынке среди изданий соответствующей тематики. Дело в том, что большинство учебных пособий философского профиля – это учебники либо по истории русской философии, либо по истории политических (и правовых) учений. В обоих случаях задача изучения русской политической мысли является второстепенной – она вытесняется на периферию необходимостью осваивать либо русское философское наследие вообще, либо огромный массив западных политико-правовых доктрин от античности до современности. Данное же издание целиком посвящено истории русской политической мысли с XI по середину XX вв., оно рассказывает о важнейших идеях, концепциях и персоналиях политико-философской мысли в России за указанный период, которые представлены в их взаимосвязи друг с другом. Книга предназначена для студентов, аспирантов и преподавателей гуманитарных дисциплин, а также для всех, интересующихся наследием отечественной философии.

ISBN 978-5-98856-154-5

© Д.Э. Летняков  
© С.Л. Чишков. Тема шестая (лекции 17, 18)

# Содержание

<b>Введение</b> .....	5
<b>Тема первая. Политическая мысль допетровской Руси</b> .....	7
<i>Лекция 1.</i> Политическая мысль Киевской Руси .....	9
<i>Лекция 2.</i> «Не только же золота, серебра и имущества подобает нам избегать, но и всех вещей сверх жизненной потребности» (полемика нестяжателей и иосифлян).....	13
<i>Лекция 3.</i> «Русские самодержцы изначала сами владеют своим государством, а не их бояре и вельможи» (переписка Ивана Грозного и Андрея Курбского).....	20
<i>Лекция 4.</i> «Яко два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти» (концепция «Москва — Третий Рим»).....	24
<b>Тема вторая. Русская политическая мысль XVIII в. — начала XIX вв.</b> ...	29
<i>Лекция 5.</i> Ключевые фигуры русского Просвещения: Ф. Прокопович, В.Н. Татищев, М.М. Щербатов .....	31
<i>Лекция 6.</i> «Самодержавство есть наипротивнейшее человеческому естеству состояние» (А.Н. Радищев и возникновение революционной идеологии в России).....	43
<i>Лекция 7.</i> «Всякая новость в государственном порядке есть зло» (консерватизм Н.М. Карамзина).....	46
<b>Тема третья. Рождение русской философии истории</b> .....	53
<i>Лекция 8.</i> «Мы составляем как бы исключение среди народов» («Философические письма» П.Я. Чаадаева).....	55
<i>Лекция 9.</i> «Головы смотрели в разные стороны, но сердце билось одно» (полемика славянофилов и западников).....	62
<b>Тема четвертая. Социалистическая мысль в России: от Герцена до Ленина</b> .....	71
<i>Лекция 10.</i> «Человек будущего в России — мужик» (общинный социализм А.И. Герцена).....	73
<i>Лекция 11.</i> «Человек работает с полной успешностью лишь тогда, когда работает на себя, а не на другого» (социалистические идеи Н.Г. Чернышевского).....	78
<i>Лекция 12.</i> «Ничего не стоит поднять на бунт любую деревню» (теория и практика действенного народничества).....	84

<i>Лекция 13.</i> «Вольная организация рабочих масс снизу вверх есть окончательная цель общественного развития» (анархистская идеология в России) .....	91
<i>Лекция 14.</i> «Единственным до конца революционным классом современного общества является пролетариат» (марксизм в России) .....	99
<b>Тема пятая. Русский консерватизм второй половины XIX — начала XX вв.</b> .....	111
<i>Лекция 15.</i> «Прогресс состоит не в том, чтобы идти всем в одном направлении» (теория культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского).....	113
<i>Лекция 16.</i> «Надо подморозить хоть немного Россию, чтобы она “не гнила”» (концепция исторического развития К.Н. Леонтьева) .....	119
<b>Тема шестая. Русский либерализм второй половины XIX — начала XX вв.</b> .....	125
<i>Лекция 17.</i> «Человек — не средство для чужих целей, он сам абсолютная цель» (классический либерализм Б.Н. Чичерина).....	129
<i>Лекция 18.</i> «Требуется именно возрождение естественного права» (социальный либерализм П.И. Новгородцева) .....	138
<b>Тема седьмая. Русская эмиграция: основные идеи и персоналии</b> ....	144
<i>Лекция 19.</i> «Без ‘татарщины’ не было бы России» (основные положения евразийской доктрины) .....	145
<i>Лекция 20.</i> «Надо воспитывать себя к свободе, надо dorasti до нее» (концепция «творческой демократии» И.А. Ильина)....	152
<i>Лекция 21.</i> «Великая мировая смута нашего времени совершается все же не даром»(осмысление причин русской революции С.Л. Франком) .....	158
<i>Лекция 22.</i> «Коммунизм есть трансформация старой русской мессианской идеи» (Н.А. Бердяев об истоках большевизма в России) .....	164
<i>Лекция 23.</i> «В основание нового порядка должна быть положена неприкосновенность духовной свободы личности» (христианский социализм Г.П. Федотова) .....	168
Список источников .....	172

# Введение

Известный исследователь истории русской философии Н.О. Лосский в одной из своих работ писал: «В противоположность специальным наукам, т. е. наукам о частных отделах и аспектах мира, на философии лежит печать характера и интересов тех различных народов, которые занимались ею. Поэтому можно говорить о национальных особенностях немецкой, французской, английской, американской и русской философии»<sup>1</sup>, хотя, добавим от себя, вряд ли кому-то придет в голову рассуждать о специфике испанской физики или, например, китайской математики.

Предлагаемая читателю книга как раз ставит перед собой задачу рассказать об особенностях русской философской мысли в той ее области, которая касается рефлексии по поводу политических и социальных проблем. Русская политическая мысль является неотъемлемой частью национальной культуры России, она неотделима от нашей истории, важнейшие события которой — принятие христианства, утверждение самодержавия, петровские реформы, революция 1917 г. и т.д. - в разное время переосмысливались отечественными интеллектуалами. В то же время существовала и обратная связь — идеи, рождавшиеся в головах русских мыслителей, зачастую оказывали огромное влияние на ход исторического развития страны, в корне меняя или, по крайней мере, существенно корректируя его. Достаточно указать на роль иосифлянской политической доктрины в формировании режима неограниченной власти Ивана Грозного или на значимость фигур А.И. Герцена и Н.Г. Чернышевского для русского революционного движения второй половины XIX в. Не говоря уже о судьбе марксистских идей в России, которым суждено было перевернуть историю не только нашей страны, но и всего мира.

Поэтому тот корпус политико-философских идей, с которым нам предстоит познакомиться на страницах этой книги, мог возникнуть только в России, будучи тесно связанным с особенностями ее исторического, культурного, социально-экономического и политического развития. Поэтому так важно для нас, живущих сегодня, то великое духовное наследие, которое оставила нам русская политическая мысль. Тем более, что до сих пор не утратили свою актуальность многие из тех вопросов, которыми когда-то задавались лучшие умы России — мы и сегодня продолжаем спорить о цивилизационной идентичности России, о ее месте среди других народов, о том, какой политический строй оптимален для нашей страны, в каком направлении необходимо двигаться российскому обществу и т.д. Изучение русской политической мысли дает нам уникальную возможность подключить к этой дискуссии крупнейших мыслителей России, давно ушедших от нас, оценить их аргументы, поспорить с их точкой зрения или принять ее.

---

<sup>1</sup> Лосский Н.О. История русской философии. Режим доступа: [http://krotov.info/lib\\_sec/12\\_1/los/lossk\\_n\\_27.htm](http://krotov.info/lib_sec/12_1/los/lossk_n_27.htm)

Данное издание охватывает собой почти тысячелетний период в истории русской политической мысли — оно открывается лекцией о зарождении политико-философских идей в домонгольской Руси, а завершается рассказом о ключевых фигурах русской постреволюционной эмиграции. Переходя от лекции к лекции, мы будем говорить о специфике русской политической мысли на различных этапах ее развития, мы увидим, как изменялась, «взрослела» философская рефлексия по поводу социально-политических вопросов в России. Начав с изучения первых попыток философствования о политике, предпринятых на страницах древнерусских летописей и литературных произведений, мы пройдем затем через московский период, в котором политическая философия по-прежнему еще не выделена из литературы и религиозной мысли, но при этом возникает очень интересная и во многом судьбоносная для России полемика между нестяжателями и иосифлянами, происходит знаменитая переписка царя Ивана Грозного с князем Андреем Курбским, усиливаются русские книжников создается идеологема «Москва — Третий Рим», ставшая имперской доктриной Российского государства.

Далее нас ждет XVIII в. — век ученичества России, подражания Западной Европе, интенсификации культурных контактов с ней. Здесь происходят два важнейших для русской политической мысли процесса — во-первых, проникновение в Россию европейских политических идей и концепций, в том числе философии Просвещения с ее бесконечной верой в человеческий разум и прогресс, во-вторых — секуляризация духовной жизни, ее отделение от религии. Как следствие, в XVIII в. в России оформляется философия как самостоятельная форма духовного освоения мира, возникает феномен «русского Просвещения», усваиваются европейские идеи общественного договора, общего блага и т.д.

Особое место в книге отведено периоду XIX — начала XX вв., который стал временем высочайшего развития отечественной политико-философской мысли, в полной мере проявившей свою оригинальность и своеобразие — именно тогда появляется русская философия истории, происходят выдающиеся интеллектуальные дискуссии между западниками и славянофилами, возникают русские социалистические доктрины, расцветают либеральные идеи, в лице Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева громко заявляет о себе русская консервативная мысль.

Наконец, последний раздел книги посвящен феномену русской эмиграции, возникшему после революции 1917 г. В нем представлены идеи крупнейших отечественных мыслителей XX в.: И.А. Ильина, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка и др., чья политическая философия была объединена общей проблемой — осмыслением причин русской революции, размышлением над тем, что произошло с Россией и что ждет ее в будущем.

К сожалению, далеко не все достойные того идеи и персоналии из истории русской политической мысли вошли в данное издание. Авторы не имели возможности выйти за рамки предполагаемого объема книги, что заставило ограничиться рассказом лишь о наиболее значимых, центральных фигурах политико-философской мысли в России. Вероятно, в некоторых случаях наш выбор в пользу тех или иных фигур может показаться несколько субъективным, но, с другой стороны, любое творчество субъективно по определению.

## Политическая мысль допетровской Руси

Понятие «допетровская Русь» охватывает громадную эпоху, которая насчитывает около восьми веков — от зарождения Древнерусского государства во второй половине IX в. и до начала петровских реформ на рубеже XVII-XVIII вв. Эти столетия включили в себя множество исторических событий, а само Российское государство существовало в течение указанного периода в двух совершенно разных ипостасях — Россия как Киевская Русь и Россия как Московия. С социальной, политической и экономической точек зрения между этими двумя «Россиями» больше различий, чем сходства, однако в культурном смысле Киевская и Московская Русь обнаруживают довольно много общего, так что вполне допустимо говорить о едином допетровском периоде в русском изобразительном искусстве или литературе. Не является исключением и русская политическая мысль.

Главный принцип, по которому мы отделяем русскую культуру допетровской эпохи от культуры последующего периода, заключается в том, что *до начала XVIII в. русская культура принадлежит скорее Средневековью, она тесно связана с религией и церковью*. Ведь Россия не знала ни Возрождения, ни Реформации в западном смысле этого слова, поэтому процессы секуляризации произошли у нас значительно позже, чем в Европе — фактически серьезный толчок к ним дали лишь петровские преобразования, благодаря которым в России появляется светская культура, формировавшаяся к тому же под большим влиянием европейских культурных образцов, в отличие от древнерусской культуры, которая развивалась в значительной степени изолированно от Запада.

Таким образом, первой особенностью русской политической мысли допетровской эпохи можно назвать тот факт, что *политические идеи того времени всецело находятся в религиозном, христианском русле* — как мы увидим далее, в своей аргументации авторы постоянно апеллируют к Священному Писанию, к различным эпи-

зодам ветхозаветной и христианской истории; большинство древнерусских интеллектуалов — это люди, так или иначе связанные с церковью.

Вторая важная особенность древнерусской политической мысли заключается в том, что в допетровской Руси *политико-философские идеи были выражены не в специальных понятиях и терминах, а посредством обыденного языка и художественных образов*. На Руси еще не сложилась собственно философия, как особая форма осмысления мира и знания о бытии. Философские идеи формулировались на страницах летописей, правовых памятников, литературных произведений, чисто философских же текстов создано не было. Это связано с тем, что Византия, распространяя христианство среди языческих народов, в том числе и среди восточных славян, не вводила греческий язык в качестве обязательного при богослужении, и священные книги переводились на народные языки. С одной стороны, это делало процесс богослужения и саму религию более осмысленной, понятной для массы верующих, с другой, слабое знание греческого языка и латыни существенно затрудняло проникновение на Русь античной философской традиции. Это отличало Россию от Западной Европы, которая еще на заре своей истории усвоила философское наследие Древней Греции и Рима, чему способствовало, — как раз, — широкое распространение латыни, бывшей языком церкви, высокой культуры и интеллектуального общения. Латынь дала в распоряжение европейцев готовую философскую терминологию: читая античные тексты, Европа перенимала вместе с ними античный категориальный аппарат, училась мыслить в философских терминах и понятиях.

Конечно, определенные представления об «еллинских мудрецах» были и на Руси. Эти сведения проникали сюда через Византию, через греческие переводные тексты, например, в конце XII в. на Руси появился сборник афоризмов «Пчела», где наряду с фразами из Священного Писания и творениями «отцов церкви» присутствовали и высказывания античных философов. Но это были единичные вкрапления античного наследия в русскую культуру, которые не могли идти ни в какое сравнение с влиянием греко-римской образованности на Западную Европу.



## Лекция 1

# Политическая мысль Киевской Руси

Пожалуй, первое произведение древнерусской литературы, которое с полным основанием может быть отнесено к политико-философским, это «**Слово о законе и благодати**» киевского митрополита Илариона (умер ок. 1055 г.).

Иларион известен как первый глава киевской митрополии русского происхождения, до него эту должность занимали священнослужители-греки, присылавшиеся из Византии, поскольку русская церковь была в то время подчинена константинопольскому патриархату. Занятие Иларионом митрополичьей кафедры объясняется военным конфликтом киевского князя Ярослава Мудрого с Византией. Избрание Илариона было вызовом Константинополю, призванным продемонстрировать независимость Руси от Царьграда. Эти исторические обстоятельства чрезвычайно важны для понимания «Слова о законе и благодати».

Точная дата создания «Слова» неизвестна. Традиционно считается, что это произведение ораторской прозы, оно было написано Иларионом для произнесения при каком-то торжественном случае, но затем разошлось в списках и таким образом сохранилось до наших дней.

Можно выделить две главные задачи, которые ставил перед собой автор «Слова»:

1) обоснование превосходства христианства над другими религиями и прежде всего, — над иудаизмом (заметим, что для средневековых христианских богословов полемика с иудаизмом не была редкостью, ведь еврейская религия воспринималась как враждебная христианству);

2) обоснование независимости Руси от Византии в духовном и политическом смысле.

Первая задача решается в начале произведения, где Иларион рассуждает о соотношении Ветхого и Нового Заветов — «Закона» и «Благодати». Под «Законом» подразумевается Моисеев Закон, основа иудейского вероучения. Иларион называет Закон Моисея «предтечей и слугой» истины, поскольку он связан с землей, с посюсторонним миром, а новозаветная Благодать — с небом и «будущим веком», с Царством Небесным.

Доказывая свою мысль о превосходстве Нового Завета над Ветхим, Иларион вспоминает библейскую историю о Сарре и Агари. Согласно Библии, Сарра, жена Авраама, долгое время была бес-

плодной. И Авраам, чтобы его род не пресекся, зачал сына Измаила от своей рабыни Агари. Но затем Бог смилостивился над Саррой, и уже в глубокой старости она тоже смогла родить мужу сына Иакова.

Для Илариона Агарь — символ Ветхого Завета, а Сарра — образ Нового. Ведь сын Агари Измаил, хоть и старше Иакова по возрасту, всё же не может стать законным наследником отца, ибо рождён от рабыни. Наследником, в конечном счёте, становится младший сын Иаков, рождённый свободным. Так и «рабский» Моисеев Закон не может быть истиной, хотя он и явился раньше Нового Завета. Поэтому «сыны Закона», иудеи, были рассеяны по земле, а наследниками Бога стали «благодетельные христиане».

Иларион подчеркивает, что иудаизм — это религия, которая служит только одному народу (в Ветхом Завете Моисей обещает евреям отдать всю землю и все народы им в услужение), христианство же — религия, обращенная ко всем людям. В христианстве нет идеи богоизбранного народа, все равны перед Богом, поэтому в отличие от Моисеева Закона Новый Завет имеет всемирное значение, так как христианская Благодать дана всем людям в одинаковой степени.

Эту идею о равенстве всех народов в христианстве Иларион активно использует во второй части «Слова», посвященной обоснованию независимости Руси от Византии. Здесь Иларион обращается, — прежде всего, — к вопросу крещения Руси, считая это ключевым событием в русской истории, поскольку теперь Благодать распространилась и на Русь, открыв ей путь к спасению: «...уже не идолослужители зовем-ся, но христиане; не без надежды уж пребываем, но уповаем на жизнь вечную... и уже не следуем бесам, но ясно славим Христа.»

Причем не имеет значения, пишет Иларион, какой народ принял христианство раньше, а какой позже. *Важен лишь сам факт крещения, означающий вхождение в равноправную семью христианских народов.* Постоянный акцент на равенстве христианских народов перед Богом, разумеется, был не случайным в «Слове». Он преследовал политическую цель — таким способом Иларион полемизировал с притязаниями византийских императоров на первенствующее значение в восточно-христианском мире. Эти притязания основывались на идее о подчиненности Константинополю государств, которые приняли от него религию Христа.

В конце «Слова» Иларион переходит к апологии князя Владимира, сравнивая крестителя Руси с императором Константином Великим, который сделал христианство официальной религией Восточной Римской империи, а бабку Владимира княгиню Оль-

гу — с матерью Константина Еленой. Эти исторические параллели также имели антивизантийский подтекст — сопоставление масштабов личности Владимира и Константина (Владимир признается «равноумным», «равнохристолюбивым» Константину) должно было показать, что Русь, которая «ведома и слышима всеми четырьмя концами земли», ни в чем не уступает Византийской империи, что Киев равен Константинополю. Тем более, что дальше Иларион не преминул подчеркнуть: основная заслуга в крещении Руси принадлежит самому князю Владимиру, а не грекам, это был результат свободного выбора сначала лично князя («возжелал он сердцем, возгорелся духом, чтоб быть ему христианином, и земле его»), а затем и всего русского народа («не было ни одного, кто противился благостному его [Владимира] повелению»).

Весьма показательно и то, что Иларион именует князя Владимира «каганом». Такой титул носили правители Хазарии, и согласно понятиям того времени он приравнивался к императорскому титулу, тем самым киевский князь в очередной раз был поставлен вровень с византийскими правителями.

Еще одним известным памятником древнерусской политической мысли является **«Поучение»** Владимира Мономаха, написанное киевским князем за несколько лет до своей смерти в 1125 г. Это одно из первых мирских произведений русской литературы — оно вышло из-под пера автора, не связанного непосредственно с православной церковью.

«Поучение» Владимира Мономаха состоит из трех частей, которые могут рассматриваться как три отдельных текста. Во-первых, это собственно «Поучение», адресованное детям князя, но косвенно и всем русским правителям, во-вторых, это автобиографические заметки, описывающие многочисленные военные походы князя и его жизненный путь, и, в-третьих, это письмо Мономаха к своему двоюродному брату, князю Олегу Святославичу, в котором автор призывает своего адресата помириться и прекратить усобицы.

Для нас наибольший интерес представляет само «Поучение», где *Мономах рисует идеальный образ правителя*: это человек, который помнит об обязанностях власти перед подданными, об ответственности князя за судьбу своей земли и людей, данных ему в управление; соблюдает христианские заповеди, а также межкняжеские клятвы и договоры; уважает старших в роду и стремится при этом быть добрым и милостивым покровителем для вдов, сирот и бедняков.

Мономах придерживается глубоко укоренившегося в сознании древнерусского общества взгляда на князя как на защитника слабых и обездоленных («Всего же более убогих не забывайте... не давайте сильным губить человека.» И далее: «...куда бы вы ни шли походом по своим землям, не давайте отрокам, ни своим, ни чужим, причинять вреда ни жилищам, ни посевам, чтобы не стали вас проклинять»), а также щедрого мецената и справедливого судью<sup>1</sup>.

Едва ли не чаще всего в «Поучении» встречается слово «леность». Ее князь считает опаснейшим пороком для правителя: «Леность ведь всему мать: что кто умеет, то забудет, а чего не умеет, тому не научится». Мономах призывает своих детей беспрестанно трудиться. По его мнению, хороший государь должен лично вникать во все государственные дела, в мирной жизни не полагаясь «на тиуна или на отрока», а во время войны — на своих воевод. Также Мономах призывает князей учиться, приводя в пример своего отца Всеволода, который «дома сидя, знал пять языков».

Особняком в древнерусской литературе стоит самое знаменитое ее произведение — «**Слово о полку Игореве**», написанное неизвестным автором вскоре после неудачного похода новгород-северского князя Игоря Святославича против половцев в 1185 г. В «Слове» автор стремится осмыслить произошедшее, понять причины этого тяжелого поражения.

Как уже говорилось, вся дошедшая до нас древнерусская литература была преимущественно церковной или, во всяком случае, испытавшей серьезное влияние христианской религии. «Слово» же — и в этом его главная особенность — стоит намного ближе к народной культуре. Например, его автор называет русских людей внуками Дажьдбога, степные ветра — внуками Стрибога, при этом он ни разу не цитирует Библию. Интересно, что и в поражении русских войск автор видит не Божье попущение, не наказание за грехи (что скорее бы соответствовало христианскому мироощущению), а следствие раздробленности Русской земли, отсутствие единства среди князей.

Однако все это не говорит о том, что автор «Слова о полку Игореве» — язычник. Использование языческих образов и метафор — это, скорее всего, просто традиция устной народной поэзии,

---

<sup>1</sup> Заметим, что образ князя как заступника и радателя за несправедливо обиженных выведен и в другом известном произведении древнерусской литературы — «Молении Даниила Заточника» (конец XII — первая половина XIII вв.).

которую он воспроизводит, а также дополнительная возможность придать своим словам большую художественную выразительность.

*Основная идея «Слова о полку Игореве» — необходимость единства Русской земли, тесной связи различных ее частей и общности интересов всех русских княжеств перед лицом внешней угрозы со стороны Степи.* В «Слове» резко осуждаются раздоры между князьями, и в поисках позитивного примера общерусского единства автор часто обращается к временам правления «старого Владимира» и его сына Ярослава Мудрого, которые умели сохранить целостность Руси и предотвратить раздоры. В противоположность Владимиру и Ярославу, сетует автор, нынешние князья жаждут личной славы, не думая об общем деле: «...стали князья про малое «это великое» молвить и сами на себя крамолу ковать, а поганые со всех сторон приходили с победами на землю Русскую.»

От имени киевского князя Святослава автор «Слова» обращается ко всем русским правителям со страстным призывом забыть о раздорах, объединиться и совместно выступить за землю Русскую, ведь могущество некоторых из князей таково, что они могут «Волгу веслами расплескать, а Дон шеломами вычерпать», но всю свою силу они тратят на междоусобные распри и братоубийственные войны.

**Лекция 2**  
**«Не только же золота, серебра и имущества**  
**подобает нам избегать,**  
**но и всех вещей**  
**сверх жизненной потребности»**  
**(полемика нестяжателей и иосифлян)**

Монгольское нашествие положило начало новой эпохе в истории России. На смену Киевской Руси пришла Русь Московская. Новые политические реалии прежде всего, формирование централизованного государства и укрепление великокняжеской власти — оказывали непосредственное влияние на развитие политических идей Московского государства. Важнейшее место в русской политической мысли этого периода занимает полемика нестяжателей и иосифлян.

Нестяжатели («заволжские старцы») и иосифляне (стяжатели) — это названия двух направлений в русской церкви, которые в

конце XV — середине XVI вв. дискутировали между собой по вопросам о церковном имуществе, об отношениях церкви и светской власти, о сущности церкви как религиозного института, о взаимоотношениях власти и общества. Заметим, что большинство обозначенных проблем примерно в это же время поднимались и на Западе во время Реформации.

«Заволжские старцы» призывали церкви и монастыри отказаться от «стяжания» (имущества), прежде всего от владения землей с крестьянами, и превратиться в центры чисто духовной жизни. Отсюда и наиболее распространенное название этого течения — «нестяжатели». Духовным вождем нестяжательского направления являлся **Нил Сорский (1433–1508)**, наиболее известными учениками и последователями которого были *Вассиан Патрикеев (ок. 1470–1532)* и *игумен Артемий Троицкий (ок. 1500 — после 1571 г.)*. К нестяжателям был также близок знаменитый книжник и ученый монах *Максим Грек (1470– 1556)*.

«Заволжские старцы» учили, что монахи должны жить исключительно своим трудом, что их главное занятие — духовное самосовершенствование, стремление к моральной чистоте и беспрестанное размышление о возвышенном, а это, в свою очередь, является необходимым условием для непосредственного общения с Богом. Настоящая жизнь человека — это жизнь духа. Земное бытие бrenно и мимолетно. «Если кто славу, и честь, и богатство имел, не все ли они обратились в ничто? Как тень мимо прошли, и как дым исчезли?» — писал Нил Сорский в одном из своих посланий. Отсюда и полное неприятие богатства как некоего груза, который не дает людям освободиться от соблазнов этого мира. Сребролюбие привязывает человека к земному, мешает очистить помыслы для духовного «делания». Особенно это опасно для монаха: «Не только же золота, серебра и имущества подобает нам избегать, но и всех вещей сверх жизненной потребности... Это нас к душевной чистоте направляет», — проповедовал Нил в «Уставе о скитской жизни». В своем призыве к нестяжанию Нил Сорский выступал и против богатого церковного убранства: «...нам сосуды золотые и серебряные, даже и священные, не подобает иметь.»

Идея отказа от монастырской собственности, последовательно отстаиваемая Нилом Сорским и его учениками, вызвала резкое сопротивление другой части православного духовенства, в основном связанного с городскими общежительными монастырями, многие из которых обладали значительными богатствами. К таковым относился и Волоколамский монастырь, настоятель которого **Иосиф**

**Волоцкий (1439/40–1515)** возглавил движение «иосифлян», противостоявших «заволжским старцам».

В отличие от Нила Сорского, распространявшего принцип нестяжания и на каждого монаха в отдельности, и на монастырь в целом, Иосиф Волоцкий полагал, что свободными от обладания имуществом должны быть только сами монахи, а монастырю как организации не возбраняется иметь земли, села и деньги. Более того, имущество жизненно необходимо для того, чтобы приобретать церковное убранство и вести богослужение, а также оказывать помощь странникам, нищим и больным. «Церковное бо богатство — нищих богатство», — учил И. Волоцкий.

Но за спорами о церковном имуществе скрывалось на самом деле куда более глубокое расхождение — *здесь сталкивались между собой два понимания церкви как религиозного института*. Для иосифлян церковь — это важный социальный актор. Она не должна отрываться от внешнего мира, от проблем общества, от процессов, происходящих внутри него, напротив — ее важнейшей задачей является просветительская и благотворительная деятельность, а также борьба с еретиками. А влиятельным социальным институтом может быть только богатая и могущественная церковь, находящаяся в тесной связи со светскими властями.

Нестяжатели же отстаивали идею четкого разделения сферы духовной и светской, они были противниками огосударствления церкви в какой бы то ни было форме. Нестяжательское духовенство проповедовало уход от мира, а не активную работу в нем, считая, что функции церкви ограничиваются спасением души, а потому обладание имуществом только препятствует выполнению этой основной задачи. Иную позицию сторонники Нила Сорского занимали и в отношении еретиков — поскольку для нестяжателей религия была прежде всего глубоко личным актом внутреннего духовного «делания», им был свойствен призыв к определенной религиозной свободе и более мягкому отношению к еретикам. В частности, они считали, что еретиков не нужно пытаться и предавать смертной казни, действовать надо лишь убеждением и молитвой.

Еще одной стороной полемики нестяжателей и иосифлян стало их *учение о власти*. «Заволжские старцы» свое более созерцательное и сугубо личное понимание религии переносили и на сферу политического. Им был чужд этатизм иосифлян, они стремились оставить обществу и отдельному человеку определенную степень свободы в государстве. Нестяжательские воззрения предполагали

также существование в обществе определенных институтов, независимых от власти, в первую очередь это касалось церкви.

Политический идеал нестяжателей — это справедливый правитель, управляющий в тесном взаимодействии и согласии со своими подданными, и не случайно именно в среде нестяжателей появляется идея некоего общенародного совещания, которое должно было привлечь к управлению государством представителей общества. На практике эта идея воплотилась в 1549 г. в созыве первого Земского собора.

Наиболее ярко мысль о необходимости совместного управления государя и подданных была выражена в *«Беседе преподобных Сергия и Германа, Валаамских чудотворцев»*, анонимном политическом памфлете времен Ивана Грозного, где говорилось, что царю следует «безпрестанно всегда держати... при себе... вселенский совет... от всех градов своих и от уездов градов тех».

В «Валаамской беседе» утверждалось, что роль монашества в государстве следует свести к заботе о спасении души, молитве за себя и других православных, поэтому иноки должны быть «отставлены» «от всего суетного и мирского». Иметь земли с крестьянами для них «душевредно». Управление всеми землями — это задача царя, и он не может передать часть своих владений и подвластных ему людей под юрисдикцию церкви, в противном случае он теряет право именоваться «самодержцем», ибо «держит» свое государство уже не сам, а вместе с церковниками. Но при этом автор «Беседы» настаивает, что постоянное совещание правителя с советниками и выборными от общества не только не лишает его титула самодержца, но, более того, только так и можно правильно управлять государством, и лишь такое политическое устройство угодно Богу: «Не с иноки Господь повелел царем царство и грады и волости держати и власть имети, [а] с князи и з бояры и с прочими с миряны...»

Идея о необходимости участия представителей общества в решении государственных вопросов развивается в своеобразном приложении к «Беседе» — в так называемом «Ином сказании». Там автор предлагает модель управления страной, при которой царь осуществляет власть совместно с двумя постоянно действующими совещательными органами. Первый — это уже упоминавшийся «вселенский совет», включающий в себя выборных от различных территорий. Его главная цель — доводить до царя общественное мнение по самым разным государственным вопросам. Правителю следует каждый день расспрашивать выборных «про всякое дело мира сего».



Второй орган — это совет из «разумных мужей, мудрых и надежных приближенных... воевод и воинов». Он также должен не отступно находиться при государе — царю не следует «ни на один день» распускать его.

Если «вселенский совет» подразумевал, по-видимому, нечто вроде Земского собора, то совет «разумных мужей» — аналог Боярской думы или польско-литовского сейма, объединявшего представителей военного сословия. Задача этого аристократического «синклита» — давать государю различные советы («ведомо да будет царю самому про все всегда самодержавства его»), а также следить, чтобы не было злоупотреблений со стороны приближенных к царю вельмож, «приказных людей» и прочих (бороться со «всякия неправды»).

Таким образом, аристократия, военное сословие, а также «демос» в лице выборных от городов и уездов — это те силы, на которые необходимо опираться государю при управлении страной. В этом, по мнению «Валаамской беседы», состоит его истинная «царская мудрость».

Еще один нюанс, важный для понимания политических взглядов нестяжателей, состоит в том, что в своей концепции они ориентировались не только на интересы государства, но легитимировали и интересы общества; размышляли не только об обязанностях подданных по отношению к государю, но и о долге правителя перед народом. Так, «Валаамская беседа» прямо предписывает правителям заботиться о народе: «Подобает и царем из миру с пощадою собирати всякие доходы и дела делати милосердно, а не гневно.» Максим Грек, в свою очередь, учил, что царю следует радеть о подвластных ему людях, так как от этого зависит процветание и крепость его державы, царь на земле должен быть справедлив подобно Небесному Владыке. Также правитель обязан защищать «правду» в государстве, которую Максим Грек понимал как следование справедливым законам: «правда, сиречь прав суд».

*Что касается иосифлян, то их концепция власти проделала существенную эволюцию.* Первоначально политическая доктрина Волоцкого была такова: правитель выполняет божественное предназначение, оставаясь при этом простым человеком, допускающим, как и все люди на земле, ошибки. Царя надо почитать и слушаться, но так как цари властны лишь над телом, а не над душой, то им следует воздавать честь царскую, а не божественную, повиноваться им «телесно, а не душевно». Более того, надо слушаться и почитать

лишь царя благочестивого. Если же царь, будучи поставлен Богом над людьми, сам находится во власти «страстей и грехов», такой царь «не Божий слуга, но диавол» и ему можно не только не подчиняться, но и оказывать сопротивление, как это делали первые христиане в Римской империи.

Царь не должен забывать, что его власть имеет пределы, он не первое лицо в государстве, выше всего стоят христианские нормы и заповеди, а потому церкви нужно «поклониться паче», чем правителю. Иными словами, *в первом варианте своей политической доктрины Иосиф Волоцкий отстаивает приоритет церкви по отношению к власти государей.*

Эти положения игумен Волоколамского монастыря выдвигал в своем главном труде «Просветитель» в то время, когда Иван III занял позицию нестяжателей, собираясь провести секуляризацию церковного имущества. Но после церковного собора 1504 г., на котором великий князь все-таки выступил на стороне иосифлянского духовенства, отказавшись от идеи секуляризации земель и санкционировав жестокую расправу над «ересью жидовствующих», Иосиф Волоцкий не только смягчает свою позицию в отношении светской власти, но и переходит к прямо противоположным утверждениям.

*Теперь он вырабатывает теократическую концепцию самодержавной власти, выдержанную в абсолютистском духе.* В последнем, шестнадцатом «Слове» своего «Просветителя» И. Волоцкий уже обращается к правителям, говоря, что «царь естеством подобен всем людям, властью же подобен Богу Вышнему». В новом варианте политической доктрины иосифлян божественное происхождение верховной власти предполагает и ее божественные функции. Царская власть, подобно власти Бога, абсолютна, безгранична и распространяется на все сферы жизни общества, в том числе, и на религиозную. Поэтому именно царской власти следует передать такие функции, прежде находившиеся в ведении церкви, как заботу о спасении душ подданных, защиту истинной веры и борьбу с еретиками. А если в деле соблюдения чистоты веры главенствующая роль принадлежит светской власти, а не духовной, это неизбежно ставило церковь в подчиненное положение по отношению к московским государям.

В результате складывается иное понимание самого титула «самодержец» — если ранее он обозначал независимого, суверенного правителя, то теперь самодержавие стало трактоваться как власть сакральная, освященная Богом, почти даже равная Богу, а значит, находящаяся вне любых форм общественного контроля. Провозгла-

шение власти царя богоподобной делало ее по-настоящему абсолютной, священной для подданных. Отсюда иосифлянская идея, что непослушание правителю — не только преступление, но еще и грех.

Разумеется, не стоит думать, будто нестяжатели не разделяли тезис иосифлян о богоустановленности царской власти. Для средневекового человека мысль о том, что правитель — помазанник Божий, была естественной. Однако, признавая, что «нет власти не от Бога», нестяжатели в отличие от своих оппонентов не наделяли правителя неограниченными полномочиями и не считали, что ответственность царя перед Богом противоречит его ответственности перед людьми. В понимании нестяжателей правители, хотя и посажены на престол Богом, остаются обычными людьми, которым свойственны ошибки и заблуждения. Например, в «Валаамской беседе» земные владыки критикуются порой довольно жестко: «Властители наши... неистовством несытного сребролюбия разжигаемые, обидят, лихоимствуют, хитят имена и стяжания вдовиц и сирот, всякие вины замышляющие на неповинных...» Именно потому, что правитель способен впасть в грех или принять неверное решение, ему и следует править не единолично, а с советниками. Максим Грек к совещанию с подданными добавляет еще и необходимость церковного контроля за властью. Задача церкви состоит в том, чтобы направлять «царские скипетры на лучшее», не давать царю превратиться в «мучителя», не позволить ему отступить от божественных заповедей.

У иосифлян же цари не просто помазанники Божии, они сами стали почти богами. Некоторые из последователей Волоцкого доходят до мысли, что воздавать божественные почести нужно не только лично царю, но даже его изображениям. Так, *инок Зиновий Отенский* (умер ок. 1572 г.) писал: «...когда вносится в города царский образ, то не только простые земледельцы и ремесленники, но и воины, городские старейшины, честнейшие сановники, воеводы и синклиты встречают его с великой честью и поклоняются царскому образу, как самому царю.» Поэтому изменение политической концепции Иосифа Волоцкого логично рассматривать как своеобразный договор, заключенный между великим князем и иосифлянским духовенством — светская власть оставляла церкви ее привилегии, в первую очередь земельные владения, а церковь в обмен на это соглашалась подчиниться государству, признать, что «царство» выше «священства», и обосновать это идеологически. Против такого соблазна светская власть не смогла устоять, даже если ради этого ей и пришлось отказаться от притязаний на огромный земельный фонд.

### Лекция 3

## «Русские самодержцы изначально сами владеют своим государством, а не их бояре и вельможи»

(переписка Ивана Грозного и Андрея Курбского)

В контексте противостояния нестяжателей и иосифлян следует рассматривать и знаменитую переписку между **Иваном Грозным (1530—1584)** и **Андреем Курбским (1528—1583)**. Несмотря на то, — что Иван III в конце своего царствования занимает сторону иосифлян, стяжатели и нестяжатели борются между собой еще в течение полувека, и периодически «заволжским старцам» удается взять реванш. Они снова в фаворе после восшествия на престол Василия III, когда великий князь приближает к себе Вассиана Патрикеева и Максима Грека, а митрополитом становится нестяжатель Варлаам. Но с 1522 г., после того, как на митрополичью кафедру был поставлен ученик Иосифа Волоцкого Даниил, нестяжатели опять попадают в опалу. Ситуация в очередной раз кардинально меняется в первые годы царствования Грозного — во времена «Избранной рады»<sup>1</sup>, многие члены которой (Сильвестр, Алексей Адашев, Андрей Курбский) относились к лагерю нестяжателей. Однако вскоре Грозный идет на разрыв с «Избранной радой», устанавливая единоличное правление и развязывая опричный террор. Сохранившаяся переписка царя с А. Курбским показывает, что в основу идеологического обоснования опричнины легла иосифлянская политическая доктрина, с помощью которой Иван IV отстаивал свое право на неограниченное правление.

Вкратце история переписки такова: Андрей Курбский, который командовал русскими войсками во время Ливонской войны, в 1564 г. оставил армию и бежал в Польшу, где поступил на службу к польскому королю. Желая оправдаться в измене, Курбский пишет послание Грозному, обвиняя того в несправедливых гонениях и репрессиях против аристократии. Царь отвечает на это письмо. Так завязывается переписка, которая включает в себя три письма Курбского и два — Ивана IV.

Наиболее объемное — первое послание Грозного, где он формулирует свою концепцию власти. Для него единственно правильная,

---

<sup>1</sup> Так называлось своеобразное «коллективное правительство», состоявшее из нескольких близких к царю людей.

освященная Богом форма правления — это неограниченное самодержавие. Православное царство может управляться только единоличной властью: «А о безбожных народах что и говорить! Там ведь у них цари своими царствами не владеют, а как им укажут подданные, так и управляют. Русские же самодержцы изначала сами владеют своим государством, а не их бояре и вельможи.»

Свой разрыв с «Избранной радой» Грозный мотивирует именно тем, что ее члены осмелились посягнуть на царское самодержавие. Обращаясь к Курбскому, он пишет: «Причина и суть вашего злобесного умысла, что вы с попом [Сильвестром] решили, что я должен быть государем только на словах, а вы бы с попом — на деле.» Для Ивана IV противоестественным является не только попытка ограничить власть правителя, но и стремление духовенства в лице Сильвестра вмешиваться в дело управления страной. Он говорит, что невозможно найти пример, чтобы царство, руководимое «попами», не разорилось. «Не видишь разве, что власть священника и управителя с царской властью несовместима?.. Одно дело спасти свою душу, а другое дело — заботиться о телах и душах других людей!»

В ответ на обвинения Курбского в жестокости Грозный замечает, что царь поставлен Богом на казнь злым, а добрым на милость, а потому опричный террор совершается во благо государства: «Апостол сказал: «К одним будьте милостивы, отличая их, других же страхом спасайте, исторгая из огня.»» Под «огнем» подразумевалась, очевидно, «геенна огненная» — наказывая злодеев, вразумляя их, царь спасает их от адских мук. Так Грозный воспроизводит уже знакомую нам иосифлянскую идею о том, что царь ответственен не только за жизни подданных, но и за их души.

Важнейшая идея обоих посланий Грозного, также унаследованная им от иосифлян, состоит в том, что *сопротивление воле царя равнозначно сопротивлению Богу*. «Всякая душа да повинуется владыке, власть имеющему; нет власти, кроме как от Бога: тот, кто противится власти, противится Божьему повелению», — цитирует царь слова апостола Павла. Грозный понимает свое правление как земное наместничество Бога, ибо подданные вручены ему самим Всевышним. Отвечая на упреки Курбского в гордыне Грозный пишет: «Станем рассуждать, кто из нас горд: я ли, требующий повиновения от рабов, данных мне от Бога, или вы, отвергающие мое владычество, установленное Богом?» Тот, кто повинуется царю, повинуется Богу, а тот, кто не желает этого делать (причем не важ-

но, добрый правитель или злой) — губит свою душу. По убеждению Грозного, это «наихудший из грехов».

Итак, в теории царской власти, которую формулирует Грозный в переписке с бывшим фаворитом, *самодержавие постулируется как власть, во-первых, единодержавная, осуществляемая одним человеком, во-вторых, священная, божественное происхождение которой служит для обоснования ее полной независимости от общества.* Показательно, что в одном из своих посланий королю Швеции Юхану III Грозный сравнивает шведское политическое устройство с тем, как управляет крестьянский «староста в волости», имея в виду, что король правит вместе с советниками, духовенством и «всею Шведской землей». По мнению Грозного, «у великих государей таких обычаев не бывает».

Далее, с точки зрения Ивана Грозного, *истинное самодержавие — это всегда власть династийная, т.е. передающаяся в течение многих веков в рамках одной правящей династии.* Власть московских государей этому критерию вполне соответствует — царь указывает Андрею Курбскому на начало «истинного Российского самодержавства» еще от князя Владимира, так как это был первый русский правитель, принявший христианство, а значит, получивший санкцию на занятие престола от Бога. В своем письме Грозный прочерчивает династийную линию, по которой православное «самодержавство» от Владимира Святославича через владимирских и московских князей дошло и до него, «смирненного скипетродержателя Российского царства».

Таким образом, *Грозный обосновывает легитимность своей власти, во-первых, ее Божественным происхождением, во-вторых, законностью престолонаследия «от отцов и дедов».* Исходя из этого, царь проводит четкое различие между своим «православным христианским самодержавием» и «ненастоящей» монархией в других европейских странах. «Мы, смиренный Иоанн, царь и великий князь всея Руси по Божьему изволенью, а не по многоятежному человечеству хотению...» — такими словами начал Иван Грозный свое знаменитое послание к королю Стефану Баторию, намекая на избрание последнего польским сеймом.

Что касается Курбского, то он в письмах Грозному противопоставляет два периода — «Избранной рады» и единоличного правления царя. Симпатии князя, естественно, на стороне первого. «Вместо избранных и достойных мужей, которые не стыдятся говорили тебе всю правду, окружил ты себя сквернейшими прихлебателями и маньяками», — сетует Курбский. Причем он прямо указывает, что

столь гибельная для России перемена случилась под влиянием иосифлян: «Что поистине достойно царского сана, а именно справедливый суд и защита, то уже давно исчезло по молитвам и советам Вассиана Топоркова<sup>1</sup>, из среды лукавейших иосифлян, который тебе советовал, чтобы ты не держал при себе советников мудрее тебя.»

Интересно, что *Курбский, в духе нестяжательских воззрений, делает упор на обязанностях верховной власти перед обществом, выделяя две важнейшие из них — справедливый суд и защиту подданных.* Причину утраты этих функций Курбский видит в том, что царская власть осуществляется без содействия советников. Причем князь понимал под советниками не отдельных людей, собирающихся время от времени у царя для обсуждения каких-то вопросов, но постоянно действующий орган при правителе, по образцу «Избранной рады». Как и Грозный, Курбский подкрепляет свои аргументы ссылками на Священное Писание, приводя слова царя Соломона: «Царь хорошиими советниками крепок, как город крепкими башнями.»

Отметим, что в «Истории о великом князе Московском» Курбский к необходимости царского совета со своими приближенными добавляет и выборных депутатов от народа, формулируя свой политический идеал близко к сословно-представительной монархии — он пишет, что царь «должен искать доброго и полезного совета не только у советников, но и у всенародных человек».

В переписке с царем Курбский решительно отвергает абсолютистскую модель властвования Грозного, при которой существует суверен, наделенный неограниченными полномочиями, и бесправная масса подданных. Вспоминая слова Грозного о том, что он волен своих холопов казнить и миловать, князь замечает, что истинно христианские государи «под собой имеют в послушенстве великих княжат и других чиновников святых и свободных, а не холопей».

Понимая верховную власть как данную свыше, князь вместе с тем отмечает, что в настоящий момент носители власти в России не исполняют в действительности предназначенного им Богом. Вместо того, чтобы справедливо управлять страной, вершить праведный суд, они творят произвол и беззаконие. Поэтому нынешняя власть лишена Божественного благословения.

Оппонентам не удалось убедить друг друга. Последнее письмо Курбского осталось без ответа, сам князь до конца своей жизни на-

---

<sup>1</sup> Вассиан Топорков — племянник Иосифа Волоцкого, один из видных представителей иосифлянского духовенства.

ходил в Литве, так и не вернувшись на родину, где в ходе опричнины окончательно восторжествовал абсолютизм в иосифлянском духе. Учение нестяжателей в это же время было объявлено ересью.

**Лекция 4**  
**«Яко два Рима падоша,  
а третий стоит, а четвертому не быти»**  
**(концепция «Москва — Третий Рим»)**

Иосифлянское духовенство имело самое непосредственное отношение и к разработке идеологии «Москва — Третий Рим» в первой трети XVI в. Было бы ошибкой думать, будто эта доктрина целиком и полностью есть создание русских книжников. Истоки концепции «Москва — Третий Рим» уходят в глубь Средневековья, проистекая из идеи «вечной империи», «богоизбранного царства», существование которого окончится лишь с завершением земной истории.

Представление о необходимости вселенской империи, оплоте истинной веры, бытовало в христианском мире на протяжении Средних веков. В разных вариантах его можно было встретить в Западной Европе, в Византии, и в некоторых славянских государствах<sup>1</sup>. Оно основывалось на смеси ряда ветхозаветных и евангельских идей. Среди них важнейшим является предсказание ветхозаветного пророка Даниила о царстве, которое будет существовать вплоть до второго пришествия Мессии: «Во дни тех царств, Бог небесный воздвигнет царство, которое вовеки не разрушится, и царство это будет передано другому народу. Оно сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно» (Дан. 2:44).

Уже в раннехристианскую эпоху описанное Даниилом царство отождествили с Римом. На то были свои причины. Во-первых, представление о Риме как «вечном городе» имело достаточно долгую традицию — могущество Римской империи, ее блистательные военные походы, мощь и несокрушимость Римского государства породили у современников уверенность в неизбежности существующей Pax Romana. Во-вторых, с Римской империей были связаны важнейшие события христианской истории: там родился Иисус, там он жил и проповедовал, там он был распят и воскрес, придав Римскому государству особое значение в мировой истории. А ког-

---

<sup>1</sup> Достаточно вспомнить Священную Римскую империю, основанную франкским королем Оттоном I в 962 г.



да при Константине Великом Римская империя приняла христианство, это позволило с полной уверенностью сказать, что Рим и есть то самое вечное царство, которое удерживает мир от прихода Антихриста, в соответствии со словами апостола Павла: «Тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь» (2 Фесс.2:7).

Таковы исторические корни концепции «Москва — Третий Рим». Но что дало основание русским книжникам, знакомым с теорией «богоизбранного царства», сформулировать имперскую доктрину применительно к России, объявить Москву наследницей Рима?

Появление этой доктрины в начале XVI в. далеко не случайно — оно было следствием ряда событий, произошедших как внутри Московского государства, так и за его пределами. Важнейшим международным событием стал, безусловно, захват турками Константинополя в 1453 г. Падение Царьграда, который считался главным городом восточно-христианского мира, и исчезновение империи, из которой учение Христа распространилось на большинство славянских народов, произвело глубочайшее впечатление на современников, ему придавался особый мистический смысл. На Руси многие связывали произошедшее с Флорентийской унией 1439 г., по которой константинопольский патриарх признал главенство римского папы и догмат «*filioque*»<sup>1</sup>. Крушение Византийской империи рассматривалось как Божье наказание за отступление от православия и предательство истинной веры. Как известно, русская церковь не приняла Флорентийскую унию, и подписавший акт об унии русский митрополит Исидор был вскоре низложен, после чего митрополиты в России стали выбираться на церковных соборах независимо от Византии.

Итак, с одной стороны, с падением Византии рушилась привычная картина мира, традиционно включавшая в себя христианскую империю. С другой, примерно в это же время Россия окончательно освобождается от татаро-монгольского ига (1480 г.), после чего Иван III становится суверенным правителем Русского государства;

---

<sup>1</sup> Расхождение между Символом веры в католической и православной церкви состоит в том, что в восточно-христианской традиции Святой Дух исходит лишь от Бога-Отца, тогда как католичество настаивает на исхождении Святого Духа и от Бога-Сына. Отсюда добавление в католический Символ Веры так называемое *filioque* (в переводе с лат. «и от Сына»). В православном варианте эта часть Символа веры выглядит так: «верую в Духа Святого, от Отца исходящего», в католическом — «от Отца и Сына исходящего».

он же собирает под свою руку большинство русских земель, ранее сохранявших самостоятельность. В результате к началу XVI в. на месте конгломерата разрозненных княжеств складывается мощное централизованное государство со столицей в Москве. Что важно, после падения Византии это было последнее независимое православное государство в мире.

Не удивительно, что все эти события, случившиеся на достаточно коротком историческом отрезке — около полувека — привели в итоге к идее о том, что именно Москва должна вместо Константинополя взять на себя роль защитницы православия в мире, заменить собой захваченный турками Царьград.

В целом же логика концепции «Москва — Третий Рим» такова. Первый Рим не смог выполнить свою роль «удерживающего», предсказанную пророком Даниилом и апостолом Павлом, так как римская церковь вскоре отклонилась от истины, впала в «аполинариеву ересь» (так на Руси называли «flioque») и отделилась от восточных патриархов. После этого «удерживающей» силой в мире стал православный Второй Рим, Константинополь. Основанный императором Константином, бывший центром Восточной Римской империи, он считал себя преемником «ветхого» Рима (официальное название Византии — «империя ромеев»), и это преемство было подтверждено на II Вселенском соборе 381 г., в одном из канонов которого Константинополь был провозглашен «Новым Римом».

Но и Второй Рим оказался не на высоте стоящих перед ним задач: в 1439 г. он заключил унию с падшим Первым Римом, признал верховенство папы и католические догматы. Как следствие, греки были вскоре наказаны Богом — турки захватили Константинополь и покорили Византийскую империю. После этого единственным православным государством осталась Россия, и именно к ней перешла функция защиты истинной веры на земле.

Сегодня известны несколько текстов, в которых была сформулирована доктрина «Москва — Третий Рим», но самым знаменитым и одновременно наиболее лаконичным ее выражением стала фраза из послания старца псковского Елеазарова монастыря **Филофея (ок. 1465—1542)**, адресованного московскому князю Василию III: «...яко два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти.»

Говоря, что два Рима пали, третий стоит, а четвертому не бывать, Филофей выражал тем самым не свою уверенность в несокрушимости Московского государства, но мысль о том, что в случае его

падения другого наследника «Ромейского царства» на земле уже не останется — коль скоро в мире нет других православных государств, России просто некому передавать свою эстафету «богоизбранного царства». Не будет православной России — наступит конец истории, ведь без христианской империи и истинной церкви мир не может существовать. Священная Римская империя с ее католичеством, разумеется, не могла в глазах Филофея претендовать на роль «удерживающего».

*Так концепция «Москва — Третий Рим» наделяла русский народ определенной вселенской миссией, подчеркивала его богоизбранность, в том смысле, что русские несут ответственность за судьбу православия, и тем самым — за судьбу всего мира. Теперь Россия становилась всемирной христианской империей, оберегаемой самим Господом, и погибнуть она могла только в том случае, если отступит от своей православной веры, как это сделали два предыдущих Рима.*

Теория «Москва — Третий Рим» имела большое значение для русской политической мысли. Ее элементы можно найти во многих сочинениях допетровской эпохи, например, в известной новгородской «Повести о белом клобуке» (конец XVI — начало XVII вв.), в которой развивается идея божественного перенесения роли Византии на Москву.

Согласно «Повести», первый христианский император Константин подарил белый клобук (головной убор священников) римскому папе Селивестру. Но после того как римская церковь впала в ересь, папа, по приказу явившегося ему во сне ангела, отослал клобук константинопольскому патриарху Филофею, который, в свою очередь, тоже по ангельскому внушению, отправил его в Великий Новгород к архиепископу Василию, «там обо ныне воистину славима есть Христова вера». Так в аллегорической форме проводилась мысль о том, что после падения «ветхого» Рима и «нового» Рима — Константинополя — Россия стала оплотом православия и всего христианства.

*Использовалась идеологема «Москва — Третий Рим» и для обоснования царского титула.* Как известно, первым русским правителем, который был официально венчан на царство в 1547 г., стал Иван IV. Титул царя в понимании того времени был равнозначен императорскому, и его принятие существенно увеличивало международный авторитет Московского государства, но право на обладание царским достоинством нужно было убедительно обосновать. Для этой цели был написан ряд произведений, созданных под влиянием концепции «Москва — Третий Рим».

Среди них стоит упомянуть «Сказание о князьях владимирских» (первая половина XVI в.), выводящее генеалогию московских князей от римского императора Августа. Согласно «Сказанию» Август передал своему «родичу» Прусу в управление славянские земли. Из Прусской земли якобы и происходит первый русский князь Рюрик, один из потомков «Августа-царя». Позднее византийский император Константин Мономах, напуганный походом князя Владимира Всеволодовича на Фракию, отправил к нему послов с дарами, среди которых был царский венец, и назвал князя «боговенчанным царем». После этого Владимир Всеволодович стал называться Владимиром Мономахом, а все владимирские князья — венчаться на царство венцом византийских императоров. От них эта регалия перешла затем к московским правителям.

Таким образом, в «Сказании» утверждалась, во-первых, исконность царского титула в России, во-вторых, в очередной раз обосновывалось представление о Руси как преемнице Византии (в данном случае преемство выражено в символической форме передачи царских регалий); наконец, содержались указания на древние исторические корни самой русской государственности, идущие еще от римских императоров.

Однако образ Москвы как Третьего Рима стал не просто достоянием русских книжников и интеллектуалов, он сыграл значительную роль в отечественной истории. *Эта концепция применялась для идеологического обоснования автокефалии русской церкви*, а позднее — для введения института патриаршества; также она способствовала сакрализации власти московских правителей, поскольку представление о русском государе как единственном защитнике христианской веры естественным образом поднимало его над всеми прочими земными правителями и возвышало в глазах собственных подданных. Уже Филофей обращается к Василию III со словами «един ты во всей поднебесной христианам святейший и благочестивый... царь», он же называет его «брододержателем святых Божиих церквей», т.е. главой не только светской, но и духовной власти — вполне в духе иосифлянских церковников.

Помимо этого идеологема «Москва — Третий Рим» стала русской имперской идеологией и использовалась правителями России для укрепления своих внешнеполитических позиций вплоть до революции 1917 г. — ведь еще вступление России в Первую мировую войну официально объяснялось желанием защитить православную Сербию и «водрузить крест над Святой Софией» в Константинополе.

## Тема вторая

# Русская политическая мысль XVIII – начала XIX вв.

Главным событием, определившим развитие русской культуры в XVIII–XIX вв., бесспорно, являются петровские реформы, которые стали настоящей революцией в духовной сфере. Культурный изоляционизм Московской Руси и крайне осторожное отношение к Западу сменяются ориентацией на Европу, желанием не только заимствовать западные технологии, но и учиться у европейцев наукам и искусствам, перенимать достижения европейского образования. Европа начинает восприниматься русской элитой как большая школа, кладезь знаний, который необходимо освоить для вхождения в семью цивилизованных народов.

Как следствие, русские интеллектуалы достаточно близко знакомятся с европейской философией, перенимают и усваивают важнейшие ее понятия и концепции. А поскольку XVIII столетие на Западе стало веком Просвещения, не удивительно, что и в России возникает свое, русское Просвещение.

Отечественные просветители разделяют общий пафос этой философии с ее безграничной верой в разум и прогресс, в силу образования и науки, призванной изменить к лучшему жизнь рода человеческого; оперируют европейскими политическими теориями естественного права и общественного договора. Многих представителей Просвещения в России отличает свойственная тому времени широта познаний в самых разных сферах — в истории, географии, физике, биологии, философии и т.д.

Вместе с тем, политико-философские идеи русского Просвещения носили значительно более консервативный характер, чем в Европе, и рецепция естественно-правовых доктрин Г. Гроция, Т. Гоббса, Дж. Локка и других западных философов не помешала русским мыслителям XVIII в. выступать за укрепление сословного характера российского общества и сохранение крепостного права, быть сторонниками крайнего абсолютизма и деспотических мето-

дов управления, практикуемых Петром I. Причины этого парадокса состояли в следующем.

Во-первых, в XVIII в. представители культуры Просвещения в России концентрировались преимущественно вокруг царского двора. Многие просветители — Василий Татищев, Антиох Кантемир, Михаил Щербатов — в разное время занимали важные государственные посты, а Феофан Прокопович и вовсе был ближайшим сподвижником Петра I. Все они являлись горячими сторонниками петровских преобразований, проводившихся в форме «революции сверху», отсюда патернализм, культ государства и сильной власти и их политических воззрениях.

Во-вторых, носителем философии Просвещения в России стало исключительно дворянское сословие, как наиболее культурная и образованная часть имперского общества. Как известно, российский XVIII в. — это время тесного союза дворянства и трона, «золотой век» первого сословия, последовательно наделявшегося самодержавием все большими экономическими и социальными преференциями. Логично, что в такой ситуации интеллектуалы из дворянской среды стояли на защите самодержавия как гаранта своих привилегий и оплота крепостнического режима, что и проявилось в идеологическом обосновании разумности и законности неограниченной верховной власти и сословного строя.

В то же время в XVIII в. в России, опять же под влиянием европейских политических концепций, возникают различные конституционные проекты, планы реформирования страны по образцу западных государств (эти идеи нашли отражение, например, в творчестве М.М. Щербатова), а на исходе столетия дворянин А.Н. Радищев в «Путешествии из Петербурга в Москву» впервые сформулирует революционные идеи.

Интересно, что вплоть до второй половины XIX в. именно дворянская среда станет главным и фактически единственным генератором революционной идеологии в России, и это вполне объяснимо. Дело в том, что в русских реалиях того времени просто не было других социальных групп, которые могли бы взять на себя функцию борьбы с самодержавием и крепостничеством. Скажем, «третье сословие», являвшееся в Европе двигателем социальных изменений, не было таковым в России, так как в условиях отсутствия в стране свободного труда русские купцы и промышленники оказались самым тесным образом связаны с крепостничеством. Поэтому отечественные протобуржуазные слои нуждались в сохране-

нии существующих порядков и не рассматривали феодально-абсолютистский строй в качестве тормоза для экономического развития страны. При этом, в отличие от дворянства, протобуржуазная среда долгое время была намного менее образованна и европеизирована.

Данная ситуация делала положение дворянства в Российской империи несколько двусмысленным. С одной стороны, именно первое сословие было главной опорой режима, оно было заинтересовано в сохранении статус-кво в социально-политической и экономической жизни, поскольку владение крепостными крестьянами было основой дворянского благосостояния. С другой стороны, по мере европеизации и усвоения на Западе эмансипаторских идей, в том числе идей Просвещения, образованные дворянские круги все меньше устраивали архаичные порядки самодержавной России, что ставило дворянство в оппозицию существующему строю.

Наконец, в начале XIX в. в России возникает консервативная идеология, ставшая реакцией на Великую Французскую революцию. События во Франции поколебали однозначную ориентацию русского образованного класса на Европу. Теперь отечественные консерваторы начинают воспринимать Запад как место, откуда исходит «революционная зараза», грозящая их родине. Поэтому в пику европейскому пути развития они пытаются обосновать самобытность русского исторического пути, выступают за приверженность традициям и ориентацию на исконные национальные ценности и институты.

## Лекция 5

### Ключевые фигуры русского Просвещения: Ф. Прокопович, В.Н. Татищев, М.М. Щербатов

Одним из первых русских просветителей был **Феофан Прокопович (1681–1736)**. Священнослужитель, причем дошедший до высокого архиерейского сана, он получил при этом блестящее светское образование, прекрасно разбирался в философии, владел древними языками. Современники считали Прокоповича одним из самых просвещенных людей в России.

Главное политико-философское произведение Прокоповича называется *«Правда воли монаршей, во определении наследника державы своей»*. Оно было написано в обоснование указа Петра I от 1722 г.,

определившего право императора самому назначать наследника престола, в то время как раньше императорская власть передавалась строго по мужской линии от старшего к младшему.

Для доказательства разумности петровского указа Прокопович использует традиционную для того времени классификацию форм правления на демократию («народодержавство»), аристократию и монархию. Сравнивая их между собой, лучшим политическим устройством он признает последнюю, но выделяет при этом два вида монархий — наследственную и избирательную. Предпочтение Прокоповича на стороне наследственной монархии, в которой, правда, он находит один существенный изъян — есть вероятность, что наследник царской власти окажется недостойным занимать отцовский престол. Этот недостаток может быть устранен только правящим монархом, который своим завещанием назначит другого, более способного наследника. И в этом нет ничего противозаконного — если любой отец имеет право лишить нерадивого сына его доли наследства, так почему «Государь родитель» не может поступить также?

Но «Правда воли монаршей» интересна в первую очередь, как концептуальная работа, в которой Прокопович предлагает совершенно иное обоснование института государства, не свойственное прежде русской мысли.

Новизна Прокоповича как мыслителя состояла в том, что он *отказался от средневекового понимания цели государства, решив эту проблему не в религиозном, а в светском, рациональном ключе*. Государство создается не для приведения подданных в Царствие Небесное, не для заботы о спасении души (вспомним концепцию иосифлян — царь ответственен за души подданных), но для достижения общего блага. При заключении общественного договора, пишет Прокопович, подданные обращаются к монарху с просьбой править «к общей нашей пользе». Тут же нельзя не заметить и еще одно новаторство Прокоповича — *он впервые в России вводит в оборот понятия «общественного договора», «общего блага», а также «естественного состояния» и «народной воли», но в эти заимствованные из Европы концепции он вносит весьма существенные изменения*.

Так, хотя государство и создается ради общего блага, но *определяет, в чем именно состоит это благо, у Прокоповича не народ, заключивший общественный договор, а только сам монарх* — государь «должен о... пользе общей пещися, но в делах попечения своего не народу, но единому Богу стоит или падает и того единого суду подлежит». Далее Прокопович подчеркивает, что, *заключая общественный договор о*



*создании государства, народ отказывается от всех своих прав и свобод ради мира и порядка, наделяя правителя неограниченной властью.* Воля народа проявила себя только в процессе избрания суверена, в дальнейшем же она навсегда передается монарху: «...мы же, единожды воли нашей совлекшемся [освободившись от нее], никогда же одной впредь... употреблять не будем», — так понимает Прокопович обязательства, данные народом государю при выходе из естественного состояния.

Как видим, такой общественный договор сильно отличается, например, от локковского варианта, предполагавшего делегирование народом суверену только части своих полномочий в обмен на защиту свободы и собственности. Разумеется, в политической доктрине Прокоповича ни о каком праве народа на сопротивление несправедливому правителю речь не идет, полномочия суверена неограниченны и абсолютны; верховная власть и называется так, потому что стоит выше всего, даже выше закона: «...законами не связуема и суду человеческому отнюдь неподлежащая есть самодержавная власть.»

Правитель имеет право регулировать все стороны жизни и быта подданных, в том числе «всякие обряды гражданские, и церковные, перемены обычаев, употребление платья, домов строения, чины и церемонии в пиروваниях, свадьбах, погребениях, и прочая, и прочая, и прочая». Подданные же не могут «судити дела Государя своего» и обязаны «без прекословия и роптания, вся от Самодержца повелеваемая творити». Причем Прокопович специально оговаривает, что требование непрекословного подчинения монарху распространяется и на духовенство, которое лишь один из «чинов» в государстве наряду с военными, чиновниками, врачами и т.д.: «...священство бо... иный чин есть в народе, а не иное государство»<sup>1</sup>.

Но для более убедительного обоснования абсолютизма Прокопович решает дополнить свою вольную интерпретацию европейских социальных теорий ссылкой на божественное происхождение власти: *да, власть создается по естественному закону, но этот закон дан человеку Богом*, и при учреждении государства воля Божья действовала совместно с волей народной. Народная воля у Прокоповича как бы направляется Провидением — «Божиим мановением движима действует», — а раз так, то *противиться власти — все равно, что проти-*

---

<sup>1</sup> Напомним, что именно Ф. Прокопович занимался подготовкой и проведением церковной реформы, которая отменила патриаршество и тем самым окончательно подчинила духовную власть в России светским правителям.

*виться Богу.* «Несть бо власть, аще не от Бога», напоминает Прокопович слова из Священного Писания. Первые христиане повиновались языческим властям в Риме, позже повиновались в Африке язычникам-вандалам, тем более следует быть покорным православным государям.

Иными словами, там, где это удобно для аргументации его позиции, Прокопович приводит вполне рациональные доводы, рассуждает об общественном договоре, народном благе и проч., а там, где необходимо — переходит в область теологии. Такое *выборочное заимствование европейских естественно-правовых концепций, как ни парадоксально, оказалось весьма удобным для идеологического обоснования деспотизма.* Ведь если цели государства уже не религиозные, а чисто светские, земные (блага подданных), это полностью освобождает верховную власть от религиозного контроля. В средневековом обществе власть монарха зачастую не была ограничена никакими формальными институтами, но она оставалась легитимной лишь до тех пор, пока соответствовала нравственным христианским нормам (вспомним идеи Максима Грека или первоначальный вариант политической концепции И. Волоцкого). Теперь же этого соответствия не требовалось.

С другой стороны, абсолютистская интерпретация общественного договора, предложенная Прокоповичем, при которой подданные не имеют никакой возможности влиять на верховную власть, сомневаться в ее легитимности и тем более каким-то образом противостоять ей, не позволяла возникнуть и развиваться гражданским формам контроля за властью, которые сформировались в Европе в Новое время как раз под влиянием теории естественного права и общественного договора.

Феофан Прокопович оказал сильное влияние на другого представителя русского Просвещения, **Василия Никитича Татищева (1686–1750).**

Главный философский труд Татищева, где он изложил свои взгляды на самые разные вопросы — это *«Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах».* Как следует из названия, произведение написано в форме диалога, в котором один из собеседников стремится доказать другому высокую значимость науки и образования для отдельного человека и общества в целом.

Татищев считает просвещение одной из важнейших ценностей, через которую открывается «большой свет истинного разума». Он убежден, что появление письменности и начало «тиснения книг» (книгопечатания) стоит по своему влиянию на процесс воспитания и развития человечества в одном ряду с таким событием, как пришествие Христа

и распространение христианского учения. Надо сказать, что для того времени это был довольно смелый вывод.

В «Разговоре» Татищев борется с различными стереотипами и предубеждениями против науки и просвещения, многие из которых сегодня выглядят наивными, но, очевидно, казались вполне резонными современникам мыслителя. Среди них убежденность в том, что если Бог, согласно библейскому преданию о Вавилонской башне, специально разделил языки разных народов, то и учить иностранные языки «не потребно». Или аргумент о том, что распространение просвещения среди народа может привести к бунтам, ибо «чем народ проще, тем покорнее».

Развенчивая эти предрассудки, Татищев видит в развитии просвещения задачу государственной важности, в качестве примера ссылается на Европу, «где науки процветают», и призывает своих сограждан не бояться посылать детей на учебу за границу, ратует за открытие в России новых школ и училищ, а также за изучение самых разных наук (грамматики, риторики, экономии, медицины, логики, богословия, физики и т.д.).

Интересно, что в «Разговоре» Татищев, в духе философии Просвещения, выступает за веротерпимость, говоря, что умному человеку нет никакого дела до религиозной принадлежности другого, «ибо [он] не смотрит на веру, но смотрит... на его поступки и нрав».

Значительное место в произведении занимает обсуждение социально-политических проблем. Здесь *Татищев, вслед за Прокоповичем, выступает как сторонник теории естественного права*, в его трудах можно найти ссылки на Г. Гроция, С. Пуфендорфа, Т. Гоббса, Х. Вольфа. Татищев доказывает, что свобода — основа естественных прав человека: «человек по естеству есть вольный», но поскольку он живет в обществе, его свобода не может быть абсолютной. Существуют три вида ограничения свободы в социуме: по природе, по своей воле и по принуждению.

Пример ограничения свободы по природе — это власть родителей над детьми. Философ полагает, что «власть монаршеская» происходит именно из такого «отеческого» ограничения свободы. Татищев, придерживаясь традиционного для русского Просвещения патернализма, верит в благотельность сильной власти и неоднократно сравнивает власть правителя с властью отца над детьми или хозяина дома над челядью. Монарх обязан заботиться о «пользе и покое» подданных, а подданные в ответ должны быть «верными и покорными» ему, как хорошие дети.

Что касается ограничения свободы по своей воле, то это те ограничения, которые жиддутся на договоре, например, наем слуги на работу к господину. Аналог этого в политической сфере — республика, основанная на взаимном соглашении граждан. Третий же вид лишения воли — по принуждению — это рабство, его Татищев считал противоречащим естественному праву.

Встречается у Татищева и *понятие естественного закона*, который «нам при сотворении Адама в сердцах наших вкоренен» и который мы познаем с помощью разума. По Татищеву главный принцип естественного закона, общий для всех людей — это любовь к себе, к ближнему и к Богу.

Однако камнем преткновения для естественно-правовой теории Татищева явилось крепостное право. Этой проблеме посвящен другой его труд, *«Рассуждение о ревизии поголовной и касающемся до оной»*. Там философ признает, что владение крестьянами не только «противо закона христианского», но еще и не согласуется с природой человека как существа свободного, с его естественным правом защищаться от насильственного порабощения. Но, осудив крепостное право в теории, Татищев не спешил делать из этого практические выводы о необходимости его отмены, «дабы, ища в том пользы, большего вреда не нанести».

В частности, Татищев опасается, что ликвидация крепостничества породит «распри, коварства и обиды» среди крестьян, а также между крестьянами и помещиками. Кроме того, вольность крестьянства «с нашею формою правления монаршего не согласуется, и вкоренившийся обычай неволи переменить небезопасно». Поэтому Татищев ограничивается предложениями о некотором смягчении крепостного права.

Возвращаясь к «Разговору двух приятелей о пользе наук и училищ», отметим также, что в нем Татищев касается вопроса о наилучших формах правления. Здесь он не выходит за рамки широко распространенной тогда аристотелевской триады «монархия — аристократия — демократия». Не слишком оригинален он и в выводах, которые делает из существования трех видов политического устройства: для небольших государств лучше всего «общенародно правиться», т.е. установить демократические формы правления, а для обширных стран, каковой является и Россия, нет лучше «самовластного государя».

Татищев был убежденным сторонником сильной монархической власти. По его мнению, периоды процветания и могущества России всегда совпадали с «единовластительством». Именно существование

сильной власти от Рюрика и до Мстислава Великого обеспечило расцвет Древней Руси, а ослабление власти киевских князей и переход к феодальным усобицам очень скоро стали причиной разорения государства, его «бессилия» и в итоге — завоевания Руси татарами. После того как Иван III подчинил себе удельных князей и «монархию восстановил», Европа вновь увидела мощное Русское государство, которое «прежнюю свою честь и безопасность приобрело». По этой же логике ослабление царской власти в Смутное время, появление выборных царей и вмешательство в государственные дела боярства привели к разорению государства и потере Россией многих земель. Таким образом, заключает Татищев в «Разговоре», «всяк благорассудный видеть может, колико самовластное правительство у нас всех прочих полезнее, а прочие опасны».

Идею сильной самодержавной власти Татищев развивал и в своей «Истории Российской». Василий Никитич по праву считается «отцом русской истории», написавшим первый систематический труд в данной области (хотя и не доведенный до конца).

Представителем младшего поколения русских просветителей был князь **Михаил Михайлович Щербатов (1733–1790)**, политические воззрения которого складывались под большим воздействием французского философа Шарля Луи Монтескьё. Вслед за ним Щербатов считает, что невозможно выделить какое-то одно наилучшее политическое устройство — почти все формы правления «имеют их полезности и пороки», и особенности управления тем или иным государством зависят от размеров страны, ее климата, традиций и т.д. (данная концепция получила позже название географического детерминизма).

Классификация Щербатова насчитывает четыре формы правления: монархию, аристократию, демократию и самовластие (деспотию). Деспотия — единственная форма правления, вообще не имеющая достоинств. Мысль о принципиальном различии монархии и деспотии Щербатов, по-видимому, также заимствует у Монтескьё, объясняя в работе «*Разные рассуждения о правлении*», что в монархии, во-первых, государь правит для народа, является для него отцом, защитником и справедливым судьей; во-вторых, монарх всегда окружает себя мудрыми и достойными советниками, которые помогают ему управлять страной и сдерживают его от вещей, «предосудительных государству». При самовластии же народ существует для государя, который никогда не печется о пользе подданных, но управляет исключительно силой своей прихоти. В такой стране господствуют лесть, произвол, «сребролюбие» и прочие пороки. Щербатов даже не уверен,

можно ли называть деспотизм разновидностью формы правления, «понеже сие есть мучительство, в котором нет иных законов и иных правил, окромя безумных своенравий деспота».

Наибольшие симпатии вызывало у Щербатова английское политическое устройство, где и сама верховная власть в лице короля подчиняется закону. Философ полагал, что российская монархия также должна опираться на «основательные законы», т.е. на конституцию. Как и Монтескьё, он выступает за создание системы разделения властей, так как разумного управления страной будет невозможно добиться до тех пор, «пока власть законодательная и исполнительная в одной особе пребудет».

*Свой политический идеал применительно к российской действительности Щербатов описал в незаконченной утопии «Путешествие в землю Офирскую господина С... шведского дворянина».* В книге изображена некая неизвестная земля, «лежащая близ полюса антарктического». В нее путешественников, плывущих из Индии в Европу, заносит внезапно разыгравшийся шторм возле мыса Доброй Надежды. Исследователи единодушны в том, что под именем Офирии Щербатов представил свой проект идеальной России будущего. Об этом говорят весьма прозрачные намеки, которые делает сам автор — скажем, трудно не увидеть в столице Офирии городе Перегабе, стоящем на реке Невии, российский Петербург с его Невой. Подобных топонимических аналогий в тексте довольно много.

Власть императора в Офирской земле имеет существенные ограничения. Монарх возглавляет лишь исполнительную власть и руководит управлением страной в тех пределах, которые отмерил ему закон — «царь должен сам первый законам страны своей повиноваться». Главная задача монарха — заботиться о благе подданных, и надпись на стене императорского дворца в Перегабе гласит, что «не народ для царей, но цари для народа, ибо прежде, нежели были цари, был народ». В случае нарушения монархом закона предусмотрены тяжкие последствия, вплоть до заключения его в темницу.

При офирском императоре существует несколько органов власти. Во-первых, это аристократический совет, куда входят представители высшего дворянства. Без согласия совета император не имеет права принимать решения по ключевым вопросам государственного управления, например, не может начать войну. Именно в руках аристократии и сосредоточена наибольшая власть в Офирии.

Далее существует так называемое «Вышнее правительство», куда помимо депутатов от дворянства входят выборные и от других сво-

бодных категорий населения — купечества и мещанства. Это орган, сочетающий в себе функции правительства и суда (возможно, близкий аналог екатерининского Сената). Еще один выборный институт называется «законодательная комиссия», в ее полномочия входит подготовка законопроектов.

Наконец, каждые три года в Офирской земле собираются представители различных чинов из всех 15 губерний «для рассуждения о своих пользах и тяготах». В этом совещательном органе можно отыскать параллели с Уложенной комиссией Екатерины II, депутатом которой был сам Щербатов. Также существуют избираемые суды в уездах, провинциях и губерниях. В результате в Офирии «законы соделаны общим народным согласием и еще беспрестанным наблюдением и исправлением в лучшее состояние приходят».

Таким образом, монарх в утопии Щербатова представлен чем-то вроде высшего чиновника государства, он лишен неприкосновенности, особых почестей и торжественных одеяний. Императорский дворец даже не имеет военного караула, ибо охраняется «любовью народной».

Щербатов замечает, что по таким законам Офирское государство живет уже почти два тысячелетия — когда-то в древности они были установлены одним мудрым императором и с тех пор существуют с незначительными изменениями. В этом проявилась вера Щербатова в просвещенного монарха, который своей волей может создать разумное и совершенное правление на века.

В социально-политическом смысле утопия Щербатова несколько противоречива, как противоречиво и все его мировоззрение. С одной стороны, он рисует элементы демократического устройства в Офирии — действующие выборные институты, гласный суд, Щербатов пишет о том, что офирцы чтят «во-первых, добродетель, потом закон, а после царя и вельмож». С другой стороны, мыслитель воспекает жесткий сословный строй Офирской земли, при котором особые привилегии принадлежат дворянскому сословию, в стране сохраняется рабство. Рассказывая о том, что правительство стремится воспитать настоящих граждан из жителей Офирии и для этого вводит обязательное бесплатное образование, Щербатов тут же оговаривается, что школы там чисто сословные, отдельные для каждой социальной группы, которая имеет собственную программу обучения.

Подданных в Офирии в духе философии Просвещения учат «правам и законам их страны», для этого все государственные учреждения функционируют публично, и любой желающий может присутствовать при их работе; в то же время Офирская земля в описании Щербатова

предстает жестким полицейским государством, где каждому чину предписано, «какое носить платье, сколько иметь пространный дом... по сколькою блюд на столе, какие напитки». Существует «нравственный катехизис офирцев» — нечто вроде обязательного морального кодекса, который повелевает «избегать лишних разговоров», ежедневно совершать молитвы, посещать храмы в часы общественных богослужений и т.д.

Такая непоследовательность объясняется достаточно противоречивой политической концепцией самого Щербатова, сочетавшей в себе, подобно взглядам многих русских просветителей, эмансипаторские и консервативные убеждения. Например, Щербатов разделяет теорию естественного права, но делает это со значительными оговорками. Конечно, говорит философ, все люди от рождения равны между собой, ведь они произошли «от единого нашего праотца Адама» «и потому все суть братья». Но равенство это весьма условное, наряду с естественным равенством существует такое же естественное неравенство, установленное самой природой вследствие того, что люди различны по своей силе, способностям и дарованиям.

Благодаря таким качествам, как ум, доблесть, трудолюбие, некоторые люди еще в древности заслужили любовь и уважение окружающих, в результате они были «почтены» и избраны в начальники, а их дети стали получать лучшее воспитание и образование и, в конце концов, составили благородное сословие со своими особыми привилегиями в государстве. Так *из личного неравенства людей вырастает неравенство социальное, закрепленное в сословном строе.*

Представитель старого аристократического рода, Щербатов был убежден, что *дворянству принадлежит особая роль в государстве.* Именно аристократия, находящаяся ближе всего к трону, должна стать гарантией того, что монархия не вырождается в деспотизм, не превратится в неограниченную власть, основанную на произволе. К тому же дворянство в силу своего воспитания, передаваемых из поколения в поколения представлений о чести и достоинстве, благодаря постоянной готовности к служению государю и отечеству, является элитой общества, образцом для остального населения. На дворянство и следует опираться монарху в делах военных и гражданских, в управлении страной и отправлении правосудия.

Считая крайне важным именно потомственное дворянство, «аристократию крови», Щербатов яростно критиковал петровскую «Табель о рангах», с горечью писал о том, что сегодня в России монарх, обходя чинами и отличиями родовую знать, окружает себя «временщиками, пронырами, выскочками и льстецами» из «подлого состояния». При-



своение дворянского звания выходцам из других сословий, наделение их привилегиями, которые ранее считались чисто дворянскими (например, право владеть крестьянами) Щербатов считал недопустимым, ибо это подрывает основы сословного строя.

С не меньшим усердием Щербатов отстаивает необходимость сохранения крепостного права в России. Поскольку он признаёт, что рабство не согласуется с естественным правом, Щербатов всё-таки допускает саму возможность ликвидации крепостничества, но лишь в отдалённом будущем. Ведь прежде, чем даровать крестьянам свободу, их нужно подготовить к ее восприятию, следует заняться их просвещением, в том числе дать элементарные агрономические знания, ибо в нынешнем состоянии русского крестьянства отмена крепостного права не будет благом ни для страны, ни для самих земледельцев.

При отсутствии контроля со стороны помещиков крестьяне «предадутся лени», перестанут должным образом обрабатывать наделы, к тому же у русского народа дерзкий «сангвинический» характер, он склонен к буйству, что показало восстание Е. Пугачева, поэтому крестьян после освобождения будет намного труднее держать в узде, они станут слишком своевольны, все это, в свою очередь, приведет к упадку экономики всей страны. Кроме того, освобождение крестьян разорит дворянское сословие, «составляющее славу России и вызывающее восхищение Вселенной». Поэтому, заключает Щербатов, «что бы ни говорил естественный закон, оставим лучше крестьян в России в том состоянии, в каком они пребывают в течение нескольких столетий» (*«Записка по крестьянскому вопросу»*).

Пожалуй, наиболее известное произведение Щербатова — памфлет *«О повреждении нравов в России»*, который был впервые опубликован лишь спустя столетие после смерти автора. В нем Щербатов констатирует катастрофическое состояние нравственности в российском обществе: «...несть ни почтения от чад к родителям... несть ни родительской любви к их исчадию... несть искренней любви между супругами... несть дружбы... несть любви к отечеству.» Главную причину этого он видит в придворных нравах, сложившихся в России после петровских реформ. Порядки при дворе, по мнению мыслителя, оказывают негативное влияние на моральный климат всего русского общества.

Щербатов противопоставляет нравы русской элиты XVIII в. нравам более ранней эпохи, делая упор на простоте быта всего допетровского общества, когда даже государи жили в скромных покоях с таким же простым убранством, платьем, посудой и едой. Соответственно, бояре и прочие высшие сановники вели столь же простую, скромную и

тихую жизнь: «...не было разных для увеселения сочиненных книг, и тако скука и уединенная жизнь заставляла читать Божественное писание, и паче в вере утверждаться.»

Все изменилось после реформ Петра I, при котором среди нужных установлений появились и откровенно вредные, например, «ассамблеи», где женщины проводили время вместе с мужчинами, что вело к развитию чувственности, «сладострастия», разрушало семейные ценности. Желание нравиться противоположному полу порождало тягу к роскоши, к дорогой одежде, привычку гоняться за модой. Сам Петр подавал плохой нравственный пример, относясь без должного почтения к религии, а также разведясь со своей первой женой Евдокией Лопухиной. Этому примеру последовали затем многие его приближенные.

Еще одной серьезной ошибкой Петра стало ущемление прав родовитой аристократии, ибо вместо «честных мужей» из древнего боярства царь стал приближать к себе безродных выходцев из низших сословий: «...стали не роды почтенны, но чины и заслуги и выслуги.» Для того, чтобы продвинуться по службе, дворяне начали льстить, интриговать, выслуживаться.

При преемниках Петра указанные тенденции только усиливаются — русские правители «упражняются в пиршествах и роскоши», лести и сладострастии, на самый верх возведены временщики, вышедшие «из подлости» и думающие не о благе государства, а о собственной наживе: А. Меньшиков, Бирон, А. Разумовский, П. Шувалов и т.д. «Примеры таковы, — заключает Щербатов, — не могли не разлиться на весь народ, и повсюдова роскошь и сластолюбие умножились.» Интересно, что довольно жесткой характеристики от автора удостоивается и царствовавшая тогда Екатерина II.

Благодаря этому памфлету Щербатова иногда называют первым русским консерватором. Но вряд ли это верно. Все-таки Щербатов был человеком Просвещения, он верил в прогресс, в разум, в рациональную сторону человеческой природы, и его политический идеал, как мы выяснили, был отнюдь не в русской старине (хотя какие-то вещи в допетровской России его, безусловно, привлекали). Напротив, в своих произведениях Щербатов призывал к существенному реформированию политического строя в России, видя образец в английской конституционной монархии. Так что записку «О повреждении нравов в России» нужно рассматривать скорее как морализаторский трактат, обращенный к современникам, но не как призыв вернуться в Московскую Русь, тем более что сами реформы Петра I и фигуру этого самодержца Щербатов оценивал очень высоко.

**Лекция 6**  
**«Самодержавство**  
**есть наипротивнейшее**  
**человеческому естеству состояние»**

(А.Н. Радищев и возникновение революционной идеологии в России)

**Александр Николаевич Радищев (1749–1802)** вошел в историю русской политической мысли как автор одного произведения — вышедшего в 1790 г. «*Путешествия из Петербурга в Москву*». За публикацию этой книги Радищев по приказу Екатерины II был арестован и приговорен к смертной казни, замененной ссылкой в Сибирь с лишением всех чинов, наград и дворянского достоинства. Вернуться обратно писатель смог только после восшествия на престол Павла I.

Произведение, так сильно разгневавшее императрицу, построено на том, что автор едет из одной столицы в другую, описывая по ходу различные увиденные им ситуации из жизни русского общества, размышляя над политическими и философскими вопросами. Все это складывается в довольно мрачный портрет екатерининской эпохи.

Из текста «Путешествия» очевидно, что мировоззрение Радищева формировалось под сильным влиянием европейской политической философии, с которой он мог непосредственно познакомиться во время обучения в Лейпциге. Однако на книгах западных философов учился не только Радищев, что же выделяет его среди многих других русских мыслителей XVIII в.?

Во-первых, Радищев *первым высказался резко против крепостничества*, критикуя его не только с точки зрения естественно-правовой теории, как «зверский обычай поработать себе подобного», но и в смысле экономической несостоятельности (земля должна принадлежать тем, кто ее обрабатывает).

В отличие от Щербатова, распространявшего равенство людей только на догосударственное состояние, Радищев в этом вопросе более последователен: если все люди равны от природы, значит, они должны быть равны и в государстве, ибо право гражданское не может противоречить праву естественному. При создании государства люди отказались от абсолютной свободы, согласились обуздать страсти и желания для своего же блага — ради мира, безопасности и защиты законом. Но если, заключая общественный договор, все люди имели одинаковую степень свободы, если они уступили государству равную ее часть, почему тогда существует крепостное

право, при котором один человек превращен в раба другого? Какое «благо» имеют крепостные в своем нынешнем положении?

Радищев пишет, что не может считаться «блаженной» страна, в которой «две трети граждан лишены гражданского звания». Ведь главный критерий, по которому нужно судить о том или ином государстве, — это не покорение новых земель, не постройка «гордых» зданий в городах, а «спокойствие и мир» в сердцах его жителей. Это было еще одним прямым выпадом против екатерининского правления, которое, как известно, ознаменовалось крупными военными и внешнеполитическими успехами, блестящим украшением столицы империи — Петербурга, но одновременно стало и временем, когда крепостное право в России достигло своего апогея.

Итак, крепостничество есть прямое нарушение общественного договора. Отсюда Радищев делает радикальный вывод: крестьяне имеют полное право восстать против несправедливого положения вещей. Порядки, сложившиеся в России, просто не оставляют крестьянам другого выбора, ведь «крестьянин в законе мертв» — гражданские законы не могут его защитить, а раз так, то надо пользоваться «природным правом защищения», ибо, становясь гражданином, человек «не перестает быть человеком, коего первая обязанность... есть собственная сохранность, защита, благосостояние».

Вторая особенность политической концепции Радищева в том, что он, в отличие от других просветителей, не верит в «просвещенный абсолютизм». По мнению Радищева, монарх сам никогда не решится на реформы, полезные обществу, поэтому свободы следует ожидать не от милости царя, «но от самой тяжести порабощения» — тяготы и жестокости крепостного права необходимым образом ведут ситуацию к народному взрыву, бунту, который и освободит крестьянство. В этой связи Радищев напоминает помещикам о восстании Пугачева, участники которого «не щадили ни пола, ни возраста».

Автор «Путешествия» прямо высказывается против самодержавия, указав, что оно «есть наипротивнейшее человеческому естеству состояние». Причем в отличие от Шербатова, предлагавшего перейти от самодержавия к конституционному строю путем реформ, Радищев стал первым сторонником революции в русской политической мысли. Упор на революционные методы борьбы можно считать третьей важной особенностью его политической концепции.

Теме народной революции посвящена самая радикальная часть «Путешествия из Петербурга в Москву» — ода «Вольность». В ней Радищев воспевае Вильгельма Телля, Брута и Кромвеля как сим-

волы борьбы с тиранией. Последнему прямо ставится в заслугу то, что он короля «Карла на суде казнил». По сюжету оды народное восстание также кончается судом над монархом и его казнью. Главная вина правителя состоит в нарушении общественного договора — перед тем как возвести самодержца на плаху, народ обращается к нему со словами: «Но ты, забыв мне клятву данну, / Забыв, что я избрал тебя; / Себе в утеху быть венчанну / Возмнил, что ты господь, не я.»

Хотя нельзя сказать, что отношение Радищева к революции было однозначным — если в оде «Вольность» он буквально упивается революционной стихией, предвкушает расправу над монархом, то в главе «Хотилов» он скорее стремится предостеречь помещиков от такой развязки, напоминая, что порабощенные крестьяне «ждут случая и часа» для восстания, и когда этот час пробьет, «мы [помещики] узрим окрест нас меч и отраву. Смерть и пожигание нам будет посул за нашу суровость и бесчеловечие. И чем медлительнее и упорнее мы были в разрешении их [крестьян] уз, тем стремительнее они будут во мщении своем.» Таким образом, в «Хотилове» революция для Радищева — сценарий скорее пугающий (хотя неизбежный), нежели желаемый.

После свержения самодержавия в России, по мнению Радищева, должен установиться республиканский строй. Он стремится доказать способность русского народа к демократическому правлению, приводя в пример историю Новгорода с его вечевыми традициями: «Народ в собрании своем на вече был истинный Государь.» Так же, с помощью прямой демократии, будет управляться и будущая Россия, но поскольку в большом государстве невозможно осуществить непосредственное народовластие, Радищев предполагал образование на территории России своеобразной федерации из нескольких республик. Так что *Радищева можно назвать еще и первым сторонником республики среди русских просветителей*, что являлось четвертой особенностью политических воззрений автора «Путешествия из Петербурга в Москву».

Однако окончание оды «Вольность» говорит о том, что в прочность республиканского устройства Радищев вряд ли верил — по его описанию после установления «царства свободы» в стране начинаются смуты и гражданские войны, что приводит к появлению нового деспотизма. Так происходит круговорот форм правления, впервые описанный еще в античной философии: «...из мучительства рождается вольность, из вольности рабство.»

Итак, Радищев первым в истории русской политической мысли использовал уже известные в России концепции естественного права и общественного договора, не смягчая их антифеодального,

гражданского пафоса, сделав из них достаточно радикальные политические выводы — он решительно осудил крепостное право, высказался против самодержавия и выступил сторонником демократической республики, причем средством перехода от монархии к республике мыслитель считал революцию. Поэтому *именно Радищев считается родоначальником революционной традиции в России.*

## Лекция 7 «Всякая новость в государственном порядке есть зло» (консерватизм Н.М. Карамзина)

С именем **Николая Михайловича Карамзина (1766–1826)** связано возникновение в России консервативной политической идеологии. Карамзин известен прежде всего как историк и литератор, но помимо этого он был еще и политическим мыслителем. Его *«Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношении»*, написанная специально для императора Александра I в 1811 г., стала первым манифестом российского консерватизма.

В России, как и на Западе, толчком к появлению консервативной идеологии стала Великая Французская революция, которая произвела огромное впечатление на современников. В течение всего XVIII столетия, начиная с реформ Петра I, русский образованный класс считал Европу безусловным образцом и ориентиром едва ли не во всех смыслах; век Просвещения принес в Россию представление об универсальной шкале прогресса, на которой Запад нас пока опережает, но мы, выведенные из исторического прозябания гением Петра, скоро обязательно догоним европейцев.

Однако революционные события во Франции, якобинский террор и казнь короля вынудили русскую политическую и интеллектуальную элиту по-другому взглянуть на перспективы движения в сторону Европы. Французская революция поставила под сомнение сами основы европейской жизни, еще недавно казавшиеся столь притягательными. Европеизация России впервые начала восприниматься как проблема, требующая серьезного осмысления. Была существенно дискредитирована и философия Просвещения, ставшая идейной основой Французской революции.

Карамзин был первым из русских мыслителей, чья философская рефлексия была направлена на решение этих вопросов — уже

в 1795 г. в статье *«Мелодор к Филарету»* он констатирует свое разочарование в идеалах Просвещения и прогресса, восклицая: «Век Просвещения! Я не узнаю тебя — в крови и пламени не узнаю тебя — среди убийств и разрушения не узнаю тебя.»

Хотя надо заметить, что консерватизм Карамзина касался не только политической сферы, ему была присуща борьба за национальные начала и в других областях — в быту, в языкознании и т.д. Так, свою историческую повесть *«Наталья, боярская дочь»* Карамзин начинает характерными словами: «Кто из нас не любит тех времен, когда русские были русскими, когда они в собственное платье наряжались... жили по своему обычаю, говорили своим языком...?» — а в *«Письмах русского путешественника»* он сетует на галломанию, охватившую русское дворянство: «...в нашем так называемом хорошем обществе без французского языка будешь глух и нем. Не стыдно ли?... Зачем быть обезьянами и попугаями вместе?» Отсюда деятельность Карамзина как издателя — желая, чтобы русская образованная публика читала не только зарубежную, но и отечественную литературу, Карамзин выпускает альманахи «Аонида», серию сборников «Пантеон российских авторов».

Да и обращение Карамзина к своему главному труду — к *«Истории государства Российского»* — во многом было следствием его консервативного мировоззрения, желания найти и обосновать самобытность России, воспеть русское прошлое, пробудить в соотечественниках чувство национальной гордости.

В наиболее систематической форме консервативные взгляды Карамзина изложены в *«Записке о древней и новой России»*, основной пафос которой автор сформулировал фразой: «...всякая новость в государственном порядке есть зло, к коему надобно прибегать только в необходимости.» Тяга к порядку, ко всему устоявшемуся, исконному, освященному традицией и русской историей и, соответственно, крайнее недоверие ко всякого рода новациям, реформам и нововведениям, нарушающим естественный ход развития общества, проходят красной нитью через всю *«Записку»*.

По мнению Карамзина, *только систематическое воспроизведение сложившихся норм, обычаев, ценностей, институтов и стереотипов гарантирует стабильность социального порядка, обеспечивает прочность государства и уважение подданных к собственной стране.* Неудивительно поэтому, что довольно жесткой критики Карамзина удостоивается петровская эпоха, время совершенно катастрофическое с точки зрения любого консерватора.

Надо сказать, что до «Записки» Карамзина Петр I, как создатель Империи, был фигурой почти неприкосновенной в русской культуре XVIII в., о нем писали только в превосходных тонах. Карамзин же, отдавая должное масштабу личности Петра, в то же время не ограничивается одними славословиями в адрес монарха, решившегося на радикальный разрыв с традицией и ставшего инициатором «революции сверху», которая изменила все бытие России.

Главная претензия Карамзина к Петру состоит не в том, что он вообще стал проводить реформы, а в том, как он их осуществлял. Ошибка царя была в том, что он «захотел сделать Россию Голландией», а потому относился без должного уважения к национальным традициям и обычаям. Ведь можно было заимствовать научно-технические и культурные достижения Запада, сохраняя устои русского общества: «Русская одежда, пища, борода не мешали заведению школ... Государство может заимствовать от другого полезные сведения, не следуя ему в обычаях.»<sup>1</sup>

В своем желании изменить Россию Петр зашел слишком далеко, опустившись до тиранства, ведь в том, что касается частной жизни подданных, «государь... может действовать только примером, а не указом». Царь же насильно вторгся в сферу народных привычек, обрядов, верований, в личную жизнь людей, что не имеет права делать даже самодержавный монарх — Карамзин имеет в виду инициативы Петра по отрезанию бород, принуждению дворян к курению табака, ношению европейской одежды и т.д.

Следствием такого настойчивого насаждения иноземных обычаев явилось то, что «честью и достоинством россиян сделалось подражание». Исчезла гордость за страну, угас «народный дух» — основа нравственной силы любого общества. «Искореняя древние навыки, представляя их смешными, хваля и вводя иностранные, государь России унижал россиян в собственном их сердце. Презрение к самому себе располагает ли человека и гражданина к великим делам?» — вопрошает Карамзин.

---

<sup>1</sup> Любопытно, что в «Письмах русского путешественника», написанных за 20 лет до «Записки», когда Карамзин находился еще под обаянием европейской цивилизации, он доказывал прямо противоположные вещи: «Петр Великий одел нас по-немецки для того, что так удобнее; обрил нам бороды для того, что так и покойнее и приятнее... Монарх объявил войну нашим старинным обыкновениям, во-первых, для того, что они грубы, недостойны своего века; во-вторых, и для того, что они препятствовали введению других, еще важнейших и полезнейших иностранных новостей. Надлежало... свернуть голову закоренелому русскому упрямству, чтобы сделать нас гибкими, способными учиться и перенимать.»



Поскольку Петр по-настоящему европеизировал только дворянское сословие, это разделило русское общество в культурном смысле на «верхи» и «низы». Недворянские слои населения, оставшиеся в рамках традиционной русской культуры, увидели в благородном сословии «немцев» — людей, чуждых себе по культуре, одежде, привычкам и даже языку.

Однако историческая часть «Записки» была лишь введением, целью которого было подвести Александра I к проблемам его собственного царствования. Известно, что у императора в начале правления были намерения осуществить в России целый комплекс довольно смелых преобразований, которые разрабатывались главным образом М.М. Сперанским. Карамзин стремится предостеречь царя от необдуманных и скоропалительных решений.

Даже самые небольшие нововведения в порядке управления страной надо производить чрезвычайно осторожно и осмотрительно, настаивает Карамзин, «ибо одно время дает надлежащую твердость уставам». С большим скепсисом он относится к созданию министерств вместо коллегий, к появлению Государственного совета и прочих новых учреждений. Что же говорить о фундаментальных изменениях, задуманных царем, среди которых — принятие конституции, ограничивающей его власть? Разумеется, в конституционных проектах Карамзин видит прямую угрозу национальным устоям страны. Самодержавие существует в России испокон веков, пишет историк, оно есть «палладиум [святыня] России». Любые попытки поставить закон выше государя неизбежно приведут к противоречиям, ведь монархия и конституция несовместимы — в особе русского царя соединяются все власти.

Карамзин задается вопросом: если мы учредим конституцию, ограничивающую царскую власть, то кто получит право следить за соблюдением закона? Сенат или Государственный совет? И что сделают чиновники, если монарх нарушит закон? Отстранят его от власти и будут судить? Не находя ответов и считая саму ситуацию абсурдной, Карамзин заключает: «Две власти государственные в одной державе суть два грозные льва в одной клетке, готовые терзать друг друга...»

Более того, уверяет Карамзин Александра, русский царь не имеет права отказаться от абсолютной власти. Ограничение собственной власти — это единственное, что не находится в компетенции самодержавного государя, потому что в 1613 г. «Россия перед святым алтарем вручила самодержавие» первому царю из династии Романовых и потребовала, «да управляет ею верховно, нераздель-

но. Сей завет есть основание твоей власти, иной не имеешь; можешь все, но не можешь законно ограничить ее.»

Гарантией защиты подданных от злоупотреблений власти в России должны выступать не какие-то формальные институты по образцу европейских, а совесть монарха, исторически сложившиеся традиции отношений между властью и подданными, а также православная церковь, иерархи которой испокон веков имели у нас право «вещать истину государям». Власть русского самодержца подобна власти отца семейства, она не нуждается ни в какой формализации, в России сам государь «есть живой закон», он по своему усмотрению «добрых милует, злых казнит». За всю тысячелетнюю историю страны тираны были в России лишь дважды, это Иван Грозный и Павел I. Их историк сравнивал с «бичами гнева небесного», в правление которых народу остается только молить Бога о том, чтобы их царствование поскорее закончилось.

*Убежденность в некоторых принципиальных особенностях русского самодержавия — одна из ключевых идей консервативной концепции Карамзина.* Он особо подчеркивает, что в России самодержавие утвердилось с согласия граждан — имеется в виду летописный рассказ о добровольном призвании Рюрика — и в этом главное различие между Россией и Европой, где государства образовались в результате завоеваний, поэтому и прошли в Новое время через череду революций. Россия же может избежать этого губительного пути.

Одна из главок в карамзинской «Истории государства Российского» весьма показательно называется «Любовь россиян к самодержавию». Русские люди, пишет историк, даже во время жестокого царствования Грозного сохраняли верность самодержавию как принципу организации власти, «вооружаясь единственно молитвою и терпением». Величие России, периоды ее расцвета всегда были связаны с твердой самодержавной властью, ибо это единственная сила, которая может по-настоящему сплотить русское общество: «Россия основывалась победами и единоначалием, гибла от разновластия, а спасалась мудрым самодержавием.»

Таким образом, самодержавие и особые бесконфликтные отношения между властью и обществом выступают у Карамзина в качестве фундаментальных основ русской самобытности, отличающих Россию от Европы.

Следующий институт, который Карамзину представляется важным защитить в «Записке» — это институт дворянских привилегий. Историк уверен, что *дворянство является главной опорой престола*, причем Карамзин особо подчеркивает, что дворянство должно быть

наследственным. Поэтому он порицает петровскую «Табель о рангах», нарушившую положение дворянства как замкнутого элитного сословия: «Надлежало бы не дворянству быть по чинам, но чинам по дворянству.» Его общественный идеал — это жесткий сословный строй, при котором каждая часть социума имеет четкое место в социальной иерархии: «Народ работает, купцы торгуют, дворяне служат, награждаемые отличиями и выгодами, уважением и достатком.»

Осуждению Карамзина подвергаются также планы царя по отмене крепостного права. По мнению мыслителя, это «взволнует всю Россию». Крестьяне не готовы к свободе, повторяет он аргументы дворянских просветителей XVIII в.: «...для твердости бытия государственного безопаснее поработить людей, нежели дать им свободу не вовремя, для которой надобно готовить человека исправлением нравственным... Не знаю, хорошо ли сделал Годунов, отняв у крестьян свободу... но знаю, что теперь им неудобно возвратить оную. Тогда они имели навык людей вольных — ныне имеют навык рабов.»

Серьезные опасения вызывают у Карамзина и другие реформаторские инициативы либерально настроенной части русской элиты. Так, в подготовленном Сперанским проекте нового уложения государственных законов Карамзин усмотрел сплошные заимствования из европейского права, главным образом из Гражданского кодекса Наполеона. Он упрекает Сперанского в желании дать тысячелетней России законы, составленные в Париже «экс-адвокатами и экс-якобинцами». И дело не только в том, что «для старого народа не надобно новых законов». Карамзина возмущает сам факт того, что окружение царя, задумывая свои реформы, хочет взять за образец европейские государства. Для автора «Записки» совершенно не очевидно, что Европа является эталоном социального устройства, к которому нужно стремиться: «Где, в какой земле европейской блаженствует народ, цветет правосудие, сияет благоустройство, сердца довольны, умом спокойны?»

При этом уместно оговориться, что Карамзин, в отличие от более поздних русских консерваторов, все-таки не отделяет Россию от европейской цивилизации. Он скорее хочет подчеркнуть разницу в политической традиции России и Европы, а также предостеречь своих соотечественников от увлечения «модной представительной системой», «мечтой равенства» и «безрассудными якобинскими правилами». Любой политический порядок, существующий веками, должен быть святыней для «добрых граждан», надо думать не о том, как бы что-либо поменять в нем, но стремиться уважать и хранить то, что досталось нам от предков, считает Карамзин.

Говоря о зарождении русского консерватизма, нельзя не упомянуть еще о двух персоналиях. Первая — это граф *Федор Васильевич Ростопчин (1765–1826)*, прославившийся в качестве московского генерал-губернатора в период войны с Наполеоном. В 1807 г. он опубликовал памфлет *«Мысли вслух на Красном крыльце российского дворянина Силы Андреевича Богатырева»*. В нем доказывалась пагубность для России французского культурного влияния, звучали призывы стоять «за Веру, Царя и Отечество», русскую старину и самобытность, изучать Закон Божий и родной язык.

Вторая фигура — *Александр Семенович Шишков (1754–1841)*, адмирал, государственный деятель и филолог. Он, как и Карамзин, был ярким противником реформ государственного управления по европейскому образцу и даже называл либералов в окружении Александра I «якобинской шайкой». Но более всего он стал известен своей борьбой за чистоту русского языка, который он предлагал очистить от всех иностранных заимствований и строить на основе языка церковнославянской лексики<sup>1</sup>. Эти идеи были изложены Шишковым в *«Рассуждении о старом и новом слоге»*, написанном в 1803 г.

Однако среди русских консерваторов начала XIX в. именно Карамзин сформулировал свои убеждения в наиболее законченном, систематизированном виде, поэтому по праву может считаться подлинным родоначальником этого идеологического течения в России.

Карамзин как политический мыслитель не имел прямых последователей и учеников, однако он определил многие родовые черты консервативной мысли в России, которые с заметной устойчивостью воспроизводились в дальнейшем среди представителей данного идеологического направления. К ним относится взгляд на русскую государственность и самодержавное правление как на основополагающие ценности русского народа, убежденность в особых бесконфликтных отношениях между властью и обществом в России, противопоставление политических традиций России и Европы и настроенное отношение к самой европейской цивилизации.

Все эти идеи в той или иной форме будут встречаться у различных представителей российского консерватизма — от С.С. Уварова, автора официальной формулы «Православие, Самодержавие, Народность» до И.Л. Солоневича с его концепцией «Народной монархии».

---

<sup>1</sup> Так, по мнению А.С. Шишкова, следовало говорить не «героизм», а «добледище», не «параллельные линии», а «минующие черты», не «обсерватория», а «звездоблестилище» и т.д.

## Тема третья

# Рождение русской философии истории

Если В.С. Соловьев был прав, когда писал, что русская философия началась с вопроса «о смысле существования России во всемирной истории»<sup>1</sup>, то можно сказать, что вторая четверть XIX в. — время возникновения не только русской историософии, но и вообще по-настоящему зрелой отечественной философской мысли. Поразительно, но именно в тяжелые годы николаевского царствования философия в России постепенно выходит из состояния ученичества по отношению к европейской философии, взрослеет и становится самостоятельной. Занятия философией теперь уже не сводится к заимствованию и переосмыслению западноевропейских идей, как это было веком ранее. И хотя влияние западной (особенно немецкой) философии по-прежнему огромно, XIX в. демонстрирует, что русская культура в состоянии породить собственных оригинальных мыслителей. И первое, на что была направлена русская философская мысль рассматриваемого периода — это вопрос о том, что есть Россия, каково ее место в мировой истории и среди других народов.

Почему именно историософские проблемы стали главными в русской философии второй четверти XIX в.? Здесь сошлись воедино несколько факторов. Это и Отечественная война 1812 г., пробудившая национальное сознание, одновременно с разочарованием в собственной отсталости после Заграничного похода русской армии; это и петровские реформы — одно из фундаментальных событий русской истории, безусловно, ждавшее своего осмысления, особенно в свете нараставших с начала XIX в. проблем и противоречий в созданной Петром имперской государственности; это и устойчивый интерес к немецкой классической философии со стороны русской интеллигенции в 20—30-х гг. XIX в., который естественным образом привел к попыткам на основе идей Фихте, Шел-

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Русская идея // Смысл любви. Избранные произведения. М., 1991. С. 42.

линга и Гегеля выстроить философию истории применительно к России.

В 1823 г. в Москве создается «Общество любомудрия» во главе с князем Владимиром Федоровичем Одоевским. Его участники изучали Спинозу, немецкую классическую философию и немецких романтиков, писали собственные философские произведения. «Любомудры» первые сформулировали идею об особом призвании России служить звеном между Западом и Востоком и о том, что XIX в. принадлежит русскому народу как народу молодому, который еще по-настоящему не участвовал во всемирной истории и только выходит на ее арену. Об этом, в частности, много рассуждал сам Одоевский в своем романе «Русские ночи», который, однако, остался практически незамеченным современниками.

Куда большее влияние на русскую политико-философскую мысль оказали идеи Петра Яковлевича Чаадаева. Его иногда называют первым русским философом, и это верно в том смысле, о котором мы писали выше, ведь Чаадаев первым среди интеллектуалов послепетровской России смог облечь свои размышления о судьбах России, ее месте в мировой истории, об особенностях ее социально-политического бытия в некоторую концептуальную форму. Идеи, высказанные Чаадаевым, на долгие годы определили содержание философских дискуссий активной и думающей части российского общества. Достаточно сказать, что именно чаадаевское «*Философическое письмо*» стало исходной точкой, разделившей русскую интеллигенцию на славянофилов и западников и давшей начало знаменитой полемике 40-х гг. XIX в., в которую были вовлечены лучшие умы тогдашней России — В.Г. Белинский и А.С. Хомяков, А.И. Герцен и братья Аксаковы, Т.Н. Грановский и И.В. Киреевский.

**Лекция 8**  
**«Мы составляем**  
**как бы исключение среди народов»**  
**(«Философические письма» П.Я. Чаадаева)**

При жизни **Петра Яковлевича Чаадаева (1794–1856)** им был опубликован всего один текст — напечатанное в 1836 г. в журнале «Телескоп» первое *«Философическое письмо»*. Тем не менее этого хватило для того, чтобы сделать Чаадаева мыслителем, кардинальным образом повлиявшим на развитие русской философии. Не случайно А.И. Герцен сравнивал *«Философическое письмо»* с *«призывной трубой»*, пробудившей от спячки всю образованную Россию.

Действительно, резонанс от чаадаевской публикации был громадным. Мало того, что ее обсуждала вся мыслящая часть русского общества, на письмо обратили пристальное внимание власти, которые отреагировали крайне жестко — журнал «Телескоп» был закрыт, редактор отправлен в вологодскую ссылку, цензор уволен, а сам автор письма официально объявлен сумасшедшим. Чаадаева посадили под домашний арест и установили за ним медицинский надзор. Через некоторое время арест был снят, нелепый диагноз отменен, но Чаадаеву было строжайше запрещено что-либо публиковать впредь. Поэтому другие его труды — остальные *«Философические письма»* (всего их было восемь), работа *«Апология сумасшедшего»*, разные письма и наброски увидели свет уже после смерти мыслителя. Попробуем же разобраться в идеях автора, которые вызвали столь резкую и неоднозначную реакцию современников.

В своих *«Философических письмах»* Чаадаев предстает перед нами как религиозный философ, который трактует смысл исторического развития сугубо телеологически. Поскольку история человечества началась с первородного греха Адама и Евы, с отпадения людей от Бога, значит *главная задача человечества — вернуться к Богу, вновь установить «царство Божие на земле»*. Под «царством Божиим» в данном случае Чаадаев понимал «осуществленный нравственный закон» — некое гармоничное, справедливое социальное устройство, при котором разрушатся все национальные перегородки, человечество объединится в «великую семью народов», на всей земле воссияет истина и будет восстановлен «порядок вещей, господствовавший в мире, пока злоупотребление чело-

веческой свободой еще не ввело в него зло» («Отрывки и разные мысли»).

Божественное Провидение ведет весь род человеческий к этой конечной цели, ставя перед каждым народом, перед каждым поколением определенные задачи, обращаясь к людям через великих мыслителей, пророков, которые транслируют божественные идеи массам, дают толчок их коллективному сознанию. Только великая цель установления «царства истины» на земле связывает воедино разные моменты исторического процесса, делает мировую историю осмысленной.

Ближе всех стоят к достижению «царства Божьего» европейские народы, принявшие христианство. Чаадаев пишет, что вся история Запада за последние восемнадцать веков была, так или иначе, связана с христианством. Религиозные идеи двигали всеми величайшими событиями в европейской истории, начиная от церковных соборов, борьбы с ересями, Крестовых походов, противоборств римских пап с императорами и заканчивая революциями Нового времени: «...все политические революции были там по сути революциями нравственными. Искали истину и нашли свободу и благоденствие» (I «Философическое письмо»). Огромное влияние христианство оказало на европейскую науку, искусство, философию и вообще на жизнь всего западного общества. Большая заслуга в этом принадлежит католической церкви, которая всегда активно участвовала в социальной и политической жизни Европы, тем самым способствуя его движению к «царству Божьему».

Чаадаев убежден, что только христианство способно сообщить народам великую идею, превратить их жизнь в нечто светлое и возвышенное. Христианство задало людям недостижимо высокую планку в их духовном развитии — в Евангелии Христос говорит: «Будьте совершенны, как Отец ваш Небесный», — поэтому христианский нравственный идеал беспределен, он не может быть реализован до конца, ведь человек не в состоянии полностью уподобиться Богу. И социальный прогресс, по пути которого идут христианские народы, также бесконечен, он может завершиться только с установлением на земле «царства Божия».

Таким образом, европейские народы составляют авангард человечества, только они поставили свою жизнь в соответствие с замыслом Провидения о мире, только они находятся в состоянии непрерывного и осознанного движения вперед. При этом, преследуя,



в первую очередь, идеальные цели и интересы, западные народы попутно, как бы заодно, достигают и значительных материальных успехов. Поэтому Европа и смогла добиться столь впечатляющих результатов в самых разных областях: в развитии гражданственности, права, искусства и философии, науки и техники.

Что касается нехристианских народов, то, не зная настоящей духовности, они живут без какой-либо великой идеи и смысла, их единственной целью является «материальный интерес». Поэтому их развитие всегда имеет некоторый предел, достигнув которого, они останавливаются или даже регрессируют. В качестве примера Чаадаев указывает на великие цивилизации древности (Египет, Рим), а также на современные Китай и Индию.

Получается, что *человечество четко разделено на народы Запада, осознавшие благодаря христианству замыслы Провидения о мире, и народы Востока (сюда же относятся народы древности), как бы находящиеся вне истории* и не имеющие внутреннего духовного стержня, который превращает исторический процесс в путь к «царству Божию».

Каково же место России в этой дихотомии? Чаадаев говорит, что Россия — это страна, называющая себя христианской, но не являющаяся таковой по сути, так как ее вовсе не затронул процесс воспитания человечества посредством христианской религии. В России христианство не установило те ценности, традиции, социальные институты, которые существуют в Европе. Россия ничего не сделала для продвижения человечества к его высокой цели.

Главное отличие России от Европы состоит в том, что в европейских странах существуют «необходимые рамки жизни» — нравственные принципы, традиции, привычки, веками устоявшиеся понятия («мысли о долге, справедливости, праве, порядке»), которые вошли в плоть и кровь западного человека, стали для него естественными. В противоположность этому в русской жизни до сих пор много неоформленного, нестабильного, незрелого. Мы живем «без убеждений и без правил», равнодушные к добру и злу, истине и лжи, у нас нет ни справедливого общественного уклада, ни живой веры, ни правильных культурных норм и образцов.

*Беда России заключается в оторванности от европейской цивилизации в силу географических и исторических причин. Судьба «забросила» русский народ далеко от «всех цивилизаций мира», а принятие христианства от «растленной Византии» довершило раскол России с Европой. Разделение церквей сделало нас чужи-*

ми для католических народов Запада. К тому же православие, в отличие от католичества, в большей степени свойственны мистицизм, созерцательность, отстраненность от мира, культурная бездеятельность. Поэтому восточный вариант христианства не создал в обществе учреждений, традиций, институтов, характерных для западной цивилизации. Православие не смогло воспитать в русском народе ни настоящей религиозности, ни нравственности. Церковь в России, в отличие от папской власти, позволила государству подчинить себя, оказалась более податливой и сервильной, например, она не осмелилась возвысить своего голоса против крепостного права.

Еще одна причина отрыва России от Европы — это монгольское иго. В результате, будучи отлученной от европейской культуры, Россия не знала ничего, что составляет славную историю народов Запада — ни развития наук и искусств, ни религиозных споров, ни великих свершений и духовных исканий. Россия выпала из общего движения человечества: «...до нас же, замкнувшихся в нашем расколе, ничего из происходившего в Европе не доходило. Нам не было никакого дела до великой всемирной работы» (I «Философическое письмо»).

Россия, хотя и была страной христианской, восприняла учение Христа чисто поверхностно и, подобно восточным народам, не имела истории как процесса самовоспитания нации и осмысленного движения к определенной цели, указанной Провидением. Русская история — это набор событий и фактов, не связанных между собой, не освященных какой-то великой идеей: «настоящая история... народа начнется лишь с того дня, когда он проникнется идеей, которая ему доверена и которую он призван осуществить» («Апология сумасшедшего»).

Россия расширялась и росла, но это было только внешнее развитие. Чаадаев пишет, что русская культура «всцело заимствованная и подражательная», что Россия никак не участвовала в ходе всемирной истории, она вообще не заслужила бы упоминания о себе, если не была бы такой огромной, что ее просто нельзя не заметить.

Приговор, вынесенный Чаадаевым России, звучал поистине сурово: «Века и поколения протекли для нас бесплодно... Одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли» (I «Философическое письмо»). Лучшим доказательством бесплодности русской

истории служат, по мнению Чаадаева, петровские реформы — полное отречение от своего прошлого, совершенное Петром, было возможно только в стране, где не было никаких традиций и своей «национальной сущности».

Все это позволило автору «Философического письма» сделать вывод об аномальности России, о том, что «мы составляем как бы исключение среди народов». Ведь Россия, будучи страной христианской, остается чужой для народов Востока, в то же время в социокультурном смысле Россия принципиально отличается и от Запада. Поэтому и европейцы не могут признать в нас «своих». В итоге Россия остается одна, не принадлежащей «ни к одному из известных семейств рода человеческого».

Есть ли у русских шанс выйти из этого духовного небытия? Чаадаев считает, что это возможно, хотя и крайне непросто — необходимы мощные усилия всего общества, направленные на то, чтобы перенять европейскую культуру, повторить «воспитание человеческого рода», через которое прошел Запад. Блестящим примером для Чаадаева является Петр Великий, который первый стал учиться у Запада и направил свою энергию на «усвоение трудов, совершенных всеми народами». В VII «Философическом письме» Чаадаев пишет, что будущая судьба России поставлена в «зависимость от судьбы европейского общества», и «чем более мы будем стараться с нею отождествиться, тем лучше нам будет».

Однако взгляд на философию Чаадаева сквозь призму одних «Философических писем» был бы слишком односторонним. Текст, опубликованный Чаадаевым в журнале «Телескоп», был написан еще в конце 1820-х гг., сразу после возвращения автора из трехлетнего пребывания за границей. В дальнейшем идеи Чаадаева развивались, их эволюцию можно отследить и по неопубликованной работе «Апология сумасшедшего», и по его обширной переписке. В этом смысле Чаадаев довольно сложный автор: его философия не была застывшим набором идей и воззрений, она изменялась, причем далеко не всегда последовательно, и чаадаевские высказывания разных лет порой могут прямо противоречить друг другу. Тем не менее, идейное развитие Чаадаева после «Философических писем» можно условно разделить на два этапа.

Первый этап — это время с середины 1830-х до середины 1840-х годов. В этот период Чаадаев начинает смотреть на будущее России с большим оптимизмом, чем раньше. Он надеется, что Россия не только быстро пойдет по пути прогресса, но даже

сможет стать во главе человечества. Так, в 1834–35 гг. в одном из писем А.И. Тургеневу Чаадаев говорит, что Россия должна совершить огромный путь умственного развития с тем, чтобы «в один прекрасный день дать решение всех тех вопросов, которые мучают Европу»<sup>1</sup>.

В «Апологии сумасшедшего» (1837), задуманной как объяснение сути «Философического письма», Чаадаев смягчает многие положения своей скандальной публикации и признает, что «было бы преувеличением опечалиться хотя бы на минуту за судьбу народа, из недр которого вышли могучая натура Петра Великого, всеобъемлющий ум Ломоносова и грациозный гений Пушкина».

Полного отказа от прежних идей в «Апологии» нет, но они значительно корректируются и развиваются. Так, Чаадаев по-прежнему утверждает, что у России нет истории: «Петр Великий нашел у себя дома только лист белой бумаги», но в то же время он признает, что в первый период своего творчества слишком превознес Запад и умалил достоинства русского народа. Теперь уже католичество не кажется ему воплощением истины, более того, он говорит, что «христианство политическое» отжило свой век и должно уступить место христианству чисто духовному, оставшемуся вне влияния страстей и земных интересов, т.е. православию.

Чаадаев убежден, что русскому народу доверена какая-то особая миссия, которую он призван осуществить. В чем конкретно она состоит, философ не уточняет, замечая лишь, что «мы призваны решить большую часть проблем общественного порядка».

В «Апологии сумасшедшего» Чаадаев склонен видеть и некоторые плюсы в отставании России от европейских народов. Он пишет, что мы можем воспользоваться последними плодами европейского Просвещения, принять его положительные стороны и отбросить отрицательные: «Я думаю, что мы пришли после других для того, чтобы сделать лучше их, чтобы не впадать в их ошибки, в их заблуждения и суеверия.»

Но в последние годы жизни (середина 1840-х — 1856 гг.) философ снова возвращается к пессимизму времен «Философических писем». Он считает, что при сохраняющихся в России абсолютистско-крепостнических порядках, жесткой цензуре, реакционной внешней политике страна не сможет пойти по пути прогресса. Более того, вопреки всем историческим законам, николаевская

---

<sup>1</sup> . Чаадаев П.Я. Pro et contra. СПб, 1998. С. 226.

Россия шествует в обратном направлении — не к свободе, а «в направлении собственного порабощения и порабощения всех соседних народов» (статья «L'Univers»). В одной из своих статей, написанных в годы Крымской войны, Чаадаев даже интерпретирует борьбу России с европейскими державами как натиск русских варваров на «старый цивилизованный мир», как противостояние света и тьмы!

В противоположность высказываемой им ранее мысли о том, что просвещение в России должно быть строго национальным и опираться на совершенно иные основания, чем у западных народов, в 1852 г. Чаадаев критически реагирует на статью славянофила И.В. Киреевского «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России», иронизируя над его попытками отыскать самобытные русские начала в образовании и культуре.

Но в этой вечной противоречивости — весь Чаадаев. Поэтому так трудно однозначно определить его взгляды, втиснуть их в «прокрустово ложе» какого-то идейного течения. Хотя подобные попытки предпринимались не раз — весьма распространено представление о Чаадаеве как о родоначальнике западнического направления, но существует и противоположная точка зрения на него как на мыслителя, близкого к славянофильству или последовательно шедшего в своих идеях от западничества к славянофильству. На наш взгляд, оба подхода несколько упрощают ситуацию.

Безусловно, у Чаадаева можно найти идеи, которые сближают его с западническим лагерем: идеализация Запада, убежденность в том, что Европа должна служить ориентиром для остальных народов, жесткая критика русской истории и православной церкви. Славянофилов Чаадаев называл не иначе, как «фанатичные славяне», и, будучи сторонником единой общечеловеческой культуры, считал, что поборники русской самобытности стоят на узкой национальной точке зрения, которая разделяет человечество.

С другой стороны, в разное время Чаадаев высказывал и вполне славянофильские идеи. Так, в письмах французскому публицисту Сиркуру (1845–46 гг.) Чаадаев доказывал, что русская история в корне отличается от истории европейских народов, что западное государство есть результат завоевания, тогда как русское начинается с призвания варягов, факта беспрецедентного в мировой истории. Писал Чаадаев и о великой миссии России, призванной стать во главе человечества, — этот тезис будут впоследствии повторять многие теоретики славянофильского направления.

Поэтому правильнее сказать, что Чаадаев своим «Философическим письмом» лишь дал начало знаменитой полемике между западниками и славянофилами, сам оставаясь скорее «над схваткой».

Масштабность фигуры Чаадаева определяется, прежде всего, тем, что он впервые поднял крайне важные проблемы для русского общества, среди которых — проблема цивилизационной идентичности России, особенностей ее исторического развития, взаимоотношений России с Западом и поверхностном усвоении европейской культуры, слабости в русском обществе правовых традиций, и т.д. Те ответы, которые предложил сам Чаадаев, далеко не всегда могут быть признаны удовлетворительными. Скажем, бросается в глаза фактическая несостоятельность многих утверждений Чаадаева относительно истории России, подчеркнутую уничижительная характеристика всего русского, данная им в «Философических письмах». Но если согласиться с мнением, что великий мыслитель — не тот, кто дает «правильные» ответы, а тот, кто поднимает «правильные» вопросы, то здесь значение П.Я. Чаадаева в истории русской культуры трудно переоценить.

## Лекция 9 «Головы смотрели в разные стороны, но сердце билось одно»

(полемика славянофилов и западников)

40-е годы XIX в. вошли в историю русской философии как время полемики между западниками и славянофилами<sup>1</sup>. Как мы уже знаем, непосредственным толчком к началу этих дискуссий, проходивших в светских салонах и на страницах журналов, стала публикация «Философического письма» П.Я. Чаадаева. В конце 1830-х — начале 1840-х годов русская интеллигенция делится на два непримиримых лагеря — **западников** (Н.В. Станкевич, В.Г. Белинский, К.Д. Кавелин, Т.Н. Грановский, В.П. Боткин, П.В. Анненков, А.И. Герцен и др.)

---

<sup>1</sup> Первоначально понятия «западники» и «славянофилы» не являлись самоназваниями, наоборот, это были ироничные прозвища, которыми оппоненты награждали друг друга, но потом они были усвоены представителями обоих лагерей и стали употребляться для собственной идентификации.

и **славянофилов** (А.С. Хомяков, братья И.В. и П.В. Киреевские, братья К.С. и И.С. Аксаковы, Ю.Ф. Самарин, А.И. Кошелев и т.д.).

Лидерами западнической партии считались *Виссарион Григорьевич Белинский (1811–1848)* и *Александр Иванович Герцен (1812–1870)*. Что касается славянофильства, то у его истоков стояли два человека – *Алексей Степанович Хомяков (1804–1860)* и *Иван Васильевич Киреевский (1806–1856)*, именно начало их переписки в 1838–39 гг. обычно считается исходной точкой формирования этого идейного течения.

*Ключевой вопрос, лежавший в основании спора западников и славянофилов – вопрос об отношении России к Европе.* Нужно ли все различия между Россией и Западом сводить к русской отсталости, или это показатель наличия неких принципиальных особенностей русского общества по отношению к европейскому? Надо ли стирать, нивелировать эти различия или всячески сохранять их и укреплять? Следует ли организовать русскую жизнь на европейский лад или, по возможности, ограждать традиционные формы национальной жизни от иностранного влияния? Вот основной круг проблем, который волновал участников той полемики.

Западники полагали, что специфика России в сравнении с Западом заключается в ее недостаточном развитии в области культуры, просвещения, экономики и политики, и чем скорее мы усвоим европейские достижения и перестроим свою жизнь на основе европейских начал, тем раньше сможем стать страной по-настоящему цивилизованной.

Их оппоненты считали, что Россия является страной с особой культурой, укладом жизни, ценностями и институтами, в корне отличными от европейских аналогов, поэтому ее развитие должно опираться на самобытные начала, исключаящие любое подражание Европе. Славянофилы выделяли несколько фундаментальных различий между Россией и Западом, которые можно свести к следующему:

1. *«Цельное», истинное православие в России vs европейский рационализм.* Наследие античной культуры с его рационализмом и господством формальных юридических норм, которое западный мир получил от Рима, сделало развитие Европы «односторонним» – в европейской культуре, науке и даже в западном варианте христианства доминирует упор на формально-логический разум. Главным в Европе стало логическое познание, западный человек

не признает другого источника истины, кроме своего разума. Это помогло Западу добиться впечатляющего научного и технического прогресса, но за это он заплатил деградацией духовной жизни.

Отсюда кризис европейской культуры, упадок нравственности и отсутствие подлинной религиозной жизни. Запад достиг предела, дальше которого европейская цивилизация не может развиваться: «Европа высказалась вполне» (И.В. Киреевский).

Задача православной России — это духовное обновление западного мира с помощью культуры, основанной на цельной христианской вере. Россия должна не только свою жизнь построить на истинно христианских началах, но донести принципы этой жизни до других народов. Русская, славянская культура имеет высокую историческую миссию: она призвана освободить человечество от одностороннего и ложного развития, которое оно получило под влиянием Запада.

*2. Русское общинное начало vs западный индивидуализм.* В отличие от западного общества, в основе которого лежит отдельная самодостаточная личность, обладающая частной собственностью, исходная ячейка русского социума — это община, основанная на совместном пользовании землей и мирском самоуправлении.

Если гражданское общество в Европе объединяет своих членов через политические и формально-правые институты, то в России существует специфически русский способ интеграции, выраженный понятием «соборность». Его ввел А.С. Хомяков, определив соборность как «единство во множестве».

Соборность — это духовное единство людей, свободных от противоречий и антагонизмов; единство, осуществляемое через церковь и православную веру. Все члены православной церкви ощущают себя принадлежащими одному организму — духовной общине. По мнению Хомякова, православие — это единственное христианское вероисповедание, сохранившее идею соборности, выражением которой в социальной сфере выступает община. Эгоистическому индивидуализму западного человека недоступна такая форма объединения.

*3. Патриархальный характер русской власти vs внутренний конфликт, лежащий в основе западной государственности.*

Славянофилы неоднократно повторяли идею, впервые высказанную еще Н.М. Карамзиным, о том, что в России отношения между властью и обществом имеют особый, бесконфликтный ха-



ракти. Довольно много размышлял на эту тему один из корифеев славянофильства *Константин Сергеевич Аксаков (1817–1866)*.

В записке «*О внутреннем состоянии России*» Аксаков писал, что добровольное призвание варягов в 862 г. заложило основы двух начал, существующих в России почти независимо друг от друга: народа («Земли») и государства. Русский народ живет по своей «внутренней правде», предоставив всю полноту власти государству и предпочитая не вмешиваться в политические вопросы. Государство в России обладает абсолютной властью в сфере политики, оно призвано защищать народ от внешних врагов, но при этом обязуется воздерживаться от вмешательства в жизнь «Земли». Таким образом, за народом сохраняется полная свобода внутренней, повседневной жизни, за государством — столь же полная свобода действий в сфере политики.

Такая типично русская конфигурация отношений между властью и обществом выстроилась потому, что славяне — народ негосударственный по своей природе, его подлинные интересы лежат не в политической, а в духовно-религиозной сфере. Государство есть искусственная, принудительная форма организации общества, а русскому народу ближе добровольные, естественные формы консолидации — община, церковь и т.д.

Что касается западной государственности, то в ее основе лежат завоевание, конфликт и вражда. Отсюда принципиально разная политическая традиция России и Европы: у нас — единение всего народа вокруг самодержавия, на Западе — постоянные столкновения между обществом и властью, а также между различными сословиями и социальными группами. Поэтому революция, считает Аксаков — это удел западного мира, для которого характерен гипертрофированный интерес к политике. Русский народ воспринимает государство как неизбежное зло, необходимое для самосохранения и защиты от внешних врагов, сама по себе сфера политики его совершенно не интересует, в русской истории невозможно вспомнить пример, чтобы общество потребовало ограничить власть царя или чтобы Земские соборы, подобно европейским парламентам, торговались с монархом за дополнительные права и полномочия.

Не удивительно, что славянофилы были противниками введения в России конституции. По их мнению, отношения между «Землей» и «Властью» не нуждаются ни в каких правовых гарантиях, они основаны на традициях и нравственных принципах. Самодер-

жавие — наилучшая форма правления для России, поскольку только при неограниченной монархии народ может сосредоточиться на свойственной ему духовно-нравственной жизни и не касаться чуждой себе политической сферы.

4. *«Внутренняя правда» у русского человека vs «внешняя правда» у европейца.*

Постоянная вражда между людьми, социальными группами, между обществом и властью, которой наполнена европейская история, сделали необходимым появление на Западе некоторых формальных рамок, универсальных норм, которые бы защищали человека от постоянной «борьбы всех против всех». Отсюда огромное значение в жизни европейского общества норм права, этой «внешней правды», которая меряет все отношения между людьми «по внешней букве случайно выразившегося закона» (И.В. Киреевский).

Юридические нормы выступают внешним регулятором поведения человека, и при их ослаблении людей уже ничего не сдерживает, в этом главный порок «внешней правды». Формальный закон не способствует нравственному воспитанию человека, он просто заставляет его соблюдать некие установления.

В русском сознании все по-другому, здесь преобладает «внутренняя правда» — высшие духовные ценности, которые существуют в народном менталитете веками. Они не могут быть изложены в виде строгих юридических норм, но воспринимаются душой и сердцем каждого человека. Русские люди следуют им не по внешнему принуждению со стороны государства, а поскольку считают их истинными и правильными.

Таковы, на взгляд славянофилов, основания русской самобытности. Однако для их оппонентов-западников указанные выше различия были либо несущественными, либо они воспринимались в чисто негативном ключе.

Например, *западники не признавали за православием (и тем более за православной церковью) каких-то заслуг в развитии России.* Большинство из них вообще относились к религии довольно отстраненно, хотя далеко не все были атеистами. «России нужны не проповеди (довольно она слышала их!), не молитвы (довольно она твердила их!), а пробуждение в народе чувства человеческого достоинства, сколько веков потерянного в грязи и навозе, права и законы, сообразные не с учением церкви, а со здравым смыслом и справедливостью», — так выразил В.Г. Белинский в «Письме Н.В. Гоголю» позицию западников по этому вопросу.

Что касается вопроса о русской общине и соборности, то *западники считали одним из главных достижений Европы развитие свободы личности и защиту ее прав*. В России же индивид всегда поглощался коллективом — общиной, государством, и в этом западники видели не достоинство, а величайшую проблему русского общества.

Довольно скептически воспринимали западники и славянофильскую трактовку особенностей русской политической традиции. Для них *отсутствие в отечественной истории социально-политической борьбы, противостояний между властью и народом было показателем косности, неразвитости русского общества*. Не нужно удивляться слабости правового сознания и презрению к человеческой личности в России, говорили они, если в нашей истории не было ничего подобного европейскому феодализму, традиции вольных городов и сословного представительства.

Естественно, что *ключевым персонажем полемики западников и славянофилов был Петр I*. Западники считали Петра человеком, который вырвал Россию из небытия и тысячелетнего сна: «Россия тьмой была покрыта много лет / Бог рек: да будет Петр — и был в России свет» (В.Г. Белинский). Западники видели в допетровской Руси лишь непроходимое варварство, косность, «татарщину» и грубые нравы. Только Петр Великий дал России шанс выйти на арену истории, указал ей должное направление ее развития.

Для славянофилов Петр — уничтожитель самобытной культуры, человек, унизивший национальное достоинство русских, сделавший их слепыми подражателями европейцев. Самобытники идеализировали Московскую Русь, ее быт и порядки, для них она была страной подлинной религиозности, органически устроенной государственности, где существовала нравственная связь между царем и народом.

В то же время указав на эти различия, было бы ошибкой абсолютизировать противоречия между западниками и славянофилами и не видеть между ними определенных точек соприкосновения.

Во-первых, *расходясь в оценке прошлого России, эти два направления смыкались в критическом восприятии современного состояния русского общества и государства*. И те, и другие выступали против крепостного права, отстаивали свободу слова и печати, призывали к веротерпимости, критиковали имперский абсолютизм. Правда, к последней проблеме они подходили с разных позиций: западники считали, что русскую монархию необходимо реформировать по ев-

ропейскому образцу, ограничив власть царя конституцией. Самобытники же видели в абсолютизме порождение петровских реформ, которые уничтожили русские демократические традиции Земских соборов, местного самоуправления и т.д. В результате русское самодержавие выродилось в «полицейско-канцелярский режим» (И.С. Аксаков), при котором народ и власть, разделенные бюрократией, разучились понимать и слышать друг друга. Поэтому в своей политической программе они ориентировались преимущественно на опыт Московской Руси.

Во-вторых, что еще более важно, при всей внешней непримиримости происходивших дискуссий участники этого спора все-таки ощущали глубокую внутреннюю связь со своими оппонентами, которую А.И. Герцен удачно выразил афоризмом: «Головы смотрели в разные стороны, но сердце билось одно.»

Скажем, *западники отнюдь не стремились полностью лишить Россию ее права на самобытность.* Один из самых ярких их представителей, «неистовый Виссарион» Белинский писал по этому поводу: «Мы уже не хотим быть ни французами, ни англичанами, ни немцами, но хотим быть русскими в европейском духе» («Россия до Петра Великого»). Иными словами, речь шла не о полном отказе от «русскости», от собственной идентичности, но о том, чтобы соединить русские начала с достижениями европейской цивилизации, совместить «русскость» и «европейскость» и при этом суметь заимствовать все лучшее из Европы, которая казалась западникам образцом буквально во всем — в этой же работе Белинский восторженно пишет: «...разнообразие жизни, благородные отношения полов, утонченность нравов, искусство, наука, порабощение бессознательных сил природы, победа над материей, торжество духа, уважение к человеческой личности... — словом, все, во имя чего гордится человек своим человеческим достоинством... есть результат развития европейской жизни.»

Важная оговорка касается и позиции славянофилов. Не нужно думать, что они были противниками всего европейского и призывали отринуть западную культуру ради сохранения своего, национально русского. Они не отделяли Россию от Европы в цивилизационном смысле, не смотрели на нее как на особую цивилизацию (цивилизационный подход возник значительно позже и был связан с именем Н.Я. Данилевского). *Славянофилы испытывали неприязнь лишь по отношению к нынешнему, буржуазившемуся Западу, но они осознавали тесное родство России и Европы через христианство,*

*через общие культурные истоки* и глубоко переживали кризис европейской культуры: «О, грустно мне — ложится тьма густая / На дальнем западе, стране святых чудес», — с горечью восклицал А.С. Хомяков.

Показательно, что и основанный И.В. Киреевским журнал назывался «Европеец», а сам он писал в своей известной статье: «Одного только желаю я, чтобы те начала жизни, которые хранятся в учении Святой Православной Церкви, вполне проникнули убеждения всех ступеней и сословий наших, чтобы эти высшие начала, господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но, напротив, обнимая его своею полнотою, дали ему высший смысл и последнее развитие» («О характере просвещения Европы в ее отношении к просвещению России»). То есть, у Киреевского речь идет не о «вытеснении» европейского просвещения исконно русскими, православными началами, а о синтезе православной веры и европейской культуры. Россия, по мнению славянофилов, не должна замыкаться в себе. Напротив, русское православие может оживить европейскую культуру, внести в нее элементы духовности, которых ей так не хватает. Россия, по мнению славянофилов, не должна замыкаться в себе. Напротив, русское православие может оживить европейскую культуру, внести в нее элементы духовности, которых ей так не хватает.

Подведем итоги. Главная идея славянофилов состояла в том, что существуют некоторые фундаментальные отличия русского общества от западноевропейского. Это отличия ментальные (соборность, общинность, нестяжание, преобладание внутренних нравственных регуляторов социальной жизни в противоположность европейскому индивидуализму, мещанству, эгоизму и склонности к формально-юридическим отношениям между людьми); религиозные (у нас — истинная православная вера, там — искаженное христианство) и институциональные (патриархальное самодержавие против конституционализма и парламентской системы на Западе, вырастающей из взаимной вражды и недоверия между народом и властью).

Основой западнической политико-философской концепции было представление об универсальной человеческой цивилизации, авангардом которой выступают страны Запада. Россия в этом общечеловеческом развитии пока является отстающей, ей необходимо догнать Европу, пройти ее путь развития, взять Запад в качестве образца для подражания. Благо России, ее спасение они видели не

в обращении к истокам, к национальной традиции, а в усвоении достижений Запада.

При этом раннее западничество и славянофильство не отказывались от идеи синтеза европейских и русских начал, хотя сам механизм соединения национального и универсального виделся обоим направлениям, естественно, по-разному.

К началу 50-х годов XIX в. классическая полемика западников и славянофилов приобретает несколько иную форму: западничество раскалывается на социалистов и либералов, а славянофильство эволюционирует в сторону консервативной идеологии.

## Тема четвертая

# Социалистическая мысль в России: от Герцена до Ленина

Активное проникновение социалистической мысли из Европы в Россию начинается в 30-е годы XIX в. Поначалу дело ограничивалось изучением западных мыслителей (Сен-Симона, Фурье и проч.), но с конца 1840-х годов стали появляться уже собственные оригинальные концепции русского социализма. В России интерес к социализму был вызван, прежде всего, бурным развитием промышленного производства и буржуазных отношений на Западе. Наблюдая за процессом становления индустриального общества, который был наполнен острыми социальными противоречиями и глубоким антагонизмом между буржуазией и пролетариатом, русские социалисты считали, что России необходимо во что бы то ни стало избежать капиталистической стадии развития.

Россия второй трети XIX в. оставалась страной аграрной, и вплоть до Великих реформ Александра II буржуазные отношения здесь находились в зачаточном состоянии. Этот факт позволял русским социалистам надеяться на то, что Россия не повторит европейский путь развития, что она сумеет перейти к социализму, минуя капитализм. Залог некапиталистического развития своей страны русские социалисты домарксистского периода видели в сохранении общины — института, который объединял подавляющее большинство населения России. В крестьянской общине отсутствовали частнособственнические порядки, зато были крепки эгалитарные установки и традиции совместного труда, что делало русского крестьянина «коммунистом по инстинкту».

В целом же, в развитии социалистических идей в дореволюционной России можно выделить несколько этапов:

1. Разработка концепции общинного социализма А.И. Герценым и Н.П. Огаревым в конце 1840-х годов. Именно Герцен впервые увидел в русских общинных порядках потенциал для перехода к социализму и сформулировал идею о «коммунистических» традициях русского крестьянства. Тем самым он дал начало такому на-

правлению в русском социализме, как теоретическое народничество.

2. Соединение народнической доктрины с революционной практикой в трудах Н.Г. Чернышевского в конце 1850-х годов Чернышевский поставил перед революционной интеллигенцией задачу разбудить народные массы, втянуть их в политическую борьбу, развить политическую сознательность народа и научить его отстаивать свои права. Так был открыт путь для эволюции народничества из теоретического в действенное.

3. Период действенного народничества в 1860-1870-е гг., когда усилия революционеров были направлены на разработку и осуществление конкретных мер по организации народной революции в России. Главным способом революционной борьбы стала социалистическая пропаганда в деревне, так называемое «хождение в народ». Большинство народников были уверены, что в силу «коммунистических инстинктов» русского крестьянина, а также тяжести его положения, поднять народ на революцию не составит никакого труда. Реальность, однако, оказалась совершенно иной.

4. Переход к террористическому народничеству в конце 1870-х годов. Безрезультатность социалистической пропаганды среди крестьян привела часть народников к идее, что необходимо изменить тактику. В 1879 г. в России появляется новая народническая организация — «Народная воля», члены которой решили бросить все силы на осуществление политических терактов, конкретно — на убийство царя. С помощью террора предполагалось расшатать здание имперской государственности, посеять панику в правящей элите, а также продемонстрировать народным массам, что с властями можно бороться, что Российская империя — всего лишь «колосс на глиняных ногах».

5. Возникновение русского марксизма в начале 1880-х годов. Убийство Александра II, как ранее «хождение в народ», не создало в России ожидаемой революционной ситуации. Это привело к кризису всей народнической идеологии, после чего часть русской интеллигенции обращается к новому социалистическому учению, ища в нем выход из мировоззренческого кризиса. В отличие от народничества марксизм провозгласил, что движущей силой революции будет не темное патриархальное крестьянство, а пролетариат, т.е. городские рабочие. По мнению марксистов, Россия не сможет миновать стадию капитализма, более того, именно в развитии буржуазных отношений — залог будущего перехода к социализму.



**Лекция 10**  
**«Человек будущего в России — мужик»**  
(общинный социализм А.И. Герцена)

Родоначальником социалистической мысли в России был один из крупнейших русских философов **Александр Иванович Герцен (1812–1870)**. К числу его основных трудов принадлежат роман «*Кто виноват?*», автобиография «*Былое и думы*», а также работы «*С того берега*», «*Концы и Начала*», «*Письма к путешественнику*», «*Письма к противнику*», «*К старому товарищу*» и проч.

Концепция социализма А.И. Герцена формировалась под сильным влиянием славянофильской мысли. Будучи одним из лидеров западнического направления, Герцен, тем не менее, первым увидел в учении славянофилов некоторый позитивный смысл. Это касалось славянофильских идей о специфике русской истории и самобытности русских социальных институтов, прежде всего, крестьянской общины. Не соглашаясь с идеализацией славянофилами русской старины и не во всем принимая их критику имперской государственности, Герцен в то же время считал, что западники могли бы использовать некоторые аспекты мировоззрения славянофилов, но при этом рационализовав их и существенно переосмыслив.

Огромное влияние на развитие идей Герцена произвел его отъезд за границу в 1847 г. Находясь в Европе и будучи свидетелем поражения европейских революций 1848–49 гг., мыслитель перестает относиться к Западу столь же восторженно, как прежде. «Париж в один год отрезвил меня», — напишет он позже в своих «Письмах к противнику».

Современный Запад, погрязший в мещанстве, в стяжательстве и торгашестве, разочаровывает его. Он больше не видит в Европе ни подлинной свободы, ни даже подлинной цивилизации: «все мельчает и вянет на истощенной почве», Европа Канта, Шиллера и Гёте, Европа энциклопедистов и революционеров ушла в прошлое, «нравы мелкой буржуазии сделались общими». «В разных частях Европы люди могут быть посвободнее, поравнее, нигде не могут они быть свободны и равны — пока существует *эта* гражданская форма, пока существует *эта* цивилизация» («С того берега»).

Теперь Герцен считает, что в Европе вовсе не осуществлены идеалы свободы, равенства и братства. Свобода несовместима с сильным централистским государством, с государственной церковью и армией; равенства быть не может при существующей пропасти между верхами и низами; по этой же причине не может быть и братства между хозяином и эксплуатируемым им работником. «Собственность — это блюдо чечевичной похлебки, за него вы продали великое будущее, которому ваши отцы широко распахнули ворота в 1789 г.», — упрекает Герцен европейцев в статье «Prolegomena». Никакие политические реформы Запад не спасут, ибо они не смогут разрешить главных вопросов, стоящих перед европейским обществом. *Западу необходима революция социальная, т.е. в корне меняющая сами общественные отношения.*

Тем не менее, Герцен решает навсегда остаться в Европе, потому что, «несмотря на кровь и слезы, здесь разрешаются общественные вопросы», потому что только за границей русский мыслитель мог вести гласную и открытую борьбу со «старым миром». Вскоре вместе со своим другом и соратником Н.П. Огаревым они основывают в Лондоне Вольную русскую типографию, издававшую альманах «Полярная звезда», газету «Колокол», а также выпускавшую различные агитационные материалы. Из Англии эти издания подпольно переправлялись в Россию и здесь также нелегально распространялись.

Критика капитализма и европейской «цивилизации меньшинства», существующей за счет эксплуатации «большинства черно-рабочих», естественным образом подвела Герцена к идее о желательности «перескока» Россией буржуазной стадии развития. Это позволило бы ей избежать тех «язв пролетариата», которые мыслитель наблюдал в Европе. Герцен убежден, что *у России есть альтернатива западному буржуазно-мещанскому пути, в первую очередь благодаря крестьянской общине.* Основываясь на этом утверждении, Герцен и строит свою концепцию общинного (народнического) социализма.

Общину как специфически русский институт рассматривали уже славянофилы, но для них она была хранителем духовных устоев русского народа — православной веры, патриархального быта и т.д. Герцен же видит в общине прообраз будущего социалистического общества.

У общины есть два преимущества — это коллективизм и демократизм. Община сформировала традицию совместного труда и равного пользования землей; благодаря регулярным переделам

земли русскому крестьянину чуждо понятие частной собственности, это есть тот самый «бытовой, непосредственный социализм», который ляжет в основу нового общественного устройства. К тому же в общине веками существовало представление о равенстве ее членов между собой, издревле функционировало мирское самоуправление — форма низовой демократии, которая крайне важна для будущего социалистического общества.

В концепции крестьянского социализма Герцена можно видеть, таким образом, своеобразный синтез идей западников и славянофилов — соединение европейских социалистических теорий с апологией самобытного института общины.

Конечно, Герцен не считал реально существующую общину готовой ячейкой социалистического общества. Он понимал, что патриархальная крестьянская община сдерживает возможность свободного развития человека: «У нас лицо всегда было подавлено, поглощено, не стремилось даже выступить» («С того берега»); видел, что крестьянство темно и забито. Но все-таки при всех своих нынешних минусах община была для Герцена тем институтом, который спас русский народ от «монгольского варварства» и от «немецкой бюрократии», который сумел сохранить в России «остатки» свободы личности.

Крестьянство, замкнутое в общине, оставшееся верным собственным представлениям о справедливости и законности, сохраняющее свою традиционную демократию, никак не связано с имперской государственностью и псевдоевропейской петровской цивилизацией. Поэтому община (а также близкие к ней социальные институты — рабочая артель, казачья сходка) являются прототипом, на основе которого можно будет строить новое общество. Это общество, как надеется Герцен, сможет наконец-то разрешить «антиномию между личностью и государством», соединить свободу и коллективизм. Община позволит русскому народу, с одной стороны, построить общество на социалистических принципах, с другой, в значительной степени сохранить для себя привычный уклад жизни.

Согласно Герцену, *отставание России от Европы, на самом деле, оборачивается благом для нашей страны*: «Какое это счастье для русского народа, что он остался вне всех политических движений, вне европейской цивилизации, которая, без сомнения, подкопала бы общину» («Русский народ и государство»). Передовые европейские страны также движутся к социализму, подталкиваемые неразрешимыми противоречиями буржуазного развития, но Россия обладает важными «преимуществами опоздавшего» — нам незачем повторять

весь длинный путь развития Запада. Благодаря отсталости российской экономики и социальной структуры, отсутствию развитого рынка и современной промышленности, у нас сохранились докапиталистические институты, которые могут стать опорой для социалистических преобразований. В лице общины Россия уже имеет готовый прообраз социалистического устройства, который Европе только предстоит выработать. Отсюда вывод: «Человек будущего в России — *мужик*, точно также, как во Франции работник».

Еще одно преимущество русской отсталости, помимо сохранения общины, состоит в том, что нам нечего терять. В России, в отличие от европейских стран, вовсе нет политических свобод, личных прав, устойчивых традиций и развитой цивилизации. Это делает Россию более готовой к социальной революции, к самому решительному перевороту в общественной жизни: «Мы слишком угнетены, слишком несчастны, чтобы довольствоваться полусвободой... Мы независимы, потому что начинаем жить сызнова... Мы независимы, потому что ничего не имеем» («Русский народ и государство»).

Европа же цепляется за свою сытую и спокойную жизнь, продолжает верить в священное право собственности, жить своим «великим прошлым» и думать, что она все еще стоит во главе человечества, поэтому она может оказаться неспособной к радикальным шагам по общественному переустройству: «Европа слишком богата, чтобы пожертвовать своим накопленным имуществом ради надежды» («Русский народ и государство»).

Отсюда *герценовская идея конца Европы* (опять же, вполне в духе славянофилов) — он называет ее «дряхлым Прометеем», «разрушающимся организмом» и высказывает надежды на то, что обновление человечества нужно ожидать от «молодых» стран и народов. Помимо России, внимание Герцена обращено на Соединенные Штаты. По его мнению, обе эти страны с бедным прошлым, но многообещающим будущим. В Америке Герцена, в частности, привлекало отсутствие «крепкой централизации, администрации и, главное, полиции», что выгодно отличало Соединенные Штаты от «реакционной» Европы.

В советский период устоялось мнение об А.И. Герцене как об одном из «дворянских революционеров». Однако эта позиция нуждается в уточнении. Конечно, Герцен, как и многие его соратники, разделял революционные идеи. Было время, когда он писал, что обновление человечества невозможно «без страшной кровавой борь-

бы», что старый мир «не может выздороветь». Но при этом Герцен никогда не абсолютизировал революцию как метод преобразования социальной действительности. Скажем, в работе «Русские немцы и немецкие русские» он пишет: «мы не верим, что народы не могут идти вперед иначе, как по колена в крови»; а в статье «Prolegomena» Герцен связывает обновление России с созывом Учредительного собрания, считая, что это будет единственным средством «выйти без потрясения, без переворота — террора и ужаса, без потоков крови» из петербургского периода русской истории.

Герцен никогда не отвергал реформ и не был убежденным радикалом, за что часто слышал упреки в «либеральничанье» от других русских социалистов. Но особенно явственно отказ от радикализма выражен в его последней работе «К старому товарищу», написанной за несколько месяцев до смерти и обращенной к М. Бакунину.

В ней Герцен по-прежнему высказывает уверенность, что конец «царства капитала и безусловного права собственности» уже виден, но при этом он убеждает Бакунина, что одним насилием действовать нельзя. Потому что, во-первых, внутри буржуазного мира еще не вызрели предпосылки к его распаду, еще достаточно крепки основы, на которых держится старый порядок (государство, церковь, армия, собственность). Во-вторых, новая организация общества, идущая на смену капитализму, еще не готова к своему осуществлению.

«Насильем, — пишет Герцен, — можно разрушать и расчищать место — не больше... Нанося удар по старому миру, новый водворяющийся порядок должен не только спасти все, что достойно спасения, но оставить на свою судьбу все немешающее, разнообразное, своеобычное... Не душить одни стихии в пользу других следует грядущему перевороту, а уметь все согласовать — к общему благу.»

Старые частнособственнические отношения основываются преимущественно на невежестве людей, поэтому и надо действовать в первую очередь просвещением, словом: «Проповедь нужна людям..., равно обращенная к работнику и хозяину, к земледельцу и мещанину.» При этом полное отрицание собственности, права наследства, которое предлагал Бакунин, бессмысленно, это настроит против социальной революции массы людей, сделает их сторонниками правительства. «Народ — консерватор по инстинкту... его идеал — буржуазное довольство», — замечает Герцен.

Любая насильственная революция, которая не подготовлена вызреванием соответствующих условий для нее, не может привести к подлинной свободе, народ просто не сумеет ею воспользоваться:

«Нельзя людей освобождать в наружной жизни больше, чем они освобождены внутри.»

С иронией пишет Герцен и об анархизме Бакунина, доказывавшего, что государство — лишь временная форма объединения людей: «Из того, что женщина беременна, никак не следует, что ей завтра следует родить. Из того, что государство — форма *преходящая*, не следует, что это форма уже *прошедшая*...» Пока большинство людей не достигнут «совершеннолетия» (умственного, духовного), разрушение государств и переход к социализму будет невозможен.

Итак, А.И. Герцен явился создателем концепции народнического социализма, согласно которому существование в России многовекового института крестьянской общины дает русскому обществу уникальный шанс избежать капиталистической стадии развития и перейти от полуфеодальных форм социального устройства непосредственно к социализму. Герцен не наметил конкретных механизмов этого перехода, он лишь указал, что такая возможность существует. Тем не менее его идеи оказали огромное влияние на современников, породив целое направление в русском освободительном движении, которое получило название народничества.

## Лекция 11

### «Человек работает с полной успешностью лишь тогда, когда работает на себя, а не на другого»

(социалистические идеи Н.Г. Чернышевского)

**Николай Гаврилович Чернышевский (1828–1889)** — это еще один мыслитель, стоящий у истоков народнического социализма в России; человек, который развил и существенно переосмыслил многие идеи А.И. Герцена. Вместе с Н.А. Некрасовым и Н.А. Добролюбовым Чернышевский долгое время возглавлял редакцию журнала «Современник», ставшего главным рупором революционно-демократического лагеря. Именно в «Современнике» на рубеже 50–60-х годов XIX в. выходят наиболее важные его работы: «*Очерки гоголевского периода русской литературы*», «*Критика философских предубеждений против общинного владения*», «*Капитал и труд*», «*Лессинг*» и проч.

Как и у Герцена, исходный пункт политико-философских воззрений Чернышевского — это критика капитализма и частной собствен-

ности. Главный порок капитализма — в несправедливом принципе распределения. В работе «Капитал и труд» Чернышевский разделяет потребности человека на «необходимые» («действительные») и «прихотливые»: «...иметь за обедом мясо составляет потребность действительную... иметь мясо, приправленное трюфелями, есть уже прихоть.» Так вот, в капиталистическом обществе меньшинство, владеющее собственностью, отчуждает в свою пользу результаты труда работающего большинства и благодаря этому имеет возможность не только реализовать все свои «действительные» потребности, но и удовлетворять разнообразные прихоти, в то время как подавляющее большинство не может удовлетворить свои самые насущные нужды. С точки зрения экономических отношений, пишет Чернышевский, между рабом и пролетарием нет никакой разницы — и тому, и другому не принадлежит продукт его труда, который отчуждается в пользу собственника — человека, зачастую вообще не принимающего никакого участия в производстве материальных благ.

По мнению мыслителя, буржуазные отношения в силу их противоречивости и вопиющей несправедливости рано или поздно обречены на уничтожение, и в будущем останется один класс людей, «которые будут работниками и хозяевами вместе». В качестве примера такой формы собственности Чернышевский предлагает «товарищество трудящихся».

Товарищества, считает Чернышевский, могли бы заниматься земледелием или фабричным производством. Они должны состоять из 400–500 семейств, которые являются коллективными собственниками ресурсов и средств производства. Члены товариществ вскладчину покупают инструменты, машины, сырье, они же сообща выбирают руководство — «общий административный совет» и «управителей»; вместе участвуют в решении наиболее важных вопросов. Из прибыли предприятия члены товарищества получают заработную плату, остальная часть заработанного идет на развитие производства, на постройку и содержание больниц для работников, школ, библиотек, церкви и т.д.

По мнению Чернышевского, преимущество общественной формы собственности в том, что она, во-первых, более справедлива, чем частная, во-вторых, более эффективна — она будет способствовать росту производительности труда, изменив мотивацию работников, сделав их более заинтересованными в конечном результате, поскольку: «человек работает с полной успешностью лишь тогда, когда работает на себя, а не на другого.» Причем Чернышевский

отнодь не считал, что для установления нового экономического уклада необходима радикальная революция, в работе «Капитал и труд» он пишет, что содействовать введению товариществ может и существующее правительство в любой стране мира — оно может делать это экономическими мерами, в частности, давать первоначальные ссуды для устройства товариществ, что будет выгодно и казне, и самим работникам.

Как и Герцен, Чернышевский видит возможность для некапиталистического развития России в крестьянской общине. Но *в отличие от Герцена он не считает, что община дает России какие-то особые преимущества перед Западом.* Сохранение общины — это не величайшее счастье для русского народа, не какой-то подарок судьбы. Это просто социологический факт, который нужно учитывать. Через общинную стадию развития прошли когда-то все европейские народы, и «сохранение старины свидетельствует только о медленности и вялости исторического развития» России.

Каждая страна идет к социализму своим путем, в силу нашей отсталости в России будет установлена общинная форма социализма, как наиболее соответствующая нашим реалиям, нашему уровню социально-экономического развития; в Европе социализм примет другое обличие, сообразно с западными, «более развитыми потребностями».

Порой и у Чернышевского встречаются аргументы в пользу любимой герценовской идеи о преимуществах русской отсталости. Например, он признает, что в Европе с ее развитыми частнособственническими традициями переход к социализму может пойти сложнее, чем в России. Тем не менее, в целом *будущее России видится Чернышевскому в гораздо более пессимистическом свете, чем Герцену.*

Оставаясь страной отсталой, где нет элементарных условий цивилизации, где население почти поголовно неграмотно, а в отношениях между людьми господствует произвол, Россия не сможет прийти к социализму быстрее Европы. Говорить о России как о стране будущего нужно с большой осторожностью: «...пока еще вся наша забота должна состоять в том, чтобы догнать других» («Апология сумасшедшего»<sup>1</sup>). России необходимо проделать огромный путь исторического развития, и главное — русские должны порвать с «азиатчиной» и варварством в умах, нравах и отношениях

---

<sup>1</sup> Н.Г. Чернышевский намеренно берет для своей статьи название уже известной нам работы П.Я. Чаадаева, поскольку поднимает в ней аналогичные проблемы.



между людьми, стать европейцами в подлинном смысле этого слова. Ведь реформы Петра I изменили только фасад общества и повысили статус русского монарха «в кругу европейских государей», а фундаментальные основы русской жизни остались нетронутыми: «...бороды сбрили, немецкое платье надели, но остались при тех же самых понятиях, какие были при бородах и старинном платье» («Апология сумасшедшего»).

Чернышевский категорически не согласен с Герценом и в том, будто Запад растратил свои силы, будто его время прошло. До сих пор на авансцене европейской истории находились высшие сословия, сейчас вместо аристократии о себе все громче заявляет «среднее сословие»; а «главная масса» народа, которая не принадлежит ни к высшему, ни к среднему сословию, еще только готовится войти в историю. Поэтому все разговоры о том, что западная цивилизация в тупике — ложь и «пошлое тщеславие». Несмотря на все свои ошибки и заблуждения, Запад по-прежнему находится во главе поступательного движения истории, убежден Чернышевский.

Начиная разработку своего социалистического учения в середине 1850-х годов., Чернышевский верил в близость и неизбежность революции, в то, что недовольство народных масс своим бедственным положением достигло крайней точки. Определенные надежды он связывал с крестьянской реформой 1861 г., считая, что ее несправедливый характер может поднять крестьян на восстание, пробудить народ от его обычной апатии. При этом Чернышевский был принципиальным противником стихийных выступлений, будучи убежден в их бесплодности. Революция должна быть тщательно организована и подготовлена. Крестьяне, поднявшись на восстание без руководства извне, не способны придать созидательный характер освободительной борьбе, из этого получится только новая «пугачевщина», «бессмысленная и беспощадная», пользуясь известным выражением А.С. Пушкина.

Однако в дальнейшем Чернышевский все чаще задумывается о страшной отсталости русского крестьянства, о его политической и культурной неразвитости, поэтому *у него все чаще возникают сомнения в продуктивности возможной крестьянской революции*. Чернышевский приходит к выводу, что до сознательной революционной деятельности русский народ пока не созрел и социальная революция должна быть делом далекого будущего. Эта позиция отражена в работе «Письма без адреса» (1862), обращенной, несмотря на название, лично к Александру II.

В этой работе Чернышевский констатирует социальную пассивность народа и его оторванность от власти и интеллигенции. Крестьяне апатичны, потому что в течение многих веков они находились в собственном государстве на положении людей второго сорта. Народ освободил Москву в Смутное время, помог завоевать выход к морю при Петре, побеждал турок при Екатерине и Наполеона в Отечественной войне 1812 года, но за все это он получал лишь усиление гнета. Его положение год от года только ухудшалось.

Сегодня русский народ уже не ждет ни от кого помощи в этом своем положении, никому не верит, а поэтому скоро сделает вывод о том, что ему самому «надобно взяться за ведение своих дел». И Чернышевский, обращаясь к царю, говорит очень показательную фразу: «не вы одни, а также и мы желали бы избежать» такой развязки. Чернышевского пугает перспектива бунта непросвещенного, темного народа (именно это он подразумевает под фразой «взяться за ведение своих дел»). Крестьянский бунт страшен тем, что он может закончиться уничтожением культуры и самих основ общества: «...народ невежествен, исполнен грубых предрассудков... Он не делает никакой разницы между людьми, носящими немецкое платье; с ними со всеми он стал бы поступать одинаково. Он не пощадит и нашей науки, нашей поэзии, наших искусств; он станет уничтожать всю нашу цивилизацию.»

Для того, чтобы предотвратить революцию, Николай Гаврилович старается показать царю, во что на самом деле вылилась для народа отмена крепостного права. С привлечением большого статистического материала, собранного по губерниям и уездам, он доказывает, что грабительский характер крестьянской реформы — это мина замедленного действия, заложенная под всем имперским зданием. И если ситуацию не изменить, то социальный взрыв неизбежен.

Таким образом, в «Письмах без адреса» оппозиционная интеллигенция и власть парадоксальным образом оказываются союзниками, противостоящими народному варварству, разгулу архаичной народной стихии, потому что в огне крестьянского бунта может погибнуть самое ценное для Чернышевского — культура и просвещение. Подчеркнем: Чернышевский не был противником революции как таковой, но он, как и Герцен, видел большую опасность в том, что революция произойдет в стране, совершенно к этому не подготовленной.

Главное значение Чернышевского как мыслителя состояло в следующем. Он развил и существенно переосмыслил социалистическое учение А.И. Герцена, *идеи Чернышевского позволили соединить теорию общинного социализма с революционной практикой, с реальной политической борьбой*. Именно Чернышевский впервые высказал мысль о том, крестьянский вопрос может разбудить народ, что социальная революция в России возможна, если интеллигенция организует народные массы. В результате в 1860–1870-х годах начинается массовое «хождение в народ» радикально настроенной молодежи. Народничество из теоретического превращается в действенное.

Ирония ситуации состояла, однако, в том, что *народники, считая себя продолжателями дела Чернышевского, на самом деле глубоко заблуждались*. Они истолковали его воззрения о необходимости готовить крестьянскую революцию чересчур прямолинейно — как немедленный призыв идти в народ и будоражить его революционными лозунгами. Предостережение Чернышевского о том, что крестьянство еще не скоро будет готово к революции и что процесс вовлечения народа в борьбу за свои права и интересы может занять десятилетия, не был ими услышан. Сам же мыслитель, находясь в многолетней ссылке в Сибири, был отрезан от связей с внешним миром.

Не заметили народники и того факта, что *Чернышевский как политический философ не замыкался на проблеме крестьянской общины, он смотрел на вопрос перехода к социализму значительно шире*. Пропагандой общинного социализма Чернышевский усиленно занимался в 1850-е годы, затем его интерес к этой проблематике стал угасать, и в дальнейшем он начинается относиться к теме общины со все большим скептицизмом. Например, он у приходит к выводу, что не менее важным аспектом борьбы за социализм является самодеятельность «городских простолюдинов». Скажем, в знаменитом романе «Что делать?», написанном в 1862 г. во время заключения Чернышевского в Петропавловской крепости, вовсе отсутствуют «общинные и деревенские сюжеты» — его герои действуют исключительно в городской среде, создают мастерские и занимаются «заводскими делами».

Кстати, вопреки сложившейся традиции представлять главного героя этого романа Рахметова пламенным революционером, у Чернышевского он выведен скорее как наставник и просветитель, а сам автор призывает читателей в первую очередь к мирной повсед-

невной работе над собой: «Поднимайтесь из вашей трущобы, друзья мои... выходите на вольный белый свет... Наблюдайте, думайте, читайте... Только и всего. Жертв не требуется... Счастье — в развитии.»

## Лекция 12

### **«Ничего не стоит поднять на бунт любую деревню»**

(теория и практика действенного народничества)

К концу 1860-х годов на смену теоретическому народничеству Герцена и Чернышевского приходит народничество действенное. Его представители уже не занимаются созданием концепций крестьянского социализма, они озабочены выработкой конкретной программы действий, их интересует непосредственная революционная борьба, главным методом которой была выбрана пропаганда социалистических идей в народе («хождение в народ»).

Мы уже говорили о том, что до эпохи Великих реформ Александра II русское революционное движение было почти исключительно дворянским по своему составу. Теперь же ситуация меняется, и *социальной базой действенного народничества становится разночинство*<sup>1</sup>. «Хождением в народ» занималась преимущественно городская молодежь, которая отправлялась в деревню в качестве врачей, фельдшеров, народных учителей, чернорабочих, кузнецов, дровосеков и т.д. Народники несли с собой брошюры и листовки, но упор делался на устные формы агитации.

В качестве районов своей пропагандистской деятельности народники выбирали преимущественно Дон, Поволжье и Урал, где, как они думали, еще жива была память о восстаниях С. Разина и Е. Пугачева, к тому же именно в тех местах революционеры рассчитывали вступить в контакт с религиозными сектантами и различными «разбойными элементами», которые по понятным причинам находились в весьма сложных отношениях с властями и поэтому должны были поддержать революционные выступления.

---

<sup>1</sup> Разночинцами в России называли выходцев из различных сословий: духовенства, купечества, мещанства, крестьянства, обедневших дворян, которые получили образование и оторвались от своей прежней социальной среды.

Большинство народников объединяла вера в возможность скорой крестьянской революции, они исходили из представлений о некоем «коммунистическом инстинкте», заложенном в русском крестьянине благодаря общине, традиции совместного пользования землей и отсутствию частной собственности. *Народники были уверены, что крестьянство потенциально готово к революции, необходимо только «разбудить» народные массы*, объяснить им, кто их истинный враг, спровоцировать взрыв недовольства властями. Русский народ — бунтарь по своей природе, об этом говорят многочисленные восстания, имевшие место в истории России, но все предыдущие народные бунты оказывались неудачными, поскольку они были стихийными. Свою задачу народники видели в том, чтобы поднять организованное восстание на как можно большей территории.

Своими идейными вдохновителями народники считали Н.Г. Чернышевского, М.А. Бакунина и П.Л. Лаврова.

У Чернышевского был взят тезис о том, что интеллигенция должна искать общности с народом, нести революционные идеи в массы. Правда, то, что для Чернышевского было проблемой, громадной задачей не одного поколения интеллигенции, народники собирались решить наскоком, сделав безосновательный вывод, что крестьянство уже сейчас готово к революции.

Значительная часть народников исходила из идеи М.А. Бакунина, что вследствие нищеты и тяжелой эксплуатации со стороны помещиков крестьяне просто не могут не разделять стремление социалистической интеллигенции к свержению существующего строя. Русский народ, говорил Бакунин, «находится в таком отчаянном положении, что ничего не стоит поднять на бунт любую деревню». Большое влияние на народников оказала и анархическая доктрина М.А. Бакунина, которая будет рассмотрена в следующей главе.

Огромным авторитетом в народнической среде пользовался П.Л. Лавров. В своих «Исторических письмах» он сформулировал теорию «неоплатного долга» интеллигенции перед народом за возможность получить образование, стать культурным и просвещенным человеком. Народные массы несут на себе все тяготы жизни и создают условия для деятельности «критически мыслящих личностей», которые только благодаря народу могут писать, творить, размышлять, не думая о хлебе насущном. «Каждое удобство жизни, которым я пользуюсь, каждая мысль, которую я имел досуг приобрести или выработать, куплена кровью, страданиями или трудом

миллионов», — проповедовал Лавров. Нужно попытаться хотя бы частично вернуть этот «исторический долг», облегчив участь народа на поприще врача, учителя и т.д. Поэтому «хождение в народ» имело целью не только поднять крестьян на революцию, но было следствием таких «покаянных» настроений.

Таким образом, можно сформулировать три главные причины «хождения в народ» разночинной интеллигенции:

1) разочарование в реформах Александра II, в первую очередь, в результатах крестьянской реформы 1861 г., которая не облегчила, а скорее усугубила положение народа;

2) признание того факта, что надежды на всеобщее крестьянское восстание, распространенные среди русских радикалов накануне отмены крепостного права, не сбылись, поэтому интеллигенция должна помочь народу организовать революцию;

3) причины этического характера: желание «вернуть долг» народу, облегчить его жизнь, соприкоснуться с народным бытом. Ранним народникам была свойственна идеализация крестьянства, для них народ представлялся воплощением справедливости, добра и истины, верным хранителем социалистических идеалов; он был объектом веры и даже поклонения.

Отдельные попытки «хождения в народ» наблюдались еще с начала 1860-х годов, но пик пришелся на 1874 г. (так называемое «безумное лето»), когда городская молодежь тысячами двинулась в деревню. В массе своей это было стихийное движение, хотя и предпринимались определённые меры по объединению и организации агитаторов.

Несмотря на то, что народники были едины в своем стремлении организовать крестьянскую революцию, они существенно расходились в тактике и в формах революционной борьбы. Поэтому внутри народничества можно выделить три течения: анархическое, пропагандистское и заговорщическое. Рассмотрим каждое из них в отдельности.

Идеологом пропагандистского направления был **Петр Лаврович Лавров (1823–1900)**. Он считал, что в настоящее время народ к революции готов не вполне. «Критически мыслящие личности» из среды интеллигенции должны просветить его, обучить и объяснить, в чем состоят его истинные интересы и потребности, интеллигенция должна поднять всё лучшее в народе, иными словами, — *сделать народ сознательным участником революции.*

В своих *«Исторических письмах»* Лавров формулирует собственную теорию общественного прогресса, выделяя в этом процессе несколько этапов.

Сначала в борьбу вступают отдельные «критически мыслящие личности». Они первыми осознают царящее вокруг них зло, понимают порочность существующих «общественных форм». Поначалу эти люди одиноки, их немного и они зачастую даже не знают о существовании своих единомышленников.

На втором этапе появляются энергичные, «фанатические люди», которые готовы рисковать и жертвовать всем ради идеи. Благодаря этому они становятся мучениками, легендой в глазах других людей, их пример вдохновляет остальных, соответственно, число «критически мыслящих личностей» растет.

На третьем этапе «критически мыслящие личности» организуются в партию и выработывают программу политических действий. Самое главное здесь — найти связь с народом. Для этого необходима целенаправленная работа, ибо большинство населения чувствует всю «громадность» общественного зла, но не имеет ясного понимания ни его причин, ни средств борьбы с ним. «Очень может быть, что эти страждущие массы... не признают сразу своих сторонников, почувствуют к ним недоверие», к этому интеллигенции нужно быть готовой. В любом случае, союз мыслящего меньшинства с народом неизбежен, и только он позволит осуществить революцию.

Можно сказать, что в своем отношении к революции Лавров был близок к линии Герцена и Чернышевского с их верой в необходимость непрерывной подготовки самого народа к самостоятельной и сознательной политической деятельности.

В противоположность Лаврову, идеолог бунтарского (анархического) направления в народничестве **Михаил Александрович Бакунин (1814–1876)** считал, что установка на просвещение крестьянства и долгую пропаганду в народной среде контрпродуктивна. «Учить народ? Мы должны народ не учить, а бунтовать!» — провозглашает он в своей прокламации *«Постановка революционного вопроса»*.

По мнению Бакунина, народ пребывает в таком бедственном положении, что ему совсем не до науки и просвещения. Сначала нужно радикально преобразовать экономические условия жизни людей, а потом уже думать об их культурном развитии. Нещадное угнетение крестьян привело к тому, что они прямо сейчас готовы подняться на бунт, и революционная молодежь должна лишь превратить это выступление в организованное восстание, выбить из крестьян их вековую «патриархальность» — привычку подчиняться семье, общине, царю.

Характерной особенностью бакунинского варианта народничества стало упование на «разбойные элементы» как на самую революционную часть русского народа. Крестьянский мир, говорит Бакунин, лишь временами поднимается на бунт против власти, а большей частью демонстрирует покорность или апатию, в свою очередь, разбойник — более последовательный борец с властью. Это «герой, защитник, мститель народный; непримиримый враг государства и всего общественного и гражданского строя... боец на жизнь и на смерть против всей чиновно-дворянской и казенно-поповской цивилизации... настоящий и единственный революционер» («Постановка революционного вопроса»). Разбойник — это человек, который предпочитает уйти в леса, скрыться, лишь бы не покоряться государству, это человек, для которого самое ценное — это воля. Поэтому задача революционеров — сблизиться с разбойным миром, который представляет собой «закваску» будущей народной революции.

Апология разбоя, преступления и насилия стала вообще одной из отличительных черт революционной доктрины Бакунина. Наиболее ярким выражением этого стала уже упоминавшаяся прокламация «Постановка революционного вопроса», а также знаменитый «Катехизис революционера», созданный в соавторстве с С.Г. Нечаевым. В первой работе Бакунин призывает «разрушить все существующее сплеча, без разбора», активно использовать террор и, не гнушаясь никакими средствами («яд, нож, петля и т.д.»), уничтожать «высокопоставленных лиц». Что касается «Катехизиса», то в нем выводится идеал революционера, человека особого рода, у которого нет ни увлечений, ни привязанностей, ни чувств, за исключением борьбы с существующим строем: «Для него существует только одна нега, одно утешение, вознаграждение и удовлетворение — успех революции. Денно и ночью должна быть у него одна мысль, одна цель — беспощадное разрушение.»

К сожалению, бакунинско-нечаевская максима, провозглашавшая нравственным все то, что служит успеху революции, а безнравственным — все, что ей мешает, пользовалась значительной популярностью среди революционеров и направила часть русского радикального движения на очень опасный путь морального релятивизма.

У истоков заговорщического направления в народничестве стоял **Петр Никитич Ткачев (1844–1885)**. Свои взгляды на революцию он изложил в брошюре «Задачи революционной пропаганды в России», написанной в полемике с П.Л. Лавровым. По мнению Тка-



чева, крестьянство в силу своей пассивности и темноты никогда не будет способно самостоятельно совершить социальную революцию. *Революция всегда совершается прогрессивным меньшинством, которое не желает ждать, пока меньшинство созреет до осознания своих истинных потребностей.*

Движущая сила любой революции — накопившееся в народе чувство недовольства, озлобления против власти, и задача революционного меньшинства — воспользоваться этим, направить народный гнев в нужное русло. Настоящий революционер никогда не ждет удачного времени для революции, он выбирает его сам, он «признает народ всегда готовым к революции» в силу его рабского положения в современном обществе. И в этом смысле нельзя угнетенный русский народ стоит ближе к революции, чем европейские нации. Ткачев призывал революционеров торопиться, ибо проведенные Александром II реформы постепенно разрушают, подтачивают общину: «Теперь обстоятельства за нас, через десять, двадцать лет они будут против нас.»

Революционерам необходимо создать «боевую организацию» — заговорщическую партию, которая на волне народного недовольства сможет прийти к власти и, осуществляя революционную диктатуру, заставить «косное, рутинное большинство» перестроить свою жизнь согласно идеалам «наилучшего общежития». Ткачев был убежден, что *революционное меньшинство, как наиболее прогрессивная часть общества, должно силой навязать народу новый социальный порядок*, ведь хотя народ и «коммунист по инстинкту», он все-таки слишком традиционен, он слишком любит свои «обветшалые» формы жизни и потому «не в состоянии построить на развалинах старого мира такой новый мир, который был бы способен прогрессировать, развиваться в направлении коммунистического идеала».

Таким образом, пропагандистское направление в народничестве рассматривало народные массы в качестве сознательного соучастника интеллигенции в будущей революции, мечтало сделать народ субъектом революционной борьбы; заговорщическое направление относилось к народу как к объекту революционного насилия, правда, осуществляемого ради народного же блага; бунтарское направление полагалось на мобилизацию самых маргинальных элементов в русском народе.

Успех, однако, не сопутствовал ни «пропагандистам», ни «заговорщикам», ни «бунтарям». Воображаемое народниками крестьян-

ство в деревне не обнаружилось, а реальный мужик поразил их «торгашеским духом», «отсутствием солидарности», «первобытным уровнем» своих потребностей, фатализмом и «царистскими иллюзиями». Разговоры о малоземелье и податях крестьяне поддерживали охотно, но о социализме слушать совершенно не желали. Затем начались полицейские облавы и аресты, от которых сумели скрыться лишь несколько десятков человек. Но тяжелее арестов был крах самой веры в народ, которому якобы близки социалистические идеалы и который можно без труда поднять на революцию.

Уцелевшие после полицейских репрессий народники решают отказаться от стихийной пропаганды и создать более или менее устойчивую политическую организацию. В результате в 1876 г. возникает «Земля и воля»<sup>1</sup>, которая имела «центр» — основной кружок, руководивший отделениями в других городах. Поначалу землевольцы еще пробовали продолжать агитацию в деревне путем устройства там постоянных поселений революционеров, однако вскоре в деятельности «Земли и воли» появляется новое орудие борьбы — террор.

На первом этапе террор рассматривался лишь как орудие мести властям за карательные меры против самих землевольцев — за аресты, казни соратников и т.д. Но вскоре внутри организации выделяется группа революционеров, которая отстаивала идею террора как основного средства борьбы с режимом. Это привело к расколу «Земли и воли» в 1879 г. на «Черный передел» (ее члены остались верны ортодоксальным установкам народничества, продолжая выступать за пропаганду среди крестьян, а также фабричных рабочих) и «Народную волю».

*Народовольцы вступают на путь террора как главного средства политической борьбы в условиях инертности крестьянства и отсутствия широкого революционного движения в массах. Террор должен расшатать правительственную машину, дезорганизовать ее, а также поднять «революционный дух народа и веру в успех дела», доказать возможность реальной борьбы с властями.* Об этом пишет, в частности, народоволец Н.А. Морозов в своей статье «**Значение политических убийств» (1879 г.)**.

В конечном итоге, было решено бросить все силы организации на подготовку убийства Александра II, после которого в вер-

---

<sup>1</sup> Это была уже вторая организация с таким названием, первая существовала в 1862–1864 гг. и была разгромлена властями.

хах должна была начаться паника, и в этой ситуации можно было бы рассчитывать на всеобщее восстание. При этом каждое из покушений на царя Исполнительный Комитет «Народной воли» сопровождал ультиматумом, в котором условием отказа от террора ставилось отречение императора от престола и передача власти Учредительному собранию. Это был важный поворот в мировоззрении народничества, ведь ранее среди деятелей этого направления господствовал аполитичный анархизм, согласно которому политическая борьба, требование конституции и демократических свобод представлялись чем-то несущественным — главной была установка на социальную революцию, на коренное изменение всех общественных отношений.

Однако убийство Александра II в Петербурге 1 марта 1881 г. ожидаемого эффекта не принесло. Тактика террора, как ранее тактика «хождения в народ», не вызвали революционного взрыва, породив лишь политику реакции со стороны правительства. Кризис народничества привел к поиску иных путей движения к социализму, и не случайно в 1880-е годы все более популярным среди радикальной интеллигенции в России становится марксизм — учение, в котором часть русских социалистов увидела новые возможности для продолжения революционной борьбы.

### **Лекция 13**

## **«Вольная организация рабочих масс снизу вверх есть окончательная цель общественного развития»**

**(анархистская идеология в России)**

Михаил Александрович Бакунин был не только одним из идеологов действенного народничества, но также явился создателем анархической доктрины в России. В основе бакунинской концепции анархизма, изложенной в работах *«Бог и государство»*, *«Государственность и анархия»*, *«Федерализм, социализм, антирелигиозизм»*, лежит учение о государстве как общественном зле.

По мнению Бакунина, деспотизм заключается в самом принципе политической власти, поэтому республиканское государство по своей сути столь же авторитарно, как монархическое. Государство в любом виде предполагает эксплуатацию масс в интересах правя-

щего меньшинства. К тому же государство по своей природе всегда стремится к экспансии, оно хочет стать более могущественным, захватить новые территории, что неизбежно втягивает народы в бесконечные войны под знаменем так называемого «государственного интереса», на деле глубоко чуждого простому человеку. Понятия «свобода» и «государство» несовместимы. Государство не может быть реформировано, улучшено или перестроено, его просто необходимо разрушить.

Исходя из этого Бакунин весьма скептически относился к европейской буржуазной демократии, полагая, что провозглашенная ею идея политического равенства не может быть реализована без равенства экономического и социального. Принцип «один человек — один голос» остается фикцией до тех пор, пока трудящиеся массы экономически подчинены меньшинству, владеющему собственностью и капиталом.

*Государство — это исторически временная форма организации общества, которая противоречит сущности человека как создания, свободного от природы, стремящегося к самоуправлению своей жизнью, а потому «анархия, т.е. вольная организация рабочих масс снизу вверх, есть окончательная цель общественного развития» («Государственность и анархия»).*

В чем же заключается анархистская альтернатива государству? Наиболее конкретно идеи о функционировании будущего безгосударственного общества изложены Бакуниным в работе *«Принципы и организация интернационального революционного общества»*.

Сам текст представлял собой проект по созданию международной революционной организации, но во второй его части, в так называемом «Революционном катехизисе», Бакунин набрасывает основные контуры будущего анархического общества. Мыслитель полагает, что невозможно установить какие-либо универсальные формы социальной организации для всех народов мира в силу исторических, географических, экономических и прочих различий. Но есть некоторые «абсолютные условия», которые всюду необходимы для осуществления подлинной свободы. К их числу относятся:

- 1) отмена всякой официальной религии и церкви. Заметим, что Бакунину вообще была свойственна крайняя антирелигиозность. Для него, убежденного атеиста и материалиста, религия и церковь, наряду с государством, представлялись главными препятствиями на пути к освобождению человечества, поэтому «культ божества»

в новом обществе должен быть заменен «уважением и любовью к человечеству»;

2) отмена монархии, сословных и классовых привилегий;

3) отмена «опекающего главенствующего, централистического государства», что означает ликвидацию всех его институтов: законов, банков, университетов, бюрократии, постоянной армии и полиции. Регулярную армию Бакунин предлагает заменить народным ополчением, так чтобы каждый взрослый и здоровый гражданин мог в случае необходимости сражаться «для защиты своего очага и своей свободы»;

4) прямое избрание народом всех общественных служащих и судей;

5) принцип федерализма. Он является одним из ключевых в бакунинской доктрине анархизма. Федерализм, по определению самого автора — это «вольная организация общества снизу вверх», которая позволяет сохранить автономию отдельной личности и различных общественных объединений.

При федерализме *основой социальной организации станет автономная самоуправляющаяся община (коммуна)*, в которой все решается большинством голосов ее совершеннолетних жителей, мужчин и женщин. Никакая власть не имеет право вмешиваться во внутреннюю жизнь общины, в ее управление и законодательство.

Несколько самоуправляющихся коммун в совокупности образуют *провинцию*, в рамках которой действуют провинциальный суд, провинциальное правительство и провинциальный парламент. Все эти органы выборные, они формируются путем делегирования в них представителей общин. Существуют налоги, которые община отчисляет в пользу провинции.

Провинция, как уже было сказано, не должна участвовать во внутренних делах общины, однако для того, чтобы войти в провинциальную федерацию, община обязана согласовать свои порядки и законы с главными положениями провинциального строя, а также подчиниться решениям провинциального суда, провинциального правительства и провинциального парламента.

В свою очередь, несколько провинций образуют *нацию*. Тут действует аналогичный принцип: существуют национальный суд, национальный парламент и правительство, куда входят делегаты от провинций; существует национальная конституция, при этом национальные органы власти не занимаются внутренними делами провинций.

Самый высший уровень — это *интернациональная федерация*, которая будет включать в себя все народы, исповедующие анархические принципы. В идеале федерация народов должна будет охватить весь земной шар. Для этого Бакунин и стремился создать международную организацию революционеров, которая могла бы реализовать идею мировой революции.

Таким образом, *федерализм Бакунина предполагал замену «централистского» государства, строящегося по принципу «сверху вниз», свободной ассоциацией автономных индивидов, общин, провинций и наций*. Благодаря этому в новом обществе сможет утвердиться подлинная свобода личности, лишенная любых ограничений. Для Бакунина абсолютная свобода означала «свободу передвижения, свободу громко высказывать всякое свое мнение, быть ленивым или прилежным, неморальным или моральным, одним словом, по своему усмотрению распоряжаться своей личностью и своим имуществом, не отдавая в этом никому отчета». Свобода может быть только неограниченной: «Свобода неделима: нельзя отсечь ее часть, не убив целиком».

Именно такая свобода, при которой каждый человек в своих поступках будет руководствоваться только собственной волей, разумом и совестью, есть главная цель развития всего человечества, в этом и состоит прогресс мировой истории.

Однако последовательно выстроить новое общество по принципу абсолютной свободы у Бакунина не получается, поскольку он попадает в противоречие между свободой и необходимостью сохранения социальных связей в ситуации анархии.

Во-первых, абсолютная свобода, которая, напомним, включает в себя право «быть ленивым или прилежным», плохо согласуется с тем фактом, что в новом обществе каждый человек должен будет трудиться и что труд станет основой политических прав. Бакунин пишет, что нация, провинция или община могут в пределах своей компетенции отнять право участвовать в общественной жизни у тех, кто не хочет жить собственным трудом. А лишение политических прав автоматически влечет за собой еще и лишение права на воспитание собственных детей.

Бакунин и сам признавал слабость этого места в своей теории, заявляя, что это будет «тягостная дилемма» для нового общества: либо принудить людей работать, что было бы деспотизмом и нарушением принципа неограниченной свободы, либо позволить без-

дельникам жить за счет остальных. А это, безусловно, будет разлагать общество.

Частично это противоречие снимается убежденностью Бакунина в том, что в безгосударственном обществе природа человека изменится, он станет добрым и моральным. «Преступления и пороки, от которых страдает современное общество, являются исключительно продуктом плохой социальной организации», — настаивает теоретик анархизма. Когда исчезнет подавление свободы личности, когда воспитание людей будет строиться на началах разума, справедливости, равенства и уважения к другому человеку, «добро станет правилом, в то время как зло будет представлять болезненное исключение».

В отличие от Герцена, Чернышевского или Лаврова, доказывавших, что социальной революцией должна предшествовать длительная подготовка народных масс к этому, их воспитание и просвещение, Бакунин считает этот момент несущественным, ведь изменение социального бытия автоматически изменит и природу человека. Представление о моральности человека и о возможности «пересоздания» человеческой природы на началах добра и разума — это один из ключевых моментов теории анархизма, без которого рухнет вся концепция безвластного общества. Но проблема состоит в том, что для воплощения анархического проекта в жизнь сознательность и добросовестность в равной мере и сразу же должны завладеть всеми членами общества при разрушении старого порядка, а такой ход событий как минимум не очевиден.

Во-вторых, анархизм Бакунина — это все-таки не полное безвластие. И в этом еще одна нестыковка в его социальной доктрине. Ведь структуры, которые Бакунин предлагает создать в рамках своей концепции федерализма (коммунальные, провинциальные и национальные), обладают высшей властью по отношению к входящим в них образованиям. Например, общины могут отклоняться от провинциальной конституции лишь во второстепенных, но не в главных пунктах, они обязаны подчиняться всем провинциальным органам власти. Точно так же и отдельный индивид под страхом наказания не должен нарушать порядки, принятые в коммуне.

Конечно, Бакунин подчеркивает, что членство каждого человека в общине, общины в провинциальной федерации, а провинции в национальном объединении является добровольным. Индивид, коммуна и провинция имеют возможность выйти из ассоциации или не вступать в нее, если их не устраивают господствующие там

принципы. Однако очевидно, что существование человека, общин и провинций, привязано к конкретной территории, поэтому возможности выбора при вступлении в то или иное объединение в любом случае будут существенно ограничены.

Что касается вопроса об экономической жизни нового общества, то Бакунин, как ярый противник частной собственности, выступал за создание «кооперативных рабочих ассоциаций», которым будет принадлежать собственность на средства производства. Индустриальные ассоциации должны владеть капиталом и орудиями производства, а сельскохозяйственные — землей.

Свободные производственные ассоциации, подобно территориальным формированиям, будут объединяться «снизу вверх» и в итоге образуют огромную экономическую федерацию, действующую в международном масштабе. Во главе ее станет управляющий орган (парламент), который, пользуясь точным статистическим материалом, сможет контролировать спрос и предложение, распределять между отдельными странами производство и сбыт. Поэтому не будет финансовых и промышленных кризисов, перепроизводства, безработицы и прочих проблем, порожденных капитализмом. Производиться будет ровно столько, сколько необходимо для потребления.

Для обеспечения всеобщего экономического равенства в новом обществе Бакунин предполагал отменить право наследования, так как именно от него происходят привилегии и социальное неравенство. Право наследования изначально создает неравные стартовые условия, тогда как «каждый должен быть сыном лишь собственных своих дел», получая от рождения одинаковые с другими членами общества условия и возможности. По мысли Бакунина, имущество умершего человека должно переходить в общественную собственность и тратиться на образование и воспитание всех несовершеннолетних членов коммуны, в этом случае сохранится лишь неравенство, вытекающее из различия природных способностей отдельных личностей.

Ввиду отмены права наследования и обеспечения обществом задачи воспитания детей исчезнут все доводы в пользу нерасторжимости брака. На смену семье, основанной на церковном и гражданском браке, придет свободный союз между женщиной и мужчиной.

Еще одним крупным представителем теории анархизма в России был младший современник М.А. Бакунина, **Петр Алексеевич Кропоткин (1842–1921)**. Его основные социально-политические



работы — это «Речи бунтовщика», «Государство и его роль в истории», «Анархия, ее философия и идеал», «Взаимопомощь как фактор эволюции» и ряд других.

В анархическом учении Кропоткина можно найти много общего с Бакуниным (жесткая критика капитализма и социального неравенства, идеи федерализма как основы будущего строя), в то же время Кропоткин создал и собственную оригинальную концепцию. Он основывает свое учение об анархии на идее о врожденном инстинкте «общительности» и солидарности, присущей всем живым существам, в том числе и человеку.

Серьезно занимаясь естествознанием<sup>1</sup>, изучив фауну Восточной Сибири, Маньчжурии и Дальнего Востока, Кропоткин пришел к выводу, что в природе имеет место не только взаимная борьба (межвидовая и внутривидовая), как полагали дарвинисты, но и взаимная помощь. Подтверждение своей концепции он находил в сообществах муравьев, термитов и пчел, в совместном передвижении, защите и охоте, которую практикуют многие виды птиц и животных.

Эти наблюдения Кропоткин перенес и на человеческое общество. Поскольку человек — неотъемлемая часть животного мира, то истоки человеческой этики находятся в природных инстинктах; идеи справедливости, солидарности и взаимной поддержки изначально заложены в нашей природе. Доказательство тому — существование на протяжении человеческой истории множества институтов, в которых воплощались принципы взаимопомощи и объединения — начиная от родоплеменного строя и деревенской общины и заканчивая средневековыми городскими коммунами и современными кооперативами, научными и спортивными сообществами.

По мнению Кропоткина, государство — лишь одна из возможных форм организации общества, причем не самая эффективная. Централизованное государство далеко не всегда сопровождало человечество на протяжении его истории. Скажем, в Европе после падения Римской империи на протяжении более тысячи лет невозможно говорить о существовании государства в современном смысле этого слова. Государство как форма человеческого общежития вновь возникла лишь в XVI в., и связано это было с развитием

---

<sup>1</sup> П.А. Кропоткин был, помимо всего прочего, путешественником, ученым-биологом и геологом — ему принадлежит, в частности, авторство в создании теории ледникового периода.

капитализма. В XVIII в. государства достигли «кульминационного пункта своего развития» и теперь близятся к упадку, поскольку препятствуют свободному развитию народов, а главное, служат интересам лишь узкой группы привилегированных классов.

Находясь в течение нескольких лет на службе в Сибири, Кропоткин знакомился с жизнью малых сибирских народов и некоторых сектантов (духоборов) и пришел к выводу, что все эти люди, лишённые помощи со стороны государства, практически с ним не взаимодействующие, тем не менее нормально существуют в рамках собственных традиционных форм самоорганизации.

Уничтожение государства не приведет к хаосу и умножению насилия, поскольку людям по природе присуще объединение с себе подобными, альтруистическое поведение и взаимная поддержка. Напротив, крушение авторитарного порядка гармонизирует отношения между людьми, уничтожит все наносное, искажающее естественную мораль и подлинную природу человека. Будущее человечества, освобожденного от власти «централистского» государства и капитала, виделось Кропоткину так: «Возникнут миллионы коммун... готовых протянуть друг другу руки через реки, горные хребты, океаны и объединить в одну единую семью "равных" всех индивидуумов, рассеянных по различным концам земного шара» («Речи бунтовщика»).

К числу анархических доктрин традиционно относят и учение **Льва Николаевича Толстого (1828–1910)**. Сам Толстой не считал себя анархистом, но, резко критикуя капитализм, проповедуя идеи примитивного коммунизма, вегетарианства и нравственного самосовершенствования, он сходиллся с анархистами в вопросах отрицания государства и власти. Исповедуемый Толстым анархизм был особого рода, его часто называют мирным или этическим, поскольку он вытекал из морального учения великого писателя (философские взгляды Толстого изложены в произведениях *«Исповедь»* и *«В чем моя вера»*).

Толстой, понимавший Евангелие не как Божественное Откровение, а как этическое учение, выше всего ценил в нем Нагорную проповедь Христа и особенно слова Иисуса: «Вы слышали, что сказано: "Око за око и зуб за зуб". А я говорю вам: "Не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую".» В непротравлении злу силой, к которому призывает Христос, Толстой видел основной смысл христианства как учения, высший моральный императив для всего человечества.

По мнению Толстого, *главное зло человеческой истории и существующего общественного строя заключено в насилии человека над человеком*, именно насилие приводит к порабощению большинства меньшинством. Устройство современного государства совершенно не соответствует учению Христа: «Христос говорит: не противиться злему. Цель судов — противиться злему. Христос предписывает: делать добро за зло. Суды воздают злом за зло... Христос говорит: прощать всем. Прощать не раз, не семь раз, а без конца... Суды не прощают, а наказывают, делают не добро, а зло тем, которых они называют врагами общества» («В чем моя вера?»). Таким же воплощением насилия и антихристианских принципов являются полиция, армия и другие институты государства.

Социальный прогресс представлялся Толстому как преодоление всех форм насилия путем «непротивления». Толстой считал, что упразднение государства должно совершиться не путем революций, а путем ненасильственного уклонения каждого члена общества от всех государственных обязанностей (уплаты налогов, прохождения воинской службы и т.п.) и участия в политической деятельности.

## Лекция 14

### «Единственным до конца революционным классом современного общества является пролетариат»

(марксизм в России)

Основоположником марксизма в России был **Георгий Валентинович Плеханов (1856–1918)**. Он начинал свою революционную деятельность как народник, сначала был членом «Земли и воли», а после раскола организации стал одним из создателей «Черного передела». В 1880 г. полиция вышла на след «передельщиков», и Плеханов под угрозой ареста уезжает за границу. Там в его мировоззрении происходят кардинальные сдвиги: разочарованный безрезультатностью народничества, не видя никаких перспектив этого революционного течения, он отходит от него и становится марксистом.

В 1883 и 1885 гг. появляются две знаковые работы Плеханова — «Социализм и политическая борьба» и «Наши разногласия», в которых он излагает новое, марксистское понимание процесса исторического развития и характера будущей русской революции.

Плеханов обвиняет своих бывших единомышленников в том, что они не замечают глубоких перемен, произошедших в русском обществе после освобождения крестьян: развития капиталистических отношений, промышленности и товарного производства, начала имущественного расслоения внутри общины. В дальнейшем, считает Плеханов, эти тенденции будут только усиливаться, а народники почему-то продолжают считать, что Россия сможет каким-то непостижимым образом перескочить капиталистическую стадию развития.

В противоположность народникам Плеханов-марксист утверждает, что в обозримом будущем осуществить социалистическую революцию в России нельзя: с одной стороны, начавшееся разрушение общины исключает возможность построения социализма на ее основе, с другой — капиталистические отношения в России еще далеки от того, чтобы считать их достаточно зрелыми. Согласно марксизму, именно развитие буржуазных отношений дает возможность перейти к социалистической стадии, создавая необходимые экономические и социально-политические условия для этого: возникновение крупных промышленных предприятий, доминирование пролетариата среди населения страны, достаточный культурный и образовательный уровень народа, наличие у пролетариата определенных навыков политической борьбы и т.д. В России конца XIX в. ничего этого не было.

С точки зрения марксистской теории, понимавшей развитие общества как закономерный процесс, народники казались волюнтаристами и утопистами, которые хотели произвольно изменить объективный ход истории, «прыгнуть» из феодализма сразу в социализм. Тогда как смена одной общественно-экономической формации на другую совершается только после того, как полностью развила свой потенциал предыдущая, когда произошел необходимый сдвиг в производственных и общественных отношениях.

Опираясь на мысль К. Маркса о том, что передовая страна показывает более отсталой картину ее собственного будущего, Плеханов доказывал, что *исторический путь развития России и Запада в основе своей идентичен*, Россия будет идти тем же путем, что и западноевропейские государства, отставая от них на 100–200 лет. Как в Европе в XVII–XVIII вв. произошли буржуазные революции, а теперь в наиболее передовых странах европейского континента вызрели предпосылки для перехода к социализму, так и Россия должна сначала осуществить переход к буржуазному строю и толь-

ко потом, когда российский капитализм достигнет определённого уровня, можно будет осуществить социалистическую революцию и в нашей стране.

Плеханову было непросто признать утопичность теоретических построений народников и согласиться с тем фактом, что социалистическая революция — дело отдаленного будущего, ведь это означало, что деятельность всех социалистов в тогдашней России, в том числе и самого Плеханова, была преждевременной, если не сказать напрасной. Выход из этого затруднения был найден в *концепции двухступенчатой революции*.

Плеханов рассуждает следующим образом: да, будущая русская революция будет носить не социалистический, а буржуазный характер, но *пролетариат должен поддерживать буржуазные преобразования, поскольку без них невозможен следующий шаг — переход к социализму*. Ведь буржуазная революция уничтожит «остатки старины» в виде пережитков крепостничества, самодержавия, тем самым устранит препятствия для наиболее полного развития капитализма, что, в свою очередь, неизбежно приведет к усилению пролетариата как класса. К тому же в условиях буржуазно-конституционного строя пролетариат получит гражданские права и политические свободы: возможность участвовать в политической жизни, организовывать профсоюзы и рабочие организации, бороться за свои экономические интересы. Это создаст возможность «политического развития и воспитания» рабочих, формирования у них классового сознания и будет, в конечном счете, способствовать более быстрому переходу к социализму. Таким образом, *буржуазные демократические реформы «расчищают» почву для будущих социалистических преобразований*.

Но очень важно, чтобы уже к началу буржуазной революции народные массы были организованы и консолидированы, чтобы они ясно осознавали свои задачи и интересы. Тогда они не будут «таскать из печи каштаны политического освобождения» для буржуазии, они не дадут либеральным силам воспользоваться плодами революции исключительно в своих интересах. Это будет отличать российскую буржуазную революцию от революций на Западе, где победившая буржуазия ничего не дала трудящимся массам.

Этими соображениями оправдана революционная работа марксистов в такой слаборазвитой стране, как Россия. *Насущная задача русских социал-демократов — создать организацию, которая бы*

*отстаивала интересы рабочих и развивала в них классовое сознание*, с тем, чтобы в ходе буржуазной революции пролетариат выступил как самостоятельная сила с собственными интересами, чтобы рабочие понимали, что буржуазная революция — это промежуточный этап в их борьбе за лучшую долю, что буржуазия — лишь тактический союзник пролетариата на то время, пока существует общий враг — самодержавие, и после падения царизма между двумя антагонистическими классами неизбежно начнется противостояние.

В формировании революционного сознания пролетариата огромная роль принадлежит социалистической интеллигенции, которая должна подготовить пролетариат к борьбе, объяснить ему, каковы его интересы, цели, кто его враг и т.д.

В 1883 г. Плеханов, продолжая находиться за границей, создает там первую русскую марксистскую организацию — группу «*Освобождение труда*». Параллельно он старается популяризировать марксистские идеи в России, активно переводит на русский язык произведения К. Маркса и Ф. Энгельса, много печатается сам. Так, в 1895 г. вышла в свет его первая большая работа «*К вопросу о развитии монистического взгляда на историю*», ставшая программной для русского марксизма. В ней Плеханов изложил суть материалистического понимания истории по Марксу, согласно которому в основе исторического развития лежит один главный фактор — развитие материального производства.

Марксизм постепенно завоевывал русскую интеллигенцию, тем более что индустриальный бум 90-х годов XIX в., казалось, подтверждал верность марксистского постулата о неизбежности капитализма для России. Социал-демократические кружки и организации стали появляться во многих городах. В 1893 г. молодой **В.И. Ульянов-Ленин (1870–1924)** приезжает в Санкт-Петербург и вскоре создает вместе с Ю.О. Мартовым «Союз борьбы за освобождение рабочего класса». Вскоре между В.И. Лениным и Г.В. Плехановым была установлена тесная связь, русские марксисты в России и за рубежом впервые объединяются для совместной деятельности. Но Плеханов все еще называет социалистическую интеллигенцию «штабом без армии», ведь рабочие были довольно слабо вовлечены в революционное движение.

Положение меняется на рубеже XIX–XX вв., когда социал-демократы начинают играть все возрастающую роль в российском рабочем движении. Вследствие индустриализации численность пролетариата в России непрерывно растет, и марксисты используют

эту ситуацию для усиления пропаганды в рабочей среде. В самом конце 1890-х годов принимается решение о том, чтобы объединить разрозненные марксистские группы и организации в России в единую партию, и в 1898 г. в Минске состоялся I съезд Российской социал-демократической рабочей партии (РСДРП).

Однако постепенно в среде русских марксистов нарастают противоречия, которые вылились в раскол партии на II съезде РСДРП в 1903 г. на большевиков (сторонники В.И. Ленина) и меньшевиков (сторонники Ю.О. Мартова). Изначально расхождения между большевиками и меньшевиками носили скорее организационный характер. Скажем, Ленин, в противоположность Мартову, выступил за жесткий централизм в партии, четкую партийную дисциплину и подчинение всех местных комитетов РСДРП Центральному комитету (ЦК) партии.

Кроме того, Мартов настаивал на том, чтобы максимально расширить ряды РСДРП, привлечь в нее как можно больше людей: «... чем шире будет распространено название члена партии, тем лучше.» Поэтому всякий, кто сочувствовал идеям партии, мог, на его взгляд, считаться ее членом. Ленин же полагал, что в партии гораздо важнее не численность, а качественный состав партийцев — стремиться нужно не к количественному росту партии, а к сохранению «твердости линии и чистоты принципов» революционной организации.

В 1902 г. Ленин написал свою знаменитую работу «Что делать?», в которой доказывал, что сами по себе рабочие не могут подняться выше экономических требований, а в таком виде они не представляют угрозы для капитализма. Рабочий класс стихийен по своей природе и имеет «оппортунистские наклонности» (оппортунизм понимался как отказ от революционной борьбы, соглашательство с буржуазией). «Классовое политическое сознание может быть принесено рабочему только извне», поэтому роль «поводыря» пролетариата должна взять на себя более сознательная интеллигенция.

Партия, безусловно, должна работать в массах, заниматься пропагандой среди рабочих, создавать кружки, организации и проч., но для того, чтобы гарантировать верность марксистским принципам, сама партия должна состоять из профессиональных революционеров, высокоидейных, сознательных и дисциплинированных людей. Число этих людей по определению не может быть велико, но они будут способны осуществлять руководство масса-

ми, находящимися вне партии. В ряды самой РСДРП необходимо принимать только наиболее сознательных и способных рабочих. Таким образом, партию должна составить преимущественно интеллигенция, а основная масса пролетариата останется за пределами организации.

Это сильно отличалось от взглядов Плеханова, который, хотя и писал об огромной роли социалистической интеллигенции, все же никогда не противопоставлял ее так откровенно рабочему классу. Неудивительно, что Плеханов подверг «Что делать?» жесткой критике, заявив, что Ленин изгоняет «социализм из массы, а массу из социализма».

Вскоре организационные противоречия между большевиками и меньшевиками дополнились глубокими идеологическими разногласиями. Дело в том, что *меньшевики не видели существенных различий между Россией и Западом в характере будущей революции*. Они продолжали придерживаться «ортодоксального» марксизма, усвоенного Г.В. Плехановым еще в 80-е годы XIX в.: Россия призвана повторить путь европейских государств — сначала буржуазные завоевания, затем длительное движение к социализму. При этом российскому пролетариату необходимо признать за буржуазией роль первой скрипки в будущей революции и заключить с ней союз в борьбе за конституцию и политико-экономическую модернизацию российского общества. Таким образом, для Плеханова и меньшевиков вопрос об особенностях России и вытекающей из них специфике русской революции был совершенно не значим, они делали упор на тождество российского и европейского пути развития.

Ленин же в разработке марксистской теории идет дальше своего учителя, *акцентируя внимание на своеобразии исторического развития и революционной ситуации в России*. В частности, под влиянием опыта Первой русской революции 1905–1907 гг. Ленин отвергает идею неперменного союза пролетариата и буржуазии и формулирует свой тезис о гегемонии (руководстве) пролетариата в буржуазно-демократической революции. Впервые он был выражен в работе «Две тактики социал-демократии в демократической революции» (1905 г.).

Теперь Ленин считает, что русская буржуазия слишком консервативна и непоследовательна в борьбе за политические свободы, чересчур тесно связана с самодержавием, чтобы стать аналогом западной буржуазии. В России отсутствует «третье сословие» в европейском смысле этого слова, как прогрессивный класс, двига-



ющий за собой все общество. В этой ситуации *роль ведущей силы должен взять на себя пролетариат*, «единственный до конца революционный класс» современного общества, наиболее организованный, сознательный и способный к борьбе из всех эксплуатируемых классов.

Пролетариат может продвинуть буржуазную революцию дальше того предела, на который способна решиться «монархическая буржуазия» в России — вплоть до создания демократической республики и окончательного освобождения страны от пережитков феодализма. Ленин указывает, что те скромные политические завоевания, которые были получены народом в ходе Первой революции (Манифест 17 октября 1905 г. и создание Государственной Думы), были вырваны у самодержавия именно рабочими с помощью чисто пролетарского орудия борьбы — массовой политической стачки.

Но Ленин не мог не признавать, что пролетариат в России слишком слаб и немногочисленен и в этой ситуации ему нужны союзники. Отказываясь от услуг буржуазии, лидер большевиков обращается к крестьянству.

Надо сказать, что Плеханов и меньшевики относились к революционному потенциалу крестьянства с большим сомнением, считая, что невежество, патриархальность и аполитичность мешают крестьянам превратиться в сознательную революционную силу. Ленин же приходит к выводу, что в России сложилась специфическая историческая ситуация, отличная от Западной Европы: крестьянство недовольно итогами реформы 1861 г., оно угнетено и несправно, задавлено полуфеодальными пережитками, вроде помещичьего землевладения, поэтому *крестьянство способно поддержать пролетариат в его революционной борьбе* и под руководством рабочих бороться за установление демократической республики.

Дальнейшее развитие ленинская теория получает под влиянием революционных событий 1917 г. Как известно, после Февральской революции меньшевики высказались в поддержку Временного правительства, добровольно отдав инициативу либеральным силам и рассматривая Советы лишь как органы давления на Временное правительство. Борьба за социализм, рассуждали меньшевики, — это задача европейских и американских социал-демократов, в России же, едва вышедшей из феодализма, на столетия отставшей от Запада, на повестке дня пока лишь буржуазная революция, которая даст стране политические и экономические свободы. Социалистическая революция невозможна без сильного пролетариата, в свою

очередь, сильный пролетариат не может появиться без буржуазных преобразований и успешного развития капитализма. Такую же позицию занял и Плеханов, вернувшейся в Россию весной 1917 г. Он постоянно подчеркивал опасность «преждевременного» захвата власти пролетариатом, ведь Россия «еще не смолола той муки», из которой можно испечь «пирог социализма».

Совершенно по-другому рассуждает Ленин, прибывший в Петроград из эмиграции через несколько дней после Плеханова. Прежде всего *Ленин порывает с плехановской концепцией двухступенчатой революции*, т.е. содержащей два более или менее обособленных этапа: буржуазно-демократический и социалистический.

«Апрельские тезисы», опубликованные Лениным сразу по возвращении в Россию под заголовком «О задачах пролетариата в данной революции», провозглашали перерастание буржуазной революции в социалистическую, исключая длительный промежуточный период. Революция, утверждает Ленин, не должна завершиться введением демократической республики, учреждением конституции и провозглашением буржуазных свобод. Нужно стремиться к утверждению диктатуры пролетариата и беднейшего крестьянства: «Своеобразие текущего момента в России состоит в переходе от первого этапа революции, давшего власть буржуазии... ко второму ее этапу, который должен дать власть в руки пролетариата и беднейших слоев крестьянства.»

Установление «парламентарной республики» будет шагом назад по сравнению с системой Советов, возникшей в стране сразу после Февральской революции, поскольку «пролетарская демократия в миллион раз демократичнее всякой буржуазной демократии; Советская власть в миллион раз демократичнее самой демократической буржуазной республики» («Пролетарская революция и ренегат Каутский», 1918 г.). Отсюда ленинский призыв отказаться от поддержки Временного правительства и передать власть Советам. Советскую республику он рассматривает как «государство-коммуна», переходную форму на пути к социализму, в котором государство как институт «отомрет» вовсе.

Более глубоко этот вопрос был раскрыт в работе *«Государство и революция»* (1917), в которой Ленин, опираясь на работы Маркса и Энгельса, анализирует процесс отмирания государства и установления диктатуры пролетариата. Для Ленина «диктатура пролетариата» — это период особенно острой классовой борьбы после захвата власти рабочими и обобществления средств производства.

На этой стадии пролетариат, ставший господствующим классом, подавляет сопротивление буржуазии, пользуясь сохранившимся институтом государства (само государство при этом трансформируется в «государство-коммуна»).

Важно, что диктатура пролетариата является диктатурой только в отношении бывших угнетателей, которые теперь исключены из политического процесса<sup>1</sup>, а для самого рабочего класса диктатура пролетариата означает «громадное расширение демократизма», ведь «государство-коммуна» — это не государство в привычном смысле этого слова: там нет постоянной армии и полиции (вместо этого — поголовное вооружение народа), отсутствует отделенный от общества аппарат управления и суда (теперь эти функции выполняют сами граждане на выборной основе или чиновники, подотчетные гражданам и сменяемые ими). А если функции государственной власти начинают выполняться все большим количеством самих граждан (в идеале — «всеми по очереди»), если после обобществления средств производства исчезает само разделение общества на классы, это и означает, что происходит постепенное и естественное отмирание государства как политического института.

Намеченный Лениным план немедленного перехода от буржуазной к социалистической стадии и был реализован в ходе Октябрьской революции 1917 г. Саму возможность такого перехода Ленин связывал со скорой и неизбежной мировой революцией. По его мнению, развитие капитализма в наиболее передовых странах Запада подошло к своей завершающей стадии — «империализму». Мировая война и захват власти пролетариатом в России непременно ускорят назревающую на Западе социалистическую революцию, и европейский пролетариат поможет русским братьям в деле строительства социализма. К этому присоединяется рост антиколониальных движений в странах Востока, который втягивает и азиатские государства в процесс революционной борьбы.

Однако достаточно скоро Ленину становится очевидным, что Октябрьская революция была социалистической только в своих лозунгах — не оправдались надежды на мировую революцию, оказались неэффективными меры по жесткому и быстрому «введению» в стране социализма в период так называемого «военного

---

<sup>1</sup> Конституция РСФСР 1918 г. лишала «эксплуататорские классы» избирательных прав, руководствуясь именно этой идеей — идеей построения пролетарской демократии только для трудящихся масс.

коммунизма». Отсюда ленинский переход к НЭПу в 1921 г. и постепенный отказ от радикализма в вопросах преобразования российского общества.

В последние годы жизни Ленин приходит к выводу, что в России решена только первая цель социалистической революции — завоевание власти пролетариатом, и, на самом деле, перед *партией большевиков стоят цели не социалистического, а буржуазного строительства*. Иными словами, большевики должны делать то, чем в свое время занималась буржуазия в странах Запада: осуществлять индустриализацию, поднимать культурный и образовательный уровень населения, заниматься всесторонней модернизацией страны. А уже следующим этапом, после успешного выполнения указанных задач, будет переход к построению социалистического общества. Ленин повторяет аргументы, которые когда-то приводил Н.Г. Чернышевский — Россия еще просто недостаточно цивилизована, чтобы стать страной социалистической: «...сколько еще настоящей черновой работы предстоит нам сделать, чтобы достигнуть уровня обыкновенного цивилизованного государства Западной Европы» («Странички из дневника», 1923 г.).

*Отсталую крестьянскую страну, разоренную Гражданской войной, надо подготовить к социализму*, и если в процессе подготовки России придется хотя бы отчасти пройти через буржуазную стадию развития, то совершенно необязательно делать это точно таким же способом, что и Запад. Ленин уверен, что мы можем осуществить «развитие капитализма под контролем и регулированием пролетарского государства» — в этом, собственно, и состояла суть новой экономической политики.

Причем если изначально НЭП задумывался как временная передышка, необходимая для снятия напряженности в обществе и успокоения бунтующего крестьянства, то затем Ленин все чаще пишет о громадности пути, который придется пройти стране для перехода к социализму — для этого, по его выражению, «требуется целая историческая эпоха». Правда, лидер большевиков оговаривается, что при хорошем раскладе она займет «одно-два десятилетия», но все-таки это будет именно «эпоха» по своим задачам и масштабам.

Если сравнить эту позицию с ленинскими работами времен «военного коммунизма», то контраст просто поразительный. Так, в статье «Экономика и политика в эпоху диктатуры пролетариата» (ноябрь 1919 г.) Ленин убеждает соратников в том, что экспроприация

крупных капиталистов, отмена частной собственности на землю и установление прямого товарообмена между городом и деревней уже позволяют говорить о победе коммунизма над капитализмом «в тот краткий срок, который был нам дан».

*В нэповский период меняется и отношение Ленина к крестьянству.* Раньше он считал крестьянство лишь временным союзником пролетариата в революционной борьбе: «Наступит время — кончится борьба с русским самодержавием... тогда смешно будет и говорить о «единстве воли» пролетариата и крестьянства», — писал он в 1905 г. («Две тактики социал-демократии в демократической революции»).

Теперь же Ленин называет крестьянство социальной опорой власти большевиков, говорит, что необходимо отказаться от идеи насильственного приведения крестьян к социализму. Крестьяне должны превратиться в сознательных союзников пролетариата в деле построения коммунизма: «Сомкнуться с крестьянской массой... и начать двигаться вперед неизмеримо, бесконечно медленнее, чем мы мечтали, но зато так, что действительно будет двигаться вся масса с нами» (выступление Ленина на XI съезде РКП(б), 1922 г.). И в другом месте: надо «научиться практически строить этот социализм так, чтобы *всякий* мелкий крестьянин мог участвовать в этом построении» («О кооперации», 1923 г.).

Тем не менее осознание Лениным невозможности быстрого перехода к социализму не означало, что он признал ошибкой взятие власти большевиками в октябре 1917 г. Об этом свидетельствует одна из самых последних его работ — статья «О нашей революции» (1923), которая была откликом на книгу воспоминаний меньшевика Н. Суханова.

В этой статье Ленин, как и прежде, обличает «доктринерство» меньшевиков, их желание во что бы то ни стало следовать схемам ортодоксального марксизма, их неумение учитывать историческую специфику, реальный расклад политических сил. Ведь при общей закономерности развития во всемирной истории существует своеобразие каждого конкретного случая, и характер революций в странах западных, восточных или стоящих на границе Запада и Востока естественно будет различаться: «Россия, стоящая на границе стран цивилизованных и стран, впервые этой войной [Первой мировой] окончательно втягиваемых в цивилизацию... могла и должна была явить некоторые своеобразия.»

Ленин, естественно, не отрицает того факта, что Россия образца 1917 г. была страной слаборазвитой по сравнению с государствами

Запада, что не существовало «объективных экономических предпосылок» для взятия власти социалистами. Но специфика российской ситуации была связана, во-первых, с «империалистической» войной, первой войной подобного размаха в истории, которая, с одной стороны, поставила российский народ в безвыходное положение и сделала неизбежной борьбу за власть рабочих и крестьян, с другой стороны, создала сами условия для союза «крестьянской войны» с рабочим движением». Во-вторых, рассуждает Ленин, если для социализма нужен определенный уровень развития производительных сил, культуры и проч., то почему нельзя зайти с другого конца — начать с завоевания пролетариатом власти, а затем, «на основе рабоче-крестьянской власти и советского строя, двинуться догонять другие народы», создавая современную индустрию, готовя экономическую и культурную почву для социализма? Иными словами, сначала произвести политический переворот, а потом уже культурный, экономический и социальный.

Дальнейшие революции в странах Востока, пишет Ленин, будут озаменованы еще большим своеобразием, чем события в России, поскольку на Востоке условия развития капитализма существенно отличаются от западноевропейских.

Таким образом, в отличие от Плеханова, который осуществил перенос идей марксизма на русскую почву безо всяких изменений, в готовом виде, Ленин считал, что на теорию Маркса нельзя смотреть «как на нечто законченное и неприкосновенное». Марксизм необходимо развивать и дорабатывать. Главный вклад Ленина как политического мыслителя заключался в том, что он развивал марксистскую теорию применительно к не-западным обществам, доказав, что специфика экономической, политической, исторической и культурной ситуации в той или иной стране может существенно скорректировать ход революционной борьбы.

Вряд ли это правильно называть отступлением от марксизма, скорее это было *продолжением* марксовской концепции, ведь сам Карл Маркс определял свой «Капитал» как «исторический очерк возникновения капитализма в Западной Европе», не претендуя на создание универсальных схем, применимых к любой стране мира.

## Тема пятая

# Русский консерватизм второй половины XIX — начала XX вв.

Мощный толчок развитию отечественной консервативной мысли дал ряд событий, происходившие во внутри- и внешнеполитической жизни России, в частности Крымская война (1853–1856 гг.) и последовавшие за ней реформы Александра II. Военная кампания против Турции, в ходе которой Россия столкнулась с противодействием объединенной Европы, сильно повлияла на общественное мнение в нашей стране и вызвала рост антизападных настроений, а буржуазные преобразования привели к глубоким социально-экономическим и политическим сдвигам в российском обществе, которые были неоднозначно оценены различными слоями населения. Значительная часть интеллигенции была недовольна непоследовательностью многих правительственных мер, со стороны либерального и революционного лагеря звучали требования о продолжении реформ, в том числе призывы к дальнейшей демократизации общественно-политической жизни России. Все это не могло не вызывать ответную реакцию в русских консервативных кругах, многие представители которых даже в самых осторожных и умеренных политических реформах (вроде предложенного либералами созыва совещательного органа при императоре) видели отход от национальных начал и принципов.

Отсюда попытки консерваторов защитить неограниченное самодержавие и доказать, что России не нужны политические реформы в «европейском духе», ибо парламентаризм и конституционализм не вписываются в традиции русской государственности и не соответствуют истинным интересам и чаяниям русского народа. На ниве защиты «исконно русских начал» прославились такие фигуры как *К.П. Победоносцев (1827–1907)*, идеолог контрреформ Александра III и автор знаменитой реакционной статьи «Великая ложь нашего времени», а также *Л.А. Тихомиров (1852–1923)*, написавший фундаментальную работу «Монархическая государственность» и книгу «Демократия либеральная и социальная», посвященную критике социализма и парламентской демократии.

Но наиболее крупные консервативные мыслители того времени — это, бесспорно, Н.Я. Данилевский и К.Н. Леонтьев, о которых и пойдет речь в данной главе. Данилевский вообще стал одной из рубежных фигур в истории русского консерватизма. Вряд ли мы ошибемся, если скажем, что с него берет свое начало ярое антизападничество, переходящее в пропаганду изоляционизма, которое свойственно в той или иной степени большинству русских консерваторов вплоть до настоящего времени. Именно Данилевский, ставший одним из основателей цивилизационного подхода к истории, первым провозгласил, что Россия и Европа принадлежат к совершенно разным цивилизациям — к «славянской» и «романо-германской» соответственно, а потому России нет никакого дела до европейской культуры и вообще до всех европейских дел. Человечество, считал Данилевский, есть пустая абстракция, отвлеченное понятие т.к. всемирная история представляет собой процесс существования и развития обособленных цивилизаций не имеющих ничего общего между собой и часто находящихся в состоянии непримиримой борьбы. Не являются исключением и отношения России и Европы, в основе которых конфликт и противостояние.

Как известно, предшественники Данилевского среди русских консерваторов также не были большими поклонниками Запада, но под таким углом на вопрос о русской самобытности никто из них не смотрел. Например Карамзин подвергал критике, главным образом, лишь политическое развитие Европы, завершившееся Французской революцией; славянофилы, испытывая неприязнь к современному состоянию Европы — бездуховной, погрязшей в мещанстве и т.д., — мечтали обновить, оживить западную культуру с помощью православной веры и вовсе не считали Россию отдельной цивилизацией. Тем более не свойственна была изоляционистская логика для *почвенничества*, течения в отечественном консерватизме 1850-х годов, которое связано с именами братьев Ф.М. и М.М. Достоевских, А.А. Григорьева и Н.Н. Стрхова.

Почвенники констатировали оторванность высших слоев русского общества от народной жизни и собственной «почвы», призывали интеллигенцию вернуться к истокам, под которыми понималась православная вера и национальные традиции. Но при этом они же устами Ф.М. Достоевского провозгласили, что «назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное.



Стать настоящим русским, стать вполне русским значит стать братом всех людей, всечеловеком» («Пушкинская речь»).

Так что Данилевского, безусловно можно, признать новатором в деле столь радикального отрыва России от Европы. Его идеи позже развил К.Н. Леонтьев, полагавший, что Запад, на котором «эгалитарно-либеральный» прогресс уничтожает самобытные национальные культуры и ведет общество к всеобщему смешению в серую и безликую массу, угрожает своим «гниением» и России, поэтому ей необходимо всеми силами отгородиться от духовного и политического влияния европейской цивилизации.

## Лекция 15

### «Прогресс состоит не в том, чтобы идти всем в одном направлении» (теория культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского)

В 1868 г. **Николай Яковлевич Данилевский (1822–1885)** выпустил в свет книгу «Россия и Европа». В этой работе он доказывал, что всемирная история представляет собой процесс формирования замкнутых и непохожих друг на друга культурно-исторических типов (цивилизаций)<sup>1</sup>, каждый из которых обладает собственными неповторимыми чертами. Отдельный культурно-исторический тип составляет народ или семья народов, которая разговаривает на одном языке либо на группе близких языков. Каждому культурно-историческому типу присущи самобытные нравы, обычаи, ценности, образ жизни, культура и т.д.

Единой общечеловеческой цивилизации не существует, вместо этого есть множество параллельно развивающихся культурных организмов. Понятие «общечеловеческого» — это пустая абстракция: «до сих пор... не было ни одного общечеловеческого события, да, вероятно, никогда и не будет», — писал Данилевский. Соответственно, должна быть отброшена и единая периодизация всемирной истории на древнюю, средневековую и новую. Как можно, задается вопросом Данилевский, отделять античную историю от средневековой годом падения Рима(476г.), если другим цивилизациям, например Китаю или Индии не было ни какого дела до гибели

---

<sup>1</sup> Понятие «культурно-исторический тип» и «цивилизация» у Н.Я. Данилевского являются синонимами.

ли Западной Римской империи? Эти цивилизации жили так, словно Рима и вовсе никогда не было.

«Россия и Европа» должна была бросить вызов господствовавшей в то время линейно-стадиальной концепции истории, которая исходила из идеи однонаправленного движения исторического процесса. При таком подходе имеется универсальный для всех народов критерий прогресса, а на единой шкале истории можно было выделить страны передовые и отстающие, мировая история имела некую общую логику развития.

Теория культурно-исторических типов Данилевского стала первой историсофской концепцией в русской политико-философской мысли, основанной на цивилизационной логике. Рассмотрим основные аспекты этой теории.

*Один из главных законов развития культурно-исторических типов, формулируемый Данилевским, состоит в непередаваемости культурных начал и ценностей.* Нельзя характерные черты какой-либо цивилизации, сущностные формы ее жизни привить другому культурно-историческому типу: «Не видно, чтобы у какого-либо народа неегипетского происхождения принялась египетская культура; индийская цивилизация ограничилась народами, которые говорили на языке санскритского корня... Китайская цивилизация распространена между китайцами и японцами — первоначально, вероятно, переселенцами из Китая же. Евреи не передали своей культуры ни одному из окружавших или одновременно живших с ними народов.»

При этом Данилевский оговаривается, что, несмотря на непередаваемость культурных основ, цивилизации все же могут воздействовать друг на друга. И в этом смысле выделяются «преемственные» и «уединенные» цивилизации. «Уединенные» — это те, которые развивались сами по себе (египетская, китайская, индийская), а «преемственные» — цивилизации, «плоды деятельности которых передавались от одного к другому... как удобрение для почвы». То есть каждый нарождающийся «преемственный» культурно-исторический тип имел возможность пользоваться плодами и достижениями предыдущего, сохраняя при этом свою самобытность. Так, римлянам досталось наследие греческой цивилизации, а романо-германским народам — наследие римского культурно-исторического типа. Это и есть одна из причин того, что современная европейская цивилизация в некоторых отношениях ушла далеко вперед от остальных.

Следующий важный момент состоит в том, что *существование цивилизаций не бесконечно, подобно живым организмам они имеют фазу рождения, становления и смерти*. Данилевский выделяет три этапа, которые проходит культурно-исторический тип в своем развитии:

– этнографический. Это «детство» цивилизации, время собирания жизненных сил, приготовления к будущей деятельности. Здесь закладываются основы, контуры культурно-исторического типа, формируются его характерные особенности;

– государственный период, когда народ или группа близких народов образуют государство. Без политической самостоятельности народ не сможет сформировать собственный культурно-исторический тип, ибо неизбежно будет поглощен и ассимилирован представителями другой цивилизации;

– цивилизационный / культурный этап. Это высший уровень развития культурно-исторического типа, время растраты накопленного потенциала, когда народы, составляющие ту или иную цивилизацию, проявляют свою духовную деятельность во всех возможных направлениях: в науке, искусстве, осуществлении своих идеалов общественного устройства и т.д.

Таким образом, понятие «цивилизация» у Н.Я. Данилевского имеет два значения: это, во-первых, синоним культурно-исторического типа, во-вторых, третья и высшая стадия его развития.

Период цивилизации для каждого культурно-исторического типа достаточно короткий по сравнению с общим циклом его жизни — он длится несколько столетий и вторично уже не возвращается. Цивилизационный этап заканчивается тем, что творческая деятельность и «жизненная сила» народа иссякает, и он или успокаивается на достигнутом — впадает в «апатию самодовольства» (Китай), или запутывается в неразрешимых противоречиях — по Данилевскому это «апатия отчаяния» (Рим в последние века своего существования).

Русский философ убежден, что современный Запад уже достиг пика своего развития, он находится в «апогее цивилизационного величия», а значит, недалек тот день, когда начнется угасание энергии романо-германского мира.

Интересно, что *переход с одного этапа на другой часто осуществляется под влиянием войн, которые выступают своего рода толчком к развитию, внешним вызовом, мобилизующим энергию народов* — так персидские войны способствовали вступлению Греции

в период цивилизации, аналогичную роль сыграли Пунические войны в истории Рима. В свою очередь, войны с Римской империей для германских племен стали стимулом для перехода от этнографического к государственному этапу.

Однако *далеко не каждому народу суждено пройти все три этапа и стать самостоятельной цивилизацией. Всего Данилевский выделяет десять цивилизаций в мировой истории.* В хронологическом порядке это: египетская, китайская, ассирийско-вавилоно-финикийская, индийская, иранская, еврейская, греческая, римская, арабийская, германо-романская (европейская). К ним Данилевский добавляет еще две американские цивилизации — мексиканскую и перуанскую, погибшие от рук европейских колонизаторов и не успевшие развиться до конца.

Помимо цивилизаций, «положительных деятелей в истории человечества», есть еще «отрицательные деятели». Это те народы, которые, однажды прогремев на весь мир своими завоеваниями, добив какую-то умирающую цивилизацию, после этого «скрываются в прежнее ничтожество» (гунны, монголы, турки).

Существуют также народы, которым по разным причинам не суждено сыграть ни положительной, ни отрицательной роли в историческом процессе. Они вообще находятся вне истории, поскольку не имеют внутренней потребности в политической самостоятельности и создании собственного государства. Единственное предназначение таких народов заключается в том, чтобы стать «этнографическим материалом» для строительства других цивилизаций, которые их покорят и ассимилируют. Таковы, по мнению Данилевского, баски, валлийцы, угро-финские этносы, малые народы Севера России.

В книге *«Россия и Европа»* Данилевский, отвергая модель линейного прогресса, единого для всего человечества, предлагает свой взгляд на этот вопрос: «Прогресс... состоит не в том, чтобы идти всем в одном направлении... а в том, чтобы исходить все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, во всех направлениях.» Иначе говоря, *истинный прогресс заключается в максимальном развитии наук, искусств, духовности, и каждая цивилизация призвана сказать свое слово в этом разностороннем движении человечества, исходя из тех начал, которые в ней заложены.* Человечество должно актуализировать различные стороны своего существования и культурной деятельности, а не идти к какой-

то общей цели, поэтому ни про одну цивилизацию нельзя сказать, что она является высшей точкой в развитии человечества.

Данилевским было выделено четыре формы возможной культурной деятельности: религиозная, политическая, общественно-экономическая и собственно культурная (сюда относятся наука, искусство и т.д.). Каждая цивилизация, исходя из собственных начал и особенностей, прилагает усилия в одной или нескольких из этих сфер, чем и определяется ее вклад в дело исторического прогресса.

Например, греческий мир дошел до крайнего предела совершенства в отношении идеи красоты, развития искусства, и дальше него в этом направлении уже никто не смог продвинуться. Римляне реализовались, прежде всего, в политической сфере, создав империю, которая охватывала собой всю ойкумену. Семитские племена оказались способны выработать «высшие религиозные идеи» (имеются в виду три авраамические религии: иудаизм, христианство и ислам). Романо-германские народы пошли по пути изучения природы и создали науку, равной которой не знала ни одна цивилизация.

Данилевский замечает, что все, до сих пор существовавшие в мировой истории цивилизации были «неполными», поскольку они не могли реализоваться во всех четырех направлениях. Философ уверен, что *будущая славянская цивилизация (если, конечно, славянство сможет ее создать) должна отличаться от остальных именно своей полнотой и разносторонностью*, она будет призвана сказать свое слово во всех областях культурной жизни.

Но возможность появления славянского культурно-исторического типа сопряжена с некоторыми условиями. Одно из них состоит в преодолении опасной болезни «европейничанья», возникшей в России еще с петровских времен. Под «европейничаньем» Данилевский понимал упорное желание части русского общества подражать романо-германской цивилизации, оценивать русскую жизнь «сквозь европейские очки».

Другим важным условием Данилевский, как идеолог панславизма, считал возникновение «всеславянской федерации», которая бы простиралась от Адриатического моря до Тихого океана. Центральное место в будущей федерации должно принадлежать России, а войдут в нее все славяне, а также греки, румыны и венгры — народы, хотя и не относящиеся к славянам, но тесно связанные с ними общей исторической судьбой. Столицей Всеславянского союза станет Константинополь, перешедший под контроль России.

Если же славянство не сумеет образовать «самостоятельную культурную единицу», которая станет противовесом европейскому политическому и культурному владычеству, тогда оно растворится в романо-германском мире, будет им ассимилировано.

Таким образом, альтернатива исторического развития России состоит в следующем: либо мы станем основой для формирования самостоятельной и могучей цивилизации, либо сойдем на уровень этнографического материала для чуждого нам европейского культурно-исторического типа. Стать органической частью Европы, как мечтают русские западники, России не дано. Данилевский пишет, что тесные «сношения» России с Европой неизбежны хотя бы в силу нашей географической близости, но важно, чтобы они не были «родственными», «задушевными», чтобы мы смотрели на европейские дела с точки зрения русского исторического призвания и отказались от ложной идеи «солидарности с европейскими интересами».

Подчеркнем, что, в отличие от ранних славянофилов, Данилевского не увлекает представление о всемирно-историческом призвании России, призванной стать мостом между Западом и Востоком или внести истинную духовность в отпавший от Бога западный мир. Славянофилы, при всей их критике Запада, исходили все-таки из общности судеб России и Европы. Для Данилевского романо-германский мир полностью чужд славянству, между ними всегда происходила жестокая борьба. Не случайно отправной точкой для написания книги «Россия и Европа» стали события Крымской войны, показавшие враждебность России европейских правительств и западного общественного мнения.

«Почему Европа враждебна России?» — так называется одна из глав книги Данилевского. Ответ же на этот вопрос состоит в том, что естественное желание, потребность любой цивилизации — это экспансия, расширение жизненного пространства и сферы своего влияния, что неизбежно ведет к конфликтам с другими цивилизациями. К тому же между разными культурно-историческими типами есть какая-то глубинная антипатия, которую не всегда можно рационально объяснить.

Как это часто бывает, при жизни автора книга «Россия и Европа» осталась практически незамеченной, однако в дальнейшем идеи Н.Я. Данилевского, первого крупного теоретика цивилизационной школы в России, оказали огромное влияние на развитие отечественной консервативной мысли. Сформулированный им посту-

лат о том, что Россия является особой цивилизацией, отличной от Запада, что в основе наших отношений с Европой лежат естественная вражда, стал одним из столпов российского консерватизма.

## Лекция 16

### «Надо подморозить хоть немного Россию, чтобы она “не гнила”»

(концепция исторического развития К.Н. Леонтьева)

Одним из последователей Н.Я. Данилевского был **Константин Николаевич Леонтьев (1831–1891)**. Стержневой идеей его политико-философской концепции являлась разработанная им теория общественного развития.

Подобно Данилевскому, Леонтьев считает, что все общества имеют периоды рождения, становления и смерти, их существование не может быть бесконечным. *Развитие любого государства и культуры, образованной на его основе, включает в себя три фазы — «первичной простоты», «цветущей сложности», «вторичного смесительного упрощения».* Попробуем объяснить этот тезис на примере Европы, которую Леонтьев рассматривал как единый государственный и культурный организм.

Этап «первичной простоты» в европейском обществе соответствует времени, когда германские народы находились на стадии родоплеменного строя или только начинали создавать собственные государства в первые века после падения Римской империи. В тот момент все европейское население имеет сходный быт, не сильно отличается друг от друга по своим нравам и привычкам, слабо выражено имущественное и социальное неравенство. Другими словами, это чрезвычайно простое, примитивное общество.

Период «цветущей сложности» начинается примерно с IX в., когда вследствие развития феодализма, усложнения экономических и политических отношений в европейском обществе на смену простоте и равенству приходят социальная разнородность и иерархия, устанавливается разнообразие быта различных сословий. В это время в Европе господствуют деспотизм и патриархальные начала, как никогда высок авторитет церкви. Для Леонтьева, как и для европейских романтиков, эпоха феодализма — это идеал обще-

ственного устройства, а средневековая европейская культура (куда философ включал и эпоху Возрождения) — едва ли не самое высокое, что создал человеческий гений. Леонтьева пленяют истории о рыцарях, Крестовых походах, великих исторических деятелях и героях.

Но фаза «цветущей сложности» не может длиться вечно, и к концу XVIII в. европейское общество подошло к третьему этапу — этапу «вторичного упрощения» и смешения. На этой стадии развитие государственных организмов прекращается, начинается выравнивание индивидуальных и социально-политических различий, общество возвращается от сложности к большему единообразию во всех сферах. Сами люди становятся проще по своим вкусам и потребностям, на смену героям приходят посредственности. В конце этапа «вторичного упрощения» наступает окончательное разложение и гибель социального организма.

Таким образом, общественное развитие для Леонтьева — это циклический процесс, в котором «постепенное восхождение от простейшего к сложнейшему», переход от бесцветного однообразия к оригинальности и индивидуальности завершается затем возвращением к исходной простоте и примитивности. Подобный путь проходит и человеческий организм, развиваясь от схожих друг с другом эмбрионов до своеобразной и уникальной личности, а затем после смерти обращаясь в прах, тем самым достигая «вторичного смесительного упрощения». Этот закон развития вообще универсален — он работает в отношении искусства, архитектуры, философии и т.д.

Поэтому, по мнению Леонтьева, борьба против церкви, трона и сословного неравенства, которая ведется на Западе либералами и социалистами с конца XVIII в. — свидетельство того, что европейская цивилизация подошла к последнему этапу своей жизни, это симптомы старения романо-германского мира. «Все государства древности... более или менее демократизировались... *под конец* своей жизни», — замечает философ. Он подсчитал, что долговечность государственных организмов в истории не превышает 1000–1200 лет. Начало европейской цивилизации Леонтьев связывает с Верденским договором 843 г., когда после раздела империи Карла Великого образовались Франция, Германия и Италия. Соответственно, во Франции, самом древнем из государств Старого Света, раньше других начался процесс «вторичного упрощения» — выражением этого явилась революция 1789 г. В других странах анало-



гичный процесс начался несколько позже — в середине XIX в., и также ознаменовался чередой революций.

Утверждение на Западе политической свободы, движение к социальному, юридическому, половому равенству и к всеобщему материальному благополучию, борьбу с деспотизмом и иерархией Леонтьев называет *«эгалитарно-либеральным» прогрессом*. Его суть состоит в уничтожении тех особенностей, которые раньше были присущи европейскому обществу, в превращении его в какую-то единообразную массу, не имеющую национальных, культурных, бытовых и прочих различий: «...все идут к одному — к какому-то средневропейскому типу общества и к господству какого-то среднего человека. И если не произойдет в XX в. ... какой-нибудь невообразимый... переворот... то и будут так идти, пока не сольются все в одну — всеевропейскую, республиканскую федерацию» (статья «Национальная политика как орудие всемирной революции»).

Философ говорит, что *идеалом, конечной целью такого «прогресса» является установление господства «среднего человека»* — западноевропейского буржуа и пролетария, мещанина и обывателя, весьма посредственной по своим духовным запросам и потребностям личности, не ставящей себе иных целей, кроме материального благополучия. Большое подспорье в деле смешения и упрощения человечества дает развитие техники, которая превращает «пышный шар земной в одну скучную и шумную мастерскую» («Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения»).

Какова в этой ситуации судьба России? По мнению Леонтьева, разложение Запада угрожает всему человечеству, в том числе и нашей стране. Тем более что Россия как культурно-государственный организм тоже отнюдь не молода. Если считать нашу историю от Рюрика, или от крещения Руси, то нам уже около 1000 лет. Россия вплотную подошла к своему критическому сроку. Россия уже вошла в период «цветущей сложности», это случилось при Петре I, реформы которого привели к большому разнообразию внутри русского общества, к его резкому расслоению. Увеличила это неравенство Екатерина II, укрепляя крепостное право, распространяя его на Малороссию, расширяя дворянские привилегии. Но в течение всего XIX в. и особенно после реформ Александра II в России усиливаются противоположные тенденции — стираются сословные перегородки, различные слои населения уравниваются в правах, страна теряет свои отличия от Запада, превращаясь в государство с буржуазным укладом. Это чревато катастрофой для России.

В этих условиях России необходимо как можно быстрее вернуться к традиционным русским началам в политической, культурно-бытовой и духовной сферах, которые Леонтьев объединял в понятии «византизм», поскольку эти начала были заимствованы из Византии или сложились под ее влиянием. Коротко говоря, византизм в государстве означает самодержавие, в религии — подлинное христианство, в нравственной области — аскетизм, понимание невозможности счастья на земле. Именно византизм определил особенности жизни русского общества и государства и привел Россию к величию и могуществу.

Укрепление византизма — это единственное противоядие против «эгалитарно-либерального» прогресса: «под его [византизма] знаменем, если мы будем ему верны, мы, конечно, будем в силах выдерживать натиск и целой интернациональной Европы, если бы она... осмелилась когда-нибудь и нам предписать гниль и смрад своих новых законов о мелком земном всеблаженстве, о земной радикальной всепошлости» («Византизм и славянство»).

Отсюда знаменитое предложение Леонтьева о том, что «надо подморозить хоть немного Россию, чтобы она “не гнила”»<sup>1</sup>. «Подморозить», значит законсервировать русское общество в форме патриархально-деспотической монархии, сохраняя и укрепляя православию, крестьянскую общину, сословный слой и неограниченное самодержавие. Тогда Россия, возможно, сумеет продлить период «цветущей сложности» и дать миру величественную и славную культуру, в чем и заключается главное предназначение любого народа в истории.

В отличие от Данилевского, у Леонтьева, мировая история предстает единым процессом смены различных культурных организмов, в котором одни культуры умирают и на смену им приходят новые. Причем культуры — это не изолированные и замкнутые образования. Они активно взаимодействуют друг с другом, доказательством чему является хотя бы сильнейшее влияние византизма на Россию. Поэтому у Леонтьева судьбы разных государств и народов связаны между собой, в этой связи он формулирует некоторую всемирную задачу, стоящую перед Россией.

Леонтьев пишет о том, что если мы не сможем ничего противопоставить европейскому «вторичному смешению», если мы подда-

---

<sup>1</sup> Эта фраза К.Н. Леонтьева, ставшая известным афоризмом, была написана им в одной из своих статей в газете «Варшавский дневник» в 1880 г.

димся влиянию либерализма и социализма, то человечеству больше не от кого ждать спасения и ему останется только «окончить историю... разлитием всемирного равенства и распространением всемирной свободы» («Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения»). Это кажется философу катастрофой, для него кощунственна сама мысль, что «средний европеец» станет венцом развития человечества и ход мировой истории остановится на самодовольном буржуа в сюртуке и цилиндре: «Не ужасно ли и не обидно ли было бы думать, что Моисей всходил на Синай, что эллины строили свои изящные Акрополи, римляне вели Пунические войны... что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах для того только, чтобы французский или немецкий, или русский буржуа... благодустествовал бы «индивидуально» и «коллективно» на развалинах всего этого величия? Стыдно было бы за человечество, если бы этот подлый идеал... восторжествовал бы навеки» («Письма о восточных делах»). Поэтому нужно предпринять все возможное, чтобы остановить «эгалитарно-либеральный» прогресс, и среди прочего — необходимо сделать Россию оплотом мировой реакции.

Для успешной борьбы с Западом Леонтьев выдвигает идею создания новой цивилизации под эгидой России. Об этом же, как мы помним, мечтал и Н.Я. Данилевский. Однако проект Леонтьева существенно отличается от панславистских идеалов автора «России и Европы».

Леонтьев говорит о необходимости создания «царьградской Руси» путем завоевания Константинополя с проливами. После захвата русскими Константинополя должны образоваться как бы две России, существующие под властью русского монарха — собственно Российская империя с новой столицей в Киеве и Россия как глава Великого Восточного союза с центром в Константинополе.

Здесь очевидны параллели с «всеславянской федерацией» Данилевского, столицей которой также должен был стать Константинополь, но Леонтьев не ограничивал свои геополитические планы исключительно славянством. Он вообще крайне негативно относился к панславизму, видя в нем проявление национализма и считая, что не существует какой-то идеи, основы, объединяющей все славянские народы. «Славизм», в отличие от византизма, это что-то аморфное, непонятное, кроме крови и языка славян ничего не связывает. Тем не менее, славяне все-таки должны будут войти в этот Великий Восточный союз, ведь Россия связана с ними

исторической судьбой. Кроме них туда войдут православные греки и румыны, а также турки, персы и, возможно, даже египтяне, потому что в борьбе против «либерально-космополитического» Запада нужно привлечь на свою сторону азиатские народы, которые «еще не пропитались европеизмом» и сохранили свою самобытность и деспотические формы правления. Кстати сказать, Леонтьев одним из первых обратил внимание на азиатский компонент российского общества — он писал о русских как о «славяно-туранцах» и о том, что «назначение России не было и не будет чисто славянским».

Новый государственный организм, выстроенный на принципах византизма, сможет обновить европеизированную петербургскую Россию, выработать самобытный «нововосточный» культурный тип (его можно назвать славяно-азиатским), тем самым появится шанс если не остановить, то хотя бы отсрочить движение России и всего мира по гибельному пути, предотвратить окончательную нивелировку и смешение человечества. «Спасемся ли мы государственно и культурно? Заразится ли мы столь несокрушимой в духе своем китайской государственностью и могучим, мистическим строением Индии? Соединим ли мы эту китайскую государственность с индийской религиозностью и, подчиняя им европейский социализм, сумеем ли мы постепенно образовать новые общественные прочные группы и расслоить общество на новые горизонтальные слои — или нет?» («Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения») — вот какой главный вопрос волновал этого неоднозначного, но, бесспорно, оригинального русского мыслителя.

## Тема шестая

# Русский либерализм второй половины XIX — начала XX вв.

Либерализм как мировоззрение и как политико-философское учение начал формироваться в России с конца XVIII в., однако именно на вторую половину XIX и начало XX веков приходится его наивысший расцвет. Реформы Александра II, имевшие ярко выраженную либеральную направленность, были, с одной стороны, подготовлены ходом интеллектуального и общественного развития страны, с другой — сами стали мощным импульсом к усилению влияния либерального мировоззрения в жизни России.

В отличие от ряда стран Западной Европы, где либерализм опирался в основном на политические и экономические доктрины, в России он основывался в первую очередь на правовых и философско-правовых идеях. Не случайно ведущие теоретики либерализма в России были крупнейшими теоретиками права, а сама либеральная теория формировалась в рамках их философско-правовых учений. Такая особенность русского либерализма во многом связана с теми задачами, которые стояли перед Россией в это время. Ей предстояло осуществить крупнейшие в своей истории государственные и общественные преобразования посредством права.

Однако сама идея управления Россией посредством права и рациональной юриспруденции встречала мощное сопротивление в обществе и подвергалась нападкам со стороны самых разнообразных идейных и политических течений. Консерваторы видели в праве не только ограничение принципа самодержавия, но также и отречение от традиций русской государственности. Социалистические и народнические политические течения также крайне отрицательно относились к праву, рассматривая его лишь как форму выражения и закрепления неравенства и эксплуатации. Многие русские писатели негативно относились к правовым формам организации общественной жизни. Так, Л.Н. Толстой видел в праве, как и в государстве, только «организованное насилие», противоречащее основной заповеди христианства — заповеди любви. В целом

негативно к праву относились и славянофилы. Они хотя и признавали сложившиеся в народе правовые обычаи, но право как рациональную систему, на которой должна основываться жизнь общества и государства, они отрицали. В России, считали славянофилы, нет того атомизированного индивида, к которому апеллируют западные правовые системы, поэтому и само юридическое мировоззрение абсолютно чуждо нашему народу. Русский поэт Борис Николаевич Алмазов (1827–1876) так в шутливой форме выразил их точку зрения:

По причинам органическим  
Мы совсем не снабжены  
Здравым смыслом юридическим,  
Сим исчадьем сатаны.  
Широки натуры русские,  
Нашей правды идеал  
Не влезает в формы узкие  
Юридических начал.

Для русских либералов и в целом для русского либерализма на протяжении всей его истории главной темой размышлений стало так называемое «оправдание права», то есть исследование и разъяснение подлинного значения права, его роли в совершенствовании общественных отношений и развитии свободы. Эта тема была центральной как для представителей «раннего» (Т.Н. Грановский, 1813–1855; К.Д. Кавелин, 1818–1885) и классического русского либерализма (Б.Н. Чичерин, 1828–1904; А.Д. Грановский, 1841–1889), так и для представителей «нового» или социального либерализма начала XX века (П.И. Новгородцев, 1866–1924; Б.А. Кистяковский, 1868–1920).

Основная заслуга классического русского либерализма состояла в том, что он обосновал необходимость развития личной свободы в качестве основного условия развития общества в целом. Он также показал пагубность опеки над личностью со стороны государства и особенно со стороны сельской общины, поскольку такая опека сильно удерживала лицо в состоянии «гражданского младенчества». Именно право создает независимое, самостоятельное и дееспособное лицо, и только такое лицо способно строить эффективное взаимодействие с другими лицами. Гарантируя гражданские права и свободы, право разрушает все то, что сковывает самодеятельность лица, и создает пространство для его самореализации. Критика сельской об-

щины резко отличала русских либералов от всех других идейных и политических течений в России. Под гражданскими правами в России второй половины XIX века понимали, прежде всего, основные неотчуждаемые права личности, которые гарантируют ей право на частную жизнь, на самостоятельную деятельность, в первую очередь, экономическую, на частную собственность. Гражданские права охраняют лицо от вмешательства в его жизнь и обеспечивают ему самоопределение и свободу договорных отношений. Часто к гражданским правам и свободам относились также свобода совести, свобода слова и печати, свобода собраний и объединений, не имеющих политических целей.

Настаивая на развитии и закреплении гражданских прав и свобод, на независимости гражданского общества, на невмешательстве в его жизнь государства, классический либерализм не придавал политическим правам и свободам, то есть правам, связанным с участием в управлении государством, большого значения и рассматривал их в качестве второстепенных. Считалось, что политические права несамостоятельны и лишь служат обеспечению прав гражданских, что требование политических прав возникает только тогда, когда в обществе не обеспечены гражданские права и свободы, а поэтому надежное правовое обеспечение последних и гарантия их судебной защиты делают политические права не столь актуальными.

Как правило, в политической сфере либералы настаивали лишь на развитии местного самоуправления (губернские и уездные земства) и на необходимости формирования представительных учреждений с правом совещательного голоса. Такая «осторожность» либералов объяснялась не только тем, что они в принципе недооценивали значение политических прав и свобод, но также и рядом других причин. Классический либерализм вообще и российский в частности с опаской смотрел на демократические учреждения, видя в них потенциальную угрозу правам личности: полномочие демократического субъекта может быть столь же опасным, как и всевластие монарха. Не случайно подавляющее большинство русских либералов именно в конституционной монархии видели наилучшую, наиболее сбалансированную форму правления для России.

В конце XIX века в России формируется «новый», или социальный, либерализм. Его основные представители — П.И. Новгородцев (1866–1924), Е.Н. Трубецкой (1863–1920), Б.А. Кистяковский (1868–1920), С.И. Гессен (1887–1950). Новгородцев и Трубецкой испытали сильное влияние нравственной философии Владимира

Соловьева и его учения о праве человека на достойное существование. Кистяковский и Гессен в начале своего пути примыкали к социал-демократии и разделяли многие положения ее идеологии.

В отличие от либерализма классического, социальный либерализм большее внимание уделял социально-экономическим правам, вопросам обеспечения определенного минимума благосостояния, необходимого для «поддержания достойного человеческого существования», вопросам защиты малоимущих и лиц наемного труда. Так называемый «рабочий вопрос» также разделял представителей классического и «нового» либерализма. Первые считали, что нет необходимости создавать специальное «рабочее законодательство», которое бы защищало лиц наемного труда и особым образом регулировало отношения работников и работодателей. Так, Чичерин был убежден, что для установления справедливых отношений в сфере труда достаточно уже существующих законов, устанавливающих свободу договорных отношений и равенство сторон. Однако факты российской жизни говорили об обратном: за формальным юридическим равенством подчас скрывалось не только имущественное, но фактическое правовое неравенство.

Социальный либерализм в сравнении с либерализмом классическим значительно большее внимание уделял политическим правам и свободам граждан, вопросам развития представительного правления, конституционализма и демократии. Соответственно, он и политически был более активен. Либерализм из чисто теоретического и идейного течения превращается в политическое движение, на его основе создаются центристские и правоцентристские партии. Однако политическая борьба постепенно приводила к радикализации значительной части либералов, а главная их политическая партия, партия кадетов, пошла на сближение с правыми социал-демократами и эсерами.

В политической теории также стало происходить «полевание». Кистяковский после революции 1905 года, а Гессен уже в эмиграции развивали концепцию «правового социализма». По своей сути, однако, это были все-таки либеральные концепции не социалистического, а правового государства с активной социальной политикой.

Несмотря на различия исторических форм либерализма в России, все же можно говорить о его идейном единстве. В основе этого единства лежит признание личности в качестве ключевого элемента общественного устройства и необходимости обеспечения условий для ее самореализации.



**Лекция 17**  
**«Человек — не средство для чужих целей,  
он сам абсолютная цель»**

(классический либерализм Б.Н. Чичерина)

**Борис Николаевич Чичерин (1828–1904)** является одним из наиболее сильных и многогранных русских мыслителей второй половины XIX века. Чичерин не только крупнейший теоретик права, один из основателей государственной школы в русской историографии, выдающийся философ, но он также справедливо считается основателем политической философии как науки в России. Его основные труды «*О народном представительстве*» (1866), «*История политических учений*» (ч. 1-5, 1869-1903), «*Собственность и государство*» (ч. 1-2, 1882-1883), «*Курс государственной науки*» (ч.1-3, 1894-1898), «*Философия права*» (1900) заложили фундамент классической либеральной теории в России. Кроме того, его перу принадлежат такие глубокие философские исследования, как «*Основания логики и метафизики*» (1894) и «*Наука и религия*» (1879).

Говоря о Чичерине, следует отметить специфику его учения и его особое место в истории русского либерализма. Сами российские либералы и исследователи истории русского либерализма, безусловно признавая Чичерина крупнейшим теоретиком либерализма в России, в то же время подчеркивали, что его либерализм всегда был правого толка, по ряду вопросов гранил с консерватизмом. Не случайно, что и сам Чичерин был склонен рассчитывать на понимание скорее умеренных консерваторов, чем «либеральной общественности», а его отношения с радикальными либералами были подчас весьма напряженными. Современники отмечали еще одну особенность Чичерина: будучи крупнейшим теоретиком либерализма, он при этом всегда держался особняком и никогда не примыкал ни к какой группе, в том числе и либеральной.

Действительно, Чичерин как сторонник реформ Александра II с большим скепсисом, а часто и с нескрываемым презрением относился к так называемой «либеральной общественности» с ее вечной «позой» и оппозиционностью, с ее радикализмом, с ее презрением к праву и законному порядку, с ее радением за некий абстрактный народ и нарочитым стремлением принести себя в жертву этой абстракции<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Надо сказать, что критика именно этих черт русской интеллигенции через

Чичерин постоянно подчеркивал, что такой настрой российской общественности не свидетельствует ни о чем хорошем. Потребность общества в реформах и готовность к ним — это не одно и то же. Предельный радикализм требований к власти — это как раз свидетельство интеллектуальной неготовности общества к реформам, свидетельство отсутствия понимания глубины и значимости реформ, масштаба преобразований и путей их реализации. Радикализм, при всей своей кажущейся нравственной чистоте и жажде полного обновления, на деле является требованием неосуществимого, а, следовательно, и преградой на пути реальных реформ. Радикализм — это не то, что заставляет власть действовать энергичнее, как это может показаться на первый взгляд, а то, что реально только тормозит реформы.

Далеко не все, кто называет себя в России либералами, являются таковыми по сути. В статье «Различные виды либерализма» (1862) Чичерин выделяет три типа либерализма. Первый тип — это «*уличный либерализм*». По сути это даже не либерализм, а всего лишь давняя российская привычка по каждому поводу и без повода ругать власть. Этот «либерализм» крайне нетерпим к чужой точке зрения, для него все, кто с ним не согласен — люди непорядочные.

Второй тип либерализма в России — это «*либерализм оппозиционный*». Он рассматривает свободу всего лишь как независимость, для него законы — это только стеснение, а его идеалы — чистый вымысел, который по необходимости приходится помещать где-то в отдаленном будущем. Постоянная оппозиционность, по мнению Чичерина, делает человека узким и ограниченным, а главное, такой «либерал» не способен принести хоть какую-то пользу стране, хоть в чем-то продвинуть ее вперед. Да он к этому и не стремится, а просто «наслаждается блеском оппозиционного положения».

Свой собственный либерализм Чичерин относил к третьему типу, который он определял как «*либерализм охранительный*», то есть *консервативный*. Охранительный либерализм осознает необходимую связь между свободой, законом и властью, и стремится примирить их. В этом заключается его главная отличительная черта. «В политической жизни лозунг его — *либеральные меры и сильная власть*; либеральные меры, предоставляющие обществу самостоятельную деятельность, обеспечивающие права и личность граждан, охраняющие свободу мысли и свободу совести, дающие возможность высказы-

---

пятьдесят лет стала и лейтмотивом сборника «Вехи» (1909).

ваться всем законным желаниям; сильная власть — блюстительница государственного единства, связующая и сдерживающая общество, охраняющая порядок, строго надзирающая за исполнением закона, пресекающая всякое его нарушение» («Различные виды либерализма»).

Либерализм охранительный стремится получить действительное влияние в обществе и государстве, понимать уроки истории и учитывать условия реальной жизни. Наконец, охранительный либерализм должен понимать те условия, в которых действует власть, понимать ее значение в обществе. Признание этого ее значения отнюдь не означает апологетики всех конкретных действий власти. Сохраняя беспристрастность и независимость суждений, охранительный либерализм все же ищет положительные начала в действиях власти и точки соприкосновения с ней.

В России охранительный либерализм признает, что важнейшим условием успешного осуществления реформ является стабильная и сильная государственная власть. «Истинный либерализм, — пишет Чичерин, — состоит не в отрицании государственных начал; цель его должна быть водворение в обществе законной свободы согласно с условиями народной жизни, а правильное развитие свободы обеспечивается только сильным развитием власти» («Очерки Англии и Франции»).

Чичерина часто упрекали в том, что он был сторонником сильного государства, однако не все понимали, какой смысл он вкладывал в это понятие. Сильное государство — это в первую очередь государство эффективное, способное решать возникающие в обществе проблемы посредством установления баланса интересов, предоставления самому обществу простора для его развития, посредством обеспечения всем группам гарантий через установление соответствующих правовых норм. Если государство не способно выполнять эти функции, оно начинает бороться с какими-то группами в обществе, наращивая в первую очередь свой репрессивный аппарат и расширяя сферу прямого административного регулирования. Именно этот разросшийся репрессивный и бюрократический аппарат люди ошибочно принимают за сильное государство. Но это отнюдь не так. По Чичерину, наличие сильного репрессивного аппарата, полиции, политического сыска является признаком слабости государства, неспособности отвечать своему предназначению, неспособности подняться на уровень стоящих перед государством задач.

Сильная власть — это не та власть, которая способна остановить любое движение в обществе, не дать чему-то развиваться, не та власть, которая имеет достаточно силы, чтобы по собственному произволу осуществить любые преобразования, невзирая на народ. Сильная власть — это власть, способная реализовать главную цель государства — общее благо. В основе такого взгляда на государство лежит представление о нем, как о союзе людей, а не просто как об учреждении, которое на каждом из исторических этапов защищает интересы господствующих классов.

Такая интерпретация понятия «сильное государство» хотя и может быть оценена как либеральная, но все же не составляет сердцевины либерализма. Либерализм как мировоззрение и как идеология основан на глубоком убеждении в том, что именно личность, ее достоинство, права и свободы являются смыслом как общественной жизни, так и всего исторического процесса.

В основании либеральной доктрины Чичерина лежит *учение о личности и ее свободе*. Личность не есть нечто производное от общества, она есть самоопределяющаяся сущность, сохраняющая свою идентичность в процессе изменений. Поэтому личность всегда осознает свое «Я» и себя как единое целое в прошлом и настоящем, поэтому она может предвидеть себя в будущем. Личность обладает свободой воли, она может выбирать между мотивами, может отказаться от одних мотивов в пользу других, может поступать не так, как велит ей ее биологическая природа или как того требует общество.

В противовес социологическим концепциям, рассматривающим личность исключительно в качестве производного продукта общества, Чичерин твердо стоит на принципах *персонализма* — «в сравнении с вечным назначением лица общество есть нечто переходящее». Чичерин считает, что теории, утверждающие первичность общества и вторичность личности, несостоятельны в принципе: «В действительности сознанием и волей обладают только отдельные лица, а не общие учреждения, которые существуют и действуют единственно тем, что они представляются лицами. Если разум и воля составляют начало и конец всей общественной деятельности, если самые общие начала осуществляются лишь через сознание лиц и окончательно служат их же удовлетворению, то нет ни малейшего сомнения в том, что личность есть основной и необходимый элемент всякого общежития» («Философия права»).

То, что обычно называют обществом является, по сути, системой *«человеческих союзов»*. Чичерин выделяет четыре их типа: се-

мья, гражданское общество, церковь и государство. В этом вопросе русский философ следует за Гегелем, который впервые разработал учение о человеческих союзах. Однако в концепции Чичерина есть и серьезные отличия. Гегель считал, что поскольку люди приходят и уходят, а союзы и учреждения остаются, то изучать надо последнее, именно они развиваются, и именно через них происходит развитие и становление объективной нравственности. В гегелевской системе государство становилось «действительностью нравственной идеи», а все предыдущие союзы должны были государству подчиниться. Лицо в этой системе низводилось до преходящего момента развития учреждений. Чичерин с таким подходом категорически не согласен: «Не лица существуют для учреждений, а учреждения для лиц. От них исходит и совершенствование учреждений. Последние развиваются и улучшаются именно вследствие того, что лицо отрывается от существующего порядка и предъявляет свои требования и свои права» («Философия права»). Чичерин не согласен с Гегелем и в том, как должны строиться отношения государства с другими союзами. Именно потому, что лицо является краеугольным камнем человеческих союзов, недопустима ситуация, когда государство подминает под себя другие союзы. Для человека важно, чтобы все союзы находились в гармоничном сочетании, чтобы его многообразные потребности могли быть реализованы в разнообразных формах, чтобы его интересы, права и свободы были гарантированы всей системой человеческих взаимоотношений, а не только государством. При отсутствии надежных противовесов государству в лице других союзов и в первую очередь гражданского общества само государство может представлять опасность для свободы и прав людей.

*Учение о свободе* Чичерина тесно связано с его учением о личности и с его антропологической концепцией. Свободу Чичерин понимает в первую очередь как самоопределение личности. Но ведь и личность у Чичерина — это самоопределяющаяся сущность. Таким образом, свобода — это не некие внешние условия жизни, дарованные или завоеванные, как это обычно представляется, это не некие общественные конвенции, а в первую очередь способ, каким человек существует в мире. Природа человека двойственна: с одной стороны, он часть природы и его физическое существование определяется природным в нем, с другой, он разумное и нравственное существо и живет по законам, совершенно отличным от естественных законов природы. Природный и духовный миры соприкасаются, сосуществу-

ют и взаимодействуют в человеке, и только в нем. Это соединение, уникальное в каждом конкретном случае, и создает личность, но именно это соединение требует от личности и постоянного самоопределения, постоянного выбора между мотивами своего поведения. В известном смысле человек просто обречен на свободу, без нее его просто нет. Именно так понятая свобода лежит в основании всех других, в том числе гражданских и политических свобод.

Чичерин выделяет внутреннюю и внешнюю свободу. Внутренняя свобода формирует нравственность, внешняя — право. В отличие от внутренней, свобода внешняя неизбежно затрагивает других людей и может вести к конфликтам. Чичерин вслед за Кантом утверждает, что каждый человек свободен, однако ограничением его свободы является свобода другого человека. Внешняя свобода человека неизбежно будет ограничена, но она должна быть гарантирована в объеме, обеспечивающем человеку самоопределение. Именно этим и занимается право, оно, по сути, ограничивает произвол людей во имя их свободы.

Свобода в обществе имеет по необходимости двойственную природу: с одной стороны, она ведет к расширению прав людей, однако расширение прав означает, что люди должны соблюдать те же самые права других людей. Уже из одного этого видно, что расширение прав неизбежно расширяет и обязанности. Верно и то, что требовать от кого-то исполнения обязанностей возможно только потому, что у него есть права. Для Чичерина права и обязанности — «это два начала неразрывные».

Уважение свободы других в действительности осуществляется в форме уважения установленного правопорядка. Но его поддержание — это прямая функция государства. Государство не только поддерживает порядок, но и дает позитивные законы. В конечном счете, полагает Чичерин, только власть в состоянии обеспечивать свободу в обществе. При этом следует иметь в виду, что, согласно Чичерину, источником права не могут являться ни распорядительные функции государства, ни охраняемый законом интерес, ни некие от века присутствующие человеку естественные права. «Источник права есть свобода, из нее вытекает и требование взаимного признания», из нее, в конечном счете, проистекают и задачи государства.

Внутренняя свобода определяет нравственное развитие личности, формирование нравственных понятий и идеалов, в том числе и понятий о человеческом достоинстве. Человек как «разумно-нравственное существо» наделен способностью судить действительность

и установленные в обществе порядки. Право, по Чичерину, не сводится к совокупности действующих законов, а включает в себя еще идеалы, представления и понятия, в том числе и философские. Именно с высоты этих понятий оцениваются и сами законы, решается вопрос об их справедливости или несправедливости. Государство не творит право, а лишь устанавливает в обществе правомерный порядок в соответствии с идеями права, которые порождаются в обществе. В известном смысле государство само есть производное от права, оно порождено правом, действует посредством права. Защита права — одна из главных его целей. «Право для государства есть не только средство, но и цель. Охранение права составляет одну из первых и самых существенных его обязанностей... Установить в обществе правомерный порядок и охранять права граждан от нарушения, такова первая задача общественной власти. И чем выше стоит государство, тем глубже и полнее оно понимает эту задачу» («Курс государственной науки», ч. 3). Таким образом, представление о государстве как о творце права — представление явно преувеличенное.

В чем же состоит прогресс права и в чем его смысл? Он в первую очередь состоит в укреплении правового статуса личности, ее свободы и достоинства. Чичерин называет это укреплением личностного («индивидуалистического») начала в обществе. Укрепление этого начала есть, по сути, раскрытие и установление в обществе его подлинного основания — личности. Соответственно и право при всей его относительной автономии есть, в сущности, проявление и обеспечение глубинных процессов признания в обществе ценности личности.

Как мы видим, учение о праве у Чичерина тесно связано с его философской антропологией, с его пониманием природы человека и его свободы. Многим его современникам даже казалось странным, что один из крупнейших теоретиков государственного права в России видел истоки права не в том, что есть государство, а в том, что есть личность.

Развитие свободы в обществе может вести к нестабильности, которая, в свою очередь, подрывает самые основы свободы. Никакие преобразования в направлении большей свободы, считает Чичерин, не должны разрушать общество, а обеспечение его устойчивости должно быть важнейшей целью любого реформатора. Что же обеспечивает устойчивость общества, его стабильность? Консерваторы очень часто видят источник стабильности в обычаях, преданиях, поверьях и традициях, в «инстинкте народных масс». Но это слабая опора, она мало что дает во времена, когда

общество просыпается, когда назревает реальная потребность в обновлении.

Жизнь устроена так, что без устойчивости ее просто нет, без элементов, придающих жизни неизменность, стабильность, прочность и упорядоченность, распадается и само общество. Источник устойчивости общества Чичерин видит, прежде всего, в «началах гражданского устройства», в реальных отношениях, которые связывают людей. В этом многообразии «начал» надо выделить те, которые реально что-то создали и обеспечили жизненные интересы людей, скрепили общество, обеспечили его единство. Эти элементы он назвал *«охранительными началами»*. К этим началам, по мысли Чичерина, относятся также власть и порядок.

Сама концепция «охранительных начал» не несет в себе какого-то консерватизма и сводится, по сути, к довольно простому и вполне либеральному тезису: преобразования не должны разрушать общество, а обеспечение его устойчивости должно стать важнейшей целью любого реформатора. В той модели развития общества, которую Чичерин рассматривает как оптимальную, нет места революциям, в ней происходит плавный эволюционный переход от одной «устойчивости» к другой. Действительно, революция — это сбой, а точнее — это результат некоего сбоя в развитии, тогда как нормальный процесс — это более или менее плавный переход от одной фазы устойчивости к другой, с более широким кругом прав и свобод. Революция может быть вызвана не только и не столько радикалами, сколько реакционной политикой властей, и в этом смысле реакционеры более всего повинны в революциях. Поэтому любая власть должна быть достаточно либеральной, чтобы понимать необходимость развития свобод.

Если консервативная партия видит свою опору и источник устойчивости общества не в преданиях старины и не в обычаях, а в реальных связях людей, то такая партия становится естественным союзником либералов. Возможность и даже необходимость союза с умеренными и разумными консерваторами Чичерин объяснял тем, что история демонстрирует взаимную дополнительность консерватизма и либерализма. Прорыв в области свобод чаще всего осуществляют либералы, в этом вопросе их приоритет неоспорим. Общество, однако, не может постоянно находиться в процессе преобразований, к тому же достигнутым свободам необходимо придать устойчивую институциональную форму, а эта работа лучше удается консерваторам. Поэтому союз либералов и умеренных



консерваторов не просто желателен, но и жизненно необходим для прогресса свободы.

Идея взаимной дополнительности либерализма и консерватизма возникла у Чичерина в связи с изучением политической системы Англии. В конце 50-х гг. XIX в. он изучал работу парламента, ходил на его заседания, слушал выступления лидеров партий, работал в архивах. И его поразило в частности то, что английские консерваторы порой перехватывали инициативу у либералов и фактически проводили их политику. Однако расчет на то, что нечто подобное возможно в России, оказался несостоятельным, поскольку разумный консерватизм в России сошел на нет, а сращение реакционных форм консерватизма и бюрократии сделало невозможным для либералов какой-либо союз с ними. Чичерин видел, что консервативно-бюрократический вектор развития российской государственности, который появился после контрреформ Александра III, противоречит всем ключевым целям и задачам государства, как они понимаются в либерализме. Противоречит курс на контрреформы и задачам общественного развития и укрепления правового статуса личности. Чичерин понимал, что все это, в конечном счете, может привести к революционному взрыву. В одной из своих последних работ «Россия накануне двадцатого столетия» он уже напрямую обвиняет режим личной власти монарха, за которым в действительности стоит интерес набравшей силу бюрократии, в том, что он ведет Россию к катастрофе. Такая оценка режима привела Чичерина в конце его жизни в лагерь оппозиции, хотя он не примыкал и никогда бы не примкнул ни к какой партии.

Главная задача либерализма в России, считал Чичерин, это развитие правовых форм жизни или права в широком смысле, то есть развитие и расширение практики самоопределения личности во всех сферах общественной жизни, в первую очередь, в экономической. Поэтому не борьба за власть, считал Чичерин, и не ее простая смена, а развитие этих форм жизни, которые в свою очередь будут определять правильное развитие власти в стране — вот что должно стать основной задачей либералов на многие и многие годы.

Чичерин был представителем того высокого либерализма, который не мог стать массовым, не мог стать политической силой или программой какой-нибудь партии, потому что его смысл был совсем не в этом. Бердяев отмечал, что Чичерин глубже других понимал «метафизическую природу либерализма», его «онтологическое ядро». Дей-

ствительно, его исследования направлены на познание вечных основ человеческого существования, и именно там он увидел подлинные основания либерализма. Его либерализм был, по сути, либерализмом не политика, а интеллектуала. Быть может, именно это и делало его «одинокой фигурой» в истории русского либерализма. В то же время влияние его теоретического наследия, в первую очередь его учения о свободе, на дальнейшее развитие либерализма в России было весьма значительным.

## Лекция 18

### «Требуется именно возрождение естественного права»

(социальный либерализм П.И. Новгородцева)

**Павел Иванович Новгородцев (1866–1924)** принадлежал к числу наиболее ярких представителей социального либерализма. На его становление как теоретика либерализма существенное влияние оказали научное наследие немецкой классической философии и философско-правовые идеи двух русских мыслителей — Б.Н. Чичерина и В.С. Соловьева.

Научная и политическая деятельность Новгородцева протекала в гуще событий, происходивших в России в первой четверти XX века. Новгородцев был членом ЦК партии кадетов, депутатом I Государственной Думы, он участвовал в подготовке законопроектов, касавшихся вопросов правовой защиты личности, запрета на смертную казнь, настаивал на включении в российское законодательство широкого круга социальных прав. В 1917 году был избран депутатом Учредительного собрания. В 1918 году активно поддержал Деникина и стал одним из идеологов Белого движения. Правда, победу над большевизмом он связывал не столько с военными успехами, сколько с логикой развития любой революции, которая неизбежно должна восстановить гражданскую жизнь, и, тем самым должна привести к возрождению российского государства.

К числу главных трудов Новгородцева следует отнести такие книги, как *«Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба»* (1896), *«Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве»* (1903), *«Введение в философию права. Кризис современного правосознания»* (1909), *«Об общественном идеале»* (первое издание — 1917 г.). Многие

новаторские правовые идеи Новгородцев изложил в своей статье «Нравственный идеализм в философии права», опубликованной в сборнике «Проблемы идеализма» (1902).

Новгородцев принадлежит к тому направлению в либерализме, которое называют «новым», или социальным, либерализмом. Понятие «новый либерализм» стало широко использоваться в Великобритании с начала 80-х гг. XIX века. Оно было призвано обозначить поворот в либеральной мысли от доктрины «laissez faire» к доктрине активной государственной политики в социальной сфере. Этот поворот обозначился и в других странах Европы. В России в конце XIX века Владимир Соловьев высказывался за активное государственное вмешательство в социально-экономическую сферу с целью обеспечения права человека на достойное существование. По мысли Новгородцева, вопрос о признании данного права служит гранью, отделяющей социальный либерализм от классического.

Классический либерализм, считал Новгородцев, слишком узко трактовал понятие равенства. Для него равенство — это всего лишь равенство перед законом и равенство в свободе. XIX век показал, что отношение равенства и свободы может складываться достаточно драматично. Равенство не следует понимать только чисто юридически, поскольку равенство в свободе возможно только тогда, когда есть равенство стартовых условий, а равенство перед законом этих условий не гарантирует. К тому же, чтобы пользоваться свободой, человек должен иметь хоть какие-то социальные гарантии и средства к существованию. Поэтому Новгородцев считал важным и для теории либерализма, и для его практики «расширить понятие равенства за пределы формального равноправия и при этом сохранить его связь с принципом свободы». В этих идеях нет ничего социалистического, поскольку речь идет только о создании для всех граждан «общественных условий, благоприятствующих развитию человека. Обеспечение для всех известного образования, условий здоровой жизни и некоторого имущественного достатка, вот что прежде всего имеется здесь в виду» («Введение в философию права. Кризис современного правосознания»).

Новгородцев считается лидером школы «возрожденного естественного права». В основе философско-правового учения Новгородцева лежит естественно-правовая концепция, существенно отличающаяся от доктрин либералов конца XVII — начала XIX веков. В середине 90-х гг. XIX века Новгородцев и ряд других рус-

ских правоведов (Петражицкий Л.И., Гессен В.М.), неудовлетворенных состоянием европейской правовой мысли, высказались за возрождение естественно-правовой теории, но на новом уровне, с учетом критики, которой она была подвергнута во второй половине XIX века со стороны исторической школы, правового позитивизма и социологии. Новгородцев понимал и во многом принимал эту критику. К тому же он видел, что простое постулирование тех или иных прав человека в качестве естественных мало что дает для понимания действительного процесса преобразования права в истории.

На самом деле, за идеей естественных прав стоит сложное и напряженное отношение права и нравственности. Нравственное сознание всегда критично и может предъявлять претензии к порядкам, которые сложились в обществе, к его действующим законам, что рано или поздно приводит к их изменениям. Естественное право заключается не в наборе неких постоянных норм, а в неизменности принципа приоритета *нравственного идеала*. Таким нравственным идеалом выступает идеал свободной и достойной личности, поэтому, подчеркивает Новгородцев, «естественное право является выражением самостоятельного абсолютного значения личности», и как бы исторически ни менялись представления о конкретных правах человека, «идея личности» всегда останется высшей нормативной идеей, определяющей развитие позитивного права.

В целом это учение Новгородцева очень близко позиции Чичерина, но есть и существенные отличия. Они касаются в первую очередь процесса расширения прав человека. Хотя Новгородцев и признавал некоторую автономию права, но все же исходил из того, что прогресс права определяется в первую очередь «извечным нравственным идеалом». Поэтому он считал, что нет и не может быть какого-то принципиального противоречия между классическим набором прав человека и новыми социальными правами, как нет, в конечном счете, пропасти между содержанием правовых и нравственных норм.

В то же время Новгородцев настаивал на том, что противоречия личности и общества, личности и государства могут быть преодолены только разве что в теории, в реальности это совершенно невозможно. Поэтому не должно быть иллюзий относительно возможности построения некоего «рая на земле». Утопические теории не только нереализуемы, но представляют общественную опас-

ность, поскольку любая попытка втиснуть идеал в ограниченные рамки реальности неизбежно создает ложных идолов.

Критика различных концепций «земного рая» составляет главное содержание фундаментального исследования Новгородцева «Об общественном идеале». Новгородцев настаивал на том, что только личность является «целью в себе и для себя», общество же является лишь объединением людей, а не некоей личностью. Когда же обществу приписывают свойства личности, происходит опасная его абсолютизация. Именно такая абсолютизация общества, по мнению Новгородцева, происходит в марксизме. Разбирая марксистскую теорию отмирания права и государства, Новгородцев показывает, что в ее основе лежит понимание общества как всепоглощающей субстанции.

Этой концепции Новгородцев противопоставляет концепцию *правового государства*. Правовое государство безоговорочно признает право личности на свободу, на индивидуальность и ее проявления. Способы проявления свободы и индивидуальности могут подлежать критике со стороны государства настолько, насколько они затрагивают гарантированные права других людей. Правовое государство не может уничтожить противоречия между частной и общественной жизнью, но может содействовать организации их лучшей связи, а самое главное — может создать «систему свободы». Новгородцев отмечает одну важную и не всегда хорошо понимаемую функцию государства по защите лица от общества. Правовое государство стоит на страже личности и ее свободы с тем, чтобы не допустить подавления лица не только другими лицами, но и различными сообществами, которые часто имеют к этому склонность. Опасность марксистской концепции всепоглощающего общества как раз в том, что она лишает личность надежных институтов ее защиты от общества. Новгородцев считает, что противопоставление государства и общества в либерализме является выражением свободы и разнообразия частной жизни, тогда как «поглощение государства обществом представляет собою высшую мечту социализма как системы безусловного обобществления, отрицающей индивидуальную свободу, творческое разнообразие индивидуального труда и индивидуальной жизни, самобытность частных интересов и стремлений» («Об общественном идеале»).

В либеральной доктрине Новгородцева мы видим особую тревогу по поводу того, что общество, поглощая государство, может представлять угрозу для личности. С этим связана и его критика социалистических учений. Однако угроза для личности может ис-

ходить также от демократического субъекта и без поглощения государства. Критика демократических учений также была в фокусе внимания Новгородцева. Критика демократии — это далеко не новая тема для либерализма, но у Новгородцева она была разработана наиболее подробно. В своей работе «Кризис современного правосознания» он детально разбирает основные доктрины народного суверенитета, лежащие в основе всех демократических учений.

Идея народного суверенитета, лежащая в основе всех демократических доктрин, возникла как ответ на учения об абсолютной власти монарха. Странники абсолютизма интерпретировали действия монарха как реализацию Божьей воли, последняя понималась как источник и гарантия справедливости принимаемых монархом законов. Любое ограничение его власти со стороны народа рассматривалось в этих учениях не как благо, а скорее как произвол. Концепция народного суверенитета Руссо предлагала принципиально иной взгляд на источник справедливости власти: чтобы власть была справедливой, она должна совпадать с народом, а голос народа должен быть источником законов. Эта идея, отмечает Новгородцев, была уточнена Мунье, который считал, что следует требовать не совпадения власти с народом, а зависимости власти от народа. Таким образом, народный суверенитет превращался из института в нормативную идею, выражающую юридическую и нравственную зависимость власти от народа. Но в чем конкретно эта зависимость должна проявляться? В том ли, что власть реализует общую волю, или в том, что она действует во имя общего интереса?

И тот, и другой ответ не удовлетворителен, считает Новгородцев. Народ всегда представляет собой некую совокупность групп, каждая из которых имеет свои интересы и свою особую волю. Количество интересов и их подчас несовместимость — это фактор, с которым власть должна считаться, она должна уметь сочетать эти интересы, но на какой основе она может это сделать, что может стать общим основанием для такого урегулирования? Идея народного суверенитета не дает и не может дать ответа на эти вопросы, поскольку объединить людей на основе их частных интересов или на основе их разнообразных воль невозможно. Демократическая идея неизбежно приводит к власти большинства, однако «численный перевес решающего большинства сам по себе не имеет абсолютного значения и лишается нравственного оправдания каждый раз, когда становится в противоречие с принципом личности» («Введение в философию права. Кризис современного правосознания»).

Концепция народного суверенитета и концепция правового государства не только не совпадают, но и в известном смысле противостоят друг другу. И все же Новгородцев отмечает, что в концепции народного суверенитета есть элементы, которые заслуживают внимания и основательного переосмысления. Верховная власть, по Руссо, справедлива только тогда, когда не просто совпадает с народом, но когда каждый гражданин в одно и то же время и властвует, и подчиняется. При всей своей парадоксальности эта формула имеет определенный смысл, если ее понимать не как политическую, а как правовую формулу, основанную на естественно-правовой доктрине. Права человека властвуют тогда и только тогда, когда человек подчиняется закону, гарантирующему эти права всем.

После революции, в эмиграции и содержание, и тональность работ Новгородцева сильно меняются. Его волнуют в первую очередь вопросы воссоздания государственной власти и проблема возрождения России. Он критикует анархистские и народнические тенденции в среде русской интеллигенции, обвиняет ее в разрушении основ государственной жизни. В своей статье «Восстановление святынь» (1923), анализируя основные течения русской политической мысли и их роль в гибели государства, Новгородцев пишет: «Свобода в государстве утверждается на почве законного порядка, охраняемого властью. Эту мысль об органической связи политической свободы с твердостью закона и власти в свое время тщетно пытался привить русскому сознанию Б.Н. Чичерин, политическое мирозерцание русской интеллигенции сложилось не под влиянием государственного либерализма Чичерина, а под воздействием народнического анархизма Бакунина.» Вера в созидательную силу революции и творческую силу народных масс сочеталась у русской интеллигенции с полным непониманием исторических задач власти и государства.

Тема высокой роли религии в общественной жизни пронизывает все послереволюционные работы Новгородцева. Нравственный идеал, определяющий развитие права, власти и всего общества, не может формироваться из потребностей сиюминутной жизни. Этот идеал, заключает Новгородцев, всегда есть выражение вечного содержания человеческой жизни, которое «окрыляет» земное человеческое существование: «Лишь создавая себе крылья веры, человек найдет спасение.»

## Тема седьмая

# Русская эмиграция: основные идеи и персоналии

Следствием Октябрьской революции 1917 г. и последовавшей за ней Гражданской войны стала массовая эмиграция из страны людей, несогласных с новым режимом. Среди двух миллионов наших соотечественников, уехавших за границу, было немало представителей русской интеллигенции, деятелей культуры, науки и искусства. Причем далеко не всегда это было добровольным решением самих людей — достаточно вспомнить печально известную кампанию осени 1922 г. по высылке из страны более 160 крупнейших ученых, писателей, историков, литераторов, общественных деятелей, которые стали пассажирами так называемого «философского парохода». Среди них Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, В.П. Вышеславцев, И.А. Ильин, Л.П. Карсавин, Н.О. Лосский, Ф.А. Степун, С.Л. Франк и др.

Большую часть людей, покинувших Россию, приняли три европейские столицы — Берлин, Париж и Прага. Они же стали центрами интеллектуальной жизни, там выходили журналы и газеты на русском языке, возникали разного рода группы и кружки. Например, в 1926 году в Париже Д.С. Мережковским и его женой З.Н. Гиппиус было организовано литературно-философское общество «Зеленая лампа». В Праге был открыт Русский научный институт, в котором работали русские философы, историки, экономисты. Там же в 1921 году вышел *сборник «Смена веж»*, обративший на себя внимание всей эмигрантской общественности.

Участники сборника (Н.В. Устрялов, Ю.В. Ключников, А.В. Бобринцев-Пушкин и др.) предлагали русской эмиграции принять сам факт случившейся в России революции, признать ее народный характер и пойти на сотрудничество с советской властью как «единственной, способной в данный момент править страной, взять ее в руки» (Устрялов) и «вывести широкие русские массы на большие исторические пути» (Ключников). С большим оптимизмом «сменовеховцы» смотрели на начало НЭПа в Советской России, видя в этом процесс восстановления Российского государства, переход



к русскому «Термидору»<sup>1</sup>, а самих большевиков воспринимая как творцов новой России, которые вернут стране ее бывшее величие, потерянное после нескольких лет войн и смут.

«Сменовеховцы» надеялись на дальнейшее перерождение советской власти, в том числе на отказ большевиков от революционных и коммунистических лозунгов ради защиты национальных российских интересов, восстановления экономики, решения геополитических задач и т.д. Поэтому авторы сборника были активными сторонниками «возвращенчества», пропагандируя среди эмигрантов идею репатриации и сотрудничества с советским режимом. В 20—30-е гг. на базе сборника возникло целое политическое течение «сменовеховцев» (другое название — «национал-большевики»).

Если же говорить в целом о политико-философском наследии русского зарубежья, то вполне естественно, что центральной темой в нем стала революция, разделившая историю России и жизнь самих эмигрантов на «до» и «после». Лучшие умы эмиграции пытались осмыслить этот феномен, понять причины крушения «старого порядка», прихода к власти большевиков, а позже — установления тоталитаризма. И, конечно же, эмигрантские мыслители мечтали о жизни в новой, постбольшевистской России, предлагая свои рецепты политического, социального и духовного обновления страны после свержения советской власти.

## Лекция 19

### **«Без «татарщины» не было бы России»**

(основные положения евразийской доктрины)

В 1921 г. в Софии вышел сборник, который назывался «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждения евразийцев». Коллективный труд включал в себя статьи четырех авторов: *Николая Сергеевича Трубецкого (1890—1938)*, *Петра Николаевича Савицкого (1895—1965)*, *Петра Петровича Сувчинского (1892—1985)* и *Георгия*

---

<sup>1</sup> «Термидорианский переворот» — это свержение якобинской диктатуры и установление режима Директории во время Французской революции. В переносном смысле «Термидор» означает снижение революционного накала, переход революционных событий в более мирное, спокойное русло.

*Васильевича Флоровского (1893—1979)*. Именно этим людям суждено было стать основоположниками нового идеологического течения в русской эмиграции — евразийства.

Вслед за первым сборником вскоре последовало еще несколько изданий, а в 1926 г. евразийцы представили обобщенное видение своей концепции, своего рода манифест движения, который назывался «Евразийство. Опыт систематического изложения». Однако жизнь евразийства как единого течения оказалась недолгой — уже во второй половине 1920-х годов оно раскалывается на Пражский и Парижский центры, а ближе к началу Второй мировой войны активная деятельность евразийцев и вовсе прекращается. Тем не менее интерес к их идеям не угас, они продолжали изучаться и переосмысливаться в русской эмиграции, в Советском Союзе (в частности, огромное влияние они оказали на историка Л.Н. Гумилева) и в постсоветской России, где возникло неоевразийское направление в политической мысли.

*Основополагающей идеей евразийцев стало представление о России как особом мире, который по своему значению и масштабу равен таким цивилизационно-географическим единицам, как Европа и Азия.* Согласно евразийцам, на материке Евразия находятся три субконтинента, три целостных географических и исторических образования — Европа, Азия и Евразия, в узком смысле слова, как особый «Российский мир». Нет России «Европейской» и «Азиатской», разделенной Уральскими горами, существует целостная Россия-Евразия, самобытная цивилизация, «континент в себе», географические границы которого примерно совпадают с границами бывшей Российской империи и СССР.

Соответственно, русские, как и другие народы «Российского мира» — это не европейцы и не азиаты. Авторы новой концепции назвали их евразийцами, подчеркивая тем самым культурное, географическое, ментальное и этнографическое единство всех людей, населяющих евразийские просторы. Так, Трубецкой в работе «О туранском элементе в русской культуре» писал, что через всю нашу историю проходит «сожителство» русских с туранцами<sup>1</sup>, и трудно найти великоруса, в жилах которого не текло бы какое-то количество туранской крови, с другой стороны, продвижение русских на Восток было связано с обрушением целого ряда туранских племен.

---

<sup>1</sup> «Туранцы» — это достаточно широкое понятие, заимствованное евразийцами у К.Н. Леонтьева. Оно включало в себя все неславянские народы Евразии: угрофинские, тюркские и монгольские.

В результате такого взаимовлияния образовалось тесное единство этносов, объединенных общей исторической судьбой в «многонациональную евразийскую нацию». По мнению евразийцев, у русских гораздо больше общего со многими туранскими этносами «Российского мира», чем с чехами, сербами или какими-то другими славянскими народами, проживающими за пределами России.

Итак, русские — это прежде всего не славяне, а «евразийцы». Неудивительно, что и русскую культуру евразийцы не считали европейской, ведь на ее формирование оказывали сильное влияние разные цивилизации: и Византия, и так называемая «степная цивилизация», и Европа (особенно после петровских реформ). Поэтому «культура России не есть ни культура европейская, ни одна из азиатских, ни сумма или механическое сочетание из элементов той и других... Ее надо противопоставить культурам Европы и Азии как срединную евразийскую культуру» («Евразийство. Опыт систематического изложения»).

Считая своими предшественниками Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева, евразийцы подчеркивали, что европейская культура — это культура определенной, «романо-германской» общности и она не должна рассматриваться как универсальная, общечеловеческая (хоть и пытается на это претендовать). Европа для России — лишь «полуостров, лежащий к западу от ее границ», писал Савицкий, поэтому не стоит преувеличивать роль западной цивилизации в российской истории.

По мнению евразийцев, претензии западной культуры на универсальность тем менее обоснованны, что Запад находится в стадии кризиса и упадка, он ведет человечество в тупик, одним из доказательств этого являются кровавые события Первой мировой войны.

Однако стремление евразийцев всеми силами дистанцироваться от «романо-германского» мира привело к намеренному «выпячиванию» азиатского элемента в историческом развитии России. В итоге первоначально декларируемого евразийцами баланса между Востоком и Западом не получилось — Россия в их изображении кажется страной скорее азиатской, нежели соединяющей в себе обе части света.

В рамках своей доктрины евразийцы предприняли и попытку нового осмысления отечественной истории, которая большинством русской эмиграции была воспринята как едва ли не самая провокационная часть их концепции. Попытаемся ее реконструировать в самых общих чертах.

Прежде всего евразийцы настаивали, что Киевскую Русь неправильно называть «колыбелью» русской государственности. Это заблуждение является следствием европоцентричного мышления русской интеллигенции, ведь восточнославянские племена занимали первоначально лишь незначительную часть современной России-СССР, а Киевская Русь была лишь одним из государств, расположенных на гигантских евразийских территориях (в это же время существовали Хазарский Каганат, Волжская Булгария и т.д.).

Впервые под своей властью все пространство России-Евразии объединил Чингисхан, создавший Великую Монгольскую империю. Сделать это было необходимо по объективным причинам — в отличие от Европы с ее «мозаично-дробным» строением, создающим предпосылки к существованию небольших обособленных государств, открытые просторы Евразии изначально были предназначены для политической, культурной и экономической интеграции, для интенсивного взаимодействия проживающих там народов. После смерти Чингисхана его империя постепенно распадается, но на всей евразийской территории продолжает жить сознание необходимости единства, реинтеграции этих пространств. И задачу нового объединения земель бывшего монгольского государства взял на себя глава одной из татарских «провинций» — московский царь. С этого времени *русские государи стали преемниками великой идеи Чингисхана, Москва превратилась в новый центр объединенной Евразии*. Поэтому, как выразился в одном из своих писем Н.С. Трубецкой, никакого «свержения татарского ига на самом деле не было, а было обрусение и оправославление татарщины, состоявшее в том, что ханская ставка переехала в Москву».

Настоящими государственными деятелями московские правители стали не тогда, когда собирали под своей властью другие русские княжества, а после начала покорения земель бывшей державы Чингисхана — Казани, Астрахани, Сибири, — т.е. когда они стали возрождать монгольскую империю в облики Московского царства. Но важным отличием этой вторичной интеграции Евразии стало то, что у русских в отличие от монголов была в наличии великая скрепляющая идея — православие. Слабость монгольской государственности состояла в отсутствии мощной духовной связи между покоренными народами, ибо примитивное язычество, которое исповедовали монголы в момент завоеваний, не могло выступить в роли цементирующей идеологии. Православию же была под силу эта объединительная функция.

Таким образом, движение России на Восток, которое мы видим с XVI в., было предопределено ее геополитическим положением,

самой логикой ее исторического развития и особенностями евразийского «месторазвития»<sup>1</sup>, которое изначально было предназначено к объединению.

Евразийцы были уверены, что видеть в монгольском иге одни только отрицательные стороны — большая ошибка. Россия покорилась монголам, будучи конгломератом удельных княжеств, разрозненных, враждующих между собой, лишенных понятия о национальном единстве; Киевская Русь еще не была даже государством в полном смысле этого слова. Через 200 лет монгольского ига мы видим на этом месте мощное, огромное Русское государство. И это не случайно — именно монголы показали русскому народу образец большой «государственной идеи», величие которой «не могло не произвести на русских самого сильного впечатления» (Трубецкой). Восприняв монгольскую государственную идею и «облагородив» ее за счет православия, русские вместе с другими народами «Российского мира» смогли построить великую евразийскую империю. Поэтому, писал Петр Савицкий, «великое счастье Руси, что в момент, когда в силу внутреннего разложения она должна была пасть, она досталась татарам и никому другому... без «татарщины» не было бы России» («Степь и оседлость»).

Вслед за славянофилами евразийцы с большой симпатией относились к московской эпохе как наиболее органичному периоду в русской истории, где религиозная идея пронизывала собой все стороны жизни общества — быт, культуру, государственность и т.д. Пришедшую на смену Петербургскую эпоху они называли временем «официального государственного западничества», временем засилья европейских идей, отступления вестернизированной русской элиты от собственных исторических традиций, разрушения консолидирующей религиозной идеи. В результате правящий слой совершенно оторвался от народа, и революция 1917 г. стала закономерным итогом этого антинационального периода развития страны, следствием «саморазложения императорской России».

Считая русскую революцию своеобразной реакцией российского общества на европеизацию страны, евразийцы рассматривали большевиков как «наименьшее и неизбежное зло» в той ситуации. Кстати говоря, евразийцы стали первыми различать коммунизм и

---

<sup>1</sup> Месторазвитие — одно из важнейших понятий в геополитике евразийцев. Оно обозначает географическую обстановку, в которой формируется то или иное человеческое сообщество. Эта внешняя среда влияет самым прямым образом на формирование народа и государства.

большевизм. Относясь крайне отрицательно к коммунистической идеологии как западной, привнесенной из Европы, к тому же атеистической, противоречащей православной традиции России, евразийцы в то же время с большим интересом наблюдали за становлением и развитием большевистского режима, видя в нем прообраз желаемого политического устройства — идеократии.

*Учение об идеократии* (дословно — «власть идеи») было важной частью политической философии евразийства. Под идеократическим государством понимался строй, в котором одна господствующая идеология («идея-правительница») объединяет все общество; по признаку преданности этой идеологии и готовности беззаветно ей служить отбирается и политическая элита. Идеократическое государство, исходя из собственной системы убеждений и ценностей, активно организует все стороны жизни общества, не боится жестко ограничивать свободу человека и выстраивать жизнь народа путем принуждения. Сама же идея-правительница является абсолютным авторитетом и не подлежит сомнению, поэтому какое-либо инакомыслие в государстве недопустимо. В то же время идеократия сохраняет тесную связь с обществом. Правящий слой, формирующийся из народа, не замыкается в себе и не противопоставляет себя остальному населению.

Современные западные демократии критиковались евразийцами по двум важным аспектам. Во-первых, это государства без убеждений, без общей идеи (ведь они официально декларируют идеологический плюрализм), поэтому они слабы по определению, они стремятся минимизировать свое участие в политической, экономической и культурной жизни общества. Во-вторых, они неспособны выявить объективные национальные интересы. Процедура голосования по принципу «один человек — один голос» ущербна, ибо в такой ситуации количество всегда доминирует над качеством и голосующая толпа чаще всего принимает не самое оптимальное решение (евразийцы называли это «недееспособностью кучи»). При этом связь народа с правящим слоем в западных демократиях ограничена возможностью раз в несколько лет отдать голос за того или иного представителя власти.

Евразийцы были убеждены, что в мире на смену средневековому аристократическому и современному демократическому общественному строю должен прийти идеократический как наиболее эффективный. И *советский режим (вместе с другими формами тоталитаризма) виделся им прототипом подлинной идеократии*. Так, большевистская партия была удачной моделью идеократиче-

ской элиты, объединенной общей идеологией; советы — готовым образцом института, который осуществляет связь между народом и правящим слоем, реализует процедуру отбора в элиту; позитивным они считали и внедрение в СССР плановой экономики. Нужно лишь вытеснить чужеродную для России коммунистическую «лжеидеологию», и желаемый политический строй можно считать осуществлённым. Поэтому многие среди евразийцев надеялись на эволюцию большевистского режима, на то, что рано или поздно внутри советской элиты найдутся силы, которые откажутся от коммунизма и воспримут вместо него новую идеологию.

Что же предлагали евразийцы в качестве господствующей идеологии? По мнению Николая Трубецкого, универсальной идеологии нет, но в любой стране идеология должна отвечать по крайней мере двум критериям: она «должна быть такова, чтобы, во-первых, ради нее стоило жертвовать собой, и, во-вторых, чтобы жертва расценивалась всеми гражданами как морально ценный поступок» («Наследие Чингисхана»). Для России таковой должна стать идея о «благе России-Евразии», иначе говоря, сама евразийская доктрина. Провозглашая, что «евразийство желает стать стержневой идеологией русского народа» (сборник «Тридцатые годы»), евразийцы при этом настаивали на тесном соединении своей доктрины с православным христианством, ибо только в таком виде евразийская идея-правительница может быть принята русским народом.

Евразийцы не видели противоречия в том, чтобы предлагать православную идеологию в качестве объединяющей для полиэтнической и многоконфессиональной «евразийской нации», ибо история показала, что православие на протяжении веков вполне мирно уживалось с другими религиями, демонстрировало свою терпимость. К тому же они считали, что мусульманство и буддизм, исповедуемые нехристианскими народами «Российского мира», стоят достаточно близко к православию по своему мироощущению, отношению к Богу и ряду других вопросов.

Евразийство было движением довольно пестрым в идейном смысле, особенно после своего раскола во второй половине 1920-х годов, тем не менее обозначенные нами ключевые положения их концепции стали сквозными для всего евразийства. Это, напомним, идея о России как об особой евразийской цивилизации; учение об идеократии; представление об особой роли православия для русского народа и государства.

**Лекция 20**  
**«Надо воспитывать себя к свободе,  
надо дорасти до нее»**

(концепция «творческой демократии» И.А. Ильина)

**Иван Александрович Ильин (1883—1954)**, философ, правовед, политолог — один из крупнейших мыслителей русского зарубежья. В число его основных работ, написанных в эмиграции, входят: *«О сопротивлении злу силою»*, *«Путь духовного обновления»*, *«Основы христианской культуры»*, *«Путь к очевидности»*, циклы статей *«Наши задачи»* и *«О грядущей России»*.

В советское время Ильин был практически неизвестен в нашей стране, а с тех пор, как в конце 1980-х годов его имя было заново открыто на родине, он стал восприниматься здесь исключительно как консерватор и монархист, как человек, связанный с правоэмигрантскими кругами. Нельзя сказать, что это было неправдой, ведь в своих работах Ильин действительно выступает с достаточно консервативных позиций. Он воспринимает государство как институт, призванный «служить делу Божию на земле», большое внимание уделяет вопросам духовности и христианской религии, много рассуждает о необходимости следовать национальным традициям и воспитывать подрастающее поколение в «национальном духе», уповает на сильную власть, призванную двигать общество вперед.

Но при этом Ильин совсем не укладывается в привычное клише русского консерватора, ибо он с не меньшим пылом защищает ценности, которые принято считать либеральными — частную собственность, правовое государство, свободу личности в духовной, экономической и политической сферах. Вряд ли можно назвать консервативным его суждение о том, что «свободный человеческий дух есть сильнейший и драгоценнейший оплот общественной жизни» («Путь духовного обновления»).

Поэтому политическую философию Ильина можно скорее определить как либерально-консервативную, сочетающую в себе элементы обоих дискурсов. Скажем, свобода, в том числе свобода политическая, не была для Ильина самоценностью, которую нужно водворить повсеместно во что бы то ни стало. Русский философ считал, что она по силам далеко не каждому человеку и народу, к ней нужно быть готовым. «Человек, не осознавший себя как духовного субъекта (внутренне свободного и внутренне самоуправляющегося), не сумеет понести прав политической свободы... Надо *воспитывать* себя к свободе, надо созреть к ней, дорасти до нее, иначе она станет источником соблазна и гибели» («Путь духовного обновления»).



Размышления о готовности народов к свободе были развиты Ильиным в работе «О грядущей России», написанной после Второй мировой войны. В ней Ильин, в числе прочих, рассматривает вопрос об оптимальном политическом устройстве для будущей России, поднимает проблемы тоталитаризма и демократии.

С одной стороны, Ильин не приемлет тоталитаризм как «политический строй, беспредельно расширяющий свое вмешательство в жизнь граждан». Тоталитарному государству не нужна самодеятельность и свобода человека, при тоталитаризме существует единый центр власти, призванный все знать, все планировать, все предписывать и предвидеть. Если в свободном обществе позволено все, что не запрещено, то в тоталитарном режиме запрещено все непредписанное. Тоталитаризм признает только государственный интерес и отрицает частную сферу жизни людей (вспомним один из лозунгов итальянского фашизма: «все в государстве, ничего вне государства, ничего против государства»). Ильин убежден, что XX век показал гибельность тоталитарного пути, как левого (советского), так и правого (нацистского).

Проблема, однако, состоит в том, что в современном мире единственной альтернативой тоталитаризму представляется западная демократия. Ее считают «всемирной политической панацеей», а демократические лозунги воспринимают как «символ веры» современной политики, как нечто само собой разумеющееся. На самом деле, говорит Ильин, «демократический строй далеко не всегда и не везде у места. Он имеет свои... предпосылки», без них демократия превращается в формальность, которая реально не работает и не воспринимается обществом как действительная ценность.

Ильин был убежден, что политическое устройство невозможно создать по некоторой схеме. «Необходимо, чтобы народ понимал свой жизненный строй; чтобы он умел — именно «так» — организовываться; чтобы он уважал законы этого строя и вкладывал свою волю в эту организацию.» «Государственная форма» зависит от исторического опыта народа, национального характера, культуры страны и даже размеров государства, его климата и природы. Иными словами, она является выражением жизни народа, как духовной, так и материальной. В другой своей работе, «Путь к очевидности», Ильин сформулировал эту проблему так: «...если народное правосознание мыслит и чувствует авторитарно, то демократический строй ему просто не удастся. Напротив, правосознание с индивидуалистическим и свободным укладом не вынесет тирании.»

*Каждый народ — это «живая индивидуальность» со своей неповторимой историей, и ему присуща своя самобытная «государственная форма»: «...нет одинаковых народов и не должно быть одинаковых форм и конституций» («О грядущей России»).* Поэтому если демократия не отвечает мировоззрению народа, если она не осознана и не выстрадана им, само по себе формальное заимствование демократических институтов не приведет к установлению реального народовластия.

В противоположность «формальной демократии», которая сводится ко всеобщему избирательному праву и чисто арифметическому подсчету голосов, Ильин предлагает демократию «творческую». И хотя мыслитель был монархистом по своим убеждениям, он вовсе не считал, что будущая Россия должна обязательно вернуться к самодержавию. Он не исключал возможности построения правового демократического государства, но при условии, что русское общество сумеет «творчески» подойти к этому процессу, если оно сумеет создать такую форму демократии, которая будет отвечать его менталитету, «правосознанию» и традициям. В случае успеха это будет для России тот самый «третий путь», который позволит избежать, с одной стороны, ужасов тоталитаризма, с другой — недостатков «формальной демократии».

*Каковы же предпосылки «творческой демократии», позволяющие говорить о том, что народ действительно созрел для такого политического устройства? В работе «О грядущей России» Ильин насчитывает их по крайней мере шесть.*

1) *Народ должен понимать свободу, ценить ее и уметь ею пользоваться.* Свободное общество отличается от несвободного тем, что последнее объединено лишь внешними связями — деспотической властью или суровыми законами, которые заставляют людей подчиняться. Члены такого общества не могут сами управлять собой, их обязательно нужно вести за руку. А в основе свободного общества — самодисциплина, внутренние регуляторы поведения, оно интегрировано снизу вверх. «Свободный народ сам знает свои права, сам держит себя в пределах чести и закона.»

Народ, лишенный этого «искусства свободы», всегда будет балансировать между двумя опасностями — анархией и деспотизмом. Или его свобода превратится во вседозволенность, он начнет злоупотреблять ею (грабить чужое имущество, разрушать, жечь, убивать), и тогда настанет анархия, которая может закончиться гибелью государства. Или народ, пресытившись такой искаженной свободой, отдаст ее любому «авантюристу» или «деспоту», который сумеет увлечь толпу заманчивыми обещаниями или посулить ей сытую и спокойную жизнь. Ильин

напоминает, что Ленин и Гитлер пришли к власти именно в такой ситуации — разнузданной анархии и глубочайшего кризиса государства.

2) *Высокий уровень правосознания.* Ильин убежден, что внутри каждого человека находятся две силы, противостоящие друг другу — «сила инстинкта» и «сила духа». Инстинкт олицетворяет собой все звериное в человеке, его животную сущность, которая не знает никаких этических ограничений. Для зверя в человеке хорошо то, что выгодно.

Но этому животному началу противостоит «дух», который предполагает разумную волю, ответственность и совесть — именно то, что отличает нас от животных, делает людьми. Правосознание есть одно из проявлений «духа», позволяющее человеку четко понимать свое достоинство и права и уважать в других людях такую же «свободную и ответственную личность». Человек, имеющий правосознание — это опора государства; индивид, лишенный его, органически не способен к демократии, так как он, подобно зверю, будет повиноваться лишь из страха, у него нет чувства ответственности и собственного достоинства.

3) *Хозяйственная самостоятельность*, под которой Ильин понимает личную способность человека «кормить свою семью честным, хотя бы и наемным трудом». Если человек не чувствует себя «самокормильцем», т.е. не является экономически самостоятельным, если он занят постоянной борьбой за выживание, он по определению не может быть сознательным гражданином. Экономически зависимый человек деморализован, он ждет от власти «подачек, развлечений и авантюр». Не случайно что именно чудовищная безработица привела к власти в Германии Гитлера.

Одним из способов обеспечить экономическую самостоятельность личности Ильин считал частную собственность. Надо сказать, что он вообще уделял огромное внимание этому институту. В книге «Путь духовного обновления» Ильин рассматривает частную собственность как одну из фундаментальных основ здорового общества и государства, как естественное право человека, как продолжение его личности. Частная собственность позволяет человеку чувствовать себя увереннее на земле, поощряет его к труду, к совершенствованию мира вокруг себя. Поэтому коммунизм и социализм, отвергающие частную собственность, Ильин считал «противоестественными» идеологиями, которые могут быть осуществлены только при помощи террора, путем насилия над человеческой природой.

4) *Определенный уровень образования и политической осведомленности*, без которого всякое голосование превращается в карикатуру на демократию. В доказательство Ильин приводит услышанный им

рассказ неграмотной крестьянки «бабы Авдотьи» о выборах в Учредительное собрание в 1917 г.: «...пришла я, этта, в волость, на крыльце люди толпятся; спрашивают — ты на выборы? на выборы... — что, откеда? — говорю: Авдотья Митрошкина, с Погорелых Выселок. Отыскали они на бумажке, чегой-то отметили, а мне на ладонь крест поставили мелом, иди, говорят, домой, проголосила; ну я и пошла...»

Необходимо четкое понимание гражданами самой сути выборов, предлагаемых политических программ, нужно, чтобы люди имели возможность оценить разных кандидатов, сделать правильные выводы о первоочередных проблемах, стоящих перед страной. При малообразованности и неосведомленности людей «голосует не народ, а обманываемая толпа; и из этого возникает не демократия, а охлократия».

В другом месте Ильин добавляет, что лишь те граждане должны быть допущены к участию в политической жизни, которые могут принимать интересы государства «столь же близко к сердцу, как свой собственный интерес», которые станут бороться не только за свои частные выгоды, но и за «духовно-верные» и «справедливые» интересы других сограждан и всего государства в целом. Только так может быть достигнута истинная общественная солидарность.

5) *Политический опыт.* Это условие тесно смыкается с предыдущим. Ильин пишет, что желающий участвовать в управлении государством должен сначала уметь управлять самим собой, понимать сущность государства, его цели и задачи, смысл свободы, законы функционирования политики и экономики. Без этого общий интерес остается неосознанным.

6) В заключение Ильин называет еще ряд моральных качеств, необходимых гражданам для «творческой демократии». Среди них *«преданность родине... неподкупность, ответственность и гражданское мужество».*

В итоге философ делает вывод, что демократия не есть легко вводимый режим. Напротив — он наитруднейший. Демократия предполагает развитую культуру законности и правосознания в народе, чувство ответственности каждого человека за судьбу своей страны и осознание собственного достоинства, элементарную честность и политический кругозор. Если же всего этого нет, то демократия будет означать только разложение государства, коррупцию и смуту.

*В любом государстве вообще крайне важно найти верный баланс между свободой и порядком.* По мнению Ильина, в этом вопросе существуют две крайности. Демократы и либералы убеждены, что государство тем лучше организовано, чем больше там свободы и об-

щественного самоуправления, чем слабее центральная власть. Они уверены, что государство следует уподобить «корпорации», которая строится по принципу равноправия и добровольности. В противоположность этому тоталитаристы всех мастей считают, что из государства необходимо как можно последовательнее исключить всякую свободу и инициативу снизу, иными словами, отождествить государство с «учреждением», ибо принцип любого учреждения (гимназии, больницы и т.д.) — это иерархия, подчинение и опека вышестоящих над нижестоящими.

На деле же идея централизации и порядка в своем крайнем выражении «погасит всякую человеческую самостоятельность, убьет свободу личности и приведет к каторге». С другой стороны, идея свободы и децентрализации, столь же последовательно доведенная до конца, есть не меньшее зло, ибо она разложит государство и приведет к анархии, сделает невозможным единение и правопорядок. Поэтому каждый народ сам находит свое соотношение между свободой и порядком. Государство «в своем здоровом осуществлении» всегда совмещает в себе оба эти начала — оно строится и сверху, и снизу, по принципу властной опеки и по принципу самоуправления.

Обращаясь к России, Ильин говорит пророческие слова о том, что введение демократии в нашей стране, освобожденной от коммунизма, будет сопряжено с величайшими трудностями. Если вспомнить, что в Советской России на протяжении десятилетий людей отучали от самостоятельного мышления, от любой личной инициативы и ответственности, то можно представить, каких «граждан» воспитала коммунистическая власть — «не граждан, а рабов тоталитарного государства... не деятелей, а пролаз и доносчиков».

Россия как страна, лишенная необходимых предпосылок для здоровой демократии, не должна торопиться учреждать у себя этот режим. Ильин полагал, что *в первое время после падения коммунизма в России необходима диктатура как наиболее приемлемый вариант перехода от тоталитаризма к правовому государству*. До тех пор, пока русский народ будет не в состоянии провести «осмысленные и не-погибельные» политические выборы, до тех пор, пока в нем не пробудится чувство собственного достоинства и ответственности, пока не восстановится элементарное правосознание, его должна вести «национальная, патриотическая, отнюдь не тоталитарная, но авторитарная — воспитывающая и возрождающая диктатура».

## Лекция 21

### «Великая мировая смута нашего времени совершается все же недаром»

(осмысление причин русской революции С.Л. Франком)

Пройдя в молодости через увлечение левыми идеями, народничеством и марксизмом, **Семен Людвигович Франк (1877—1950)** сформировался в итоге как мыслитель либерально-консервативный. «Автономия личности, — писал он в работе *«Проблема власти»*, — вот лозунг, который объединяет всех людей, уважающих разум и дух, и во имя которого надлежит требовать, чтобы власть над общественной жизнью принадлежала... свободно выраженному разуму и воле всех членов общества.» При этом Франк стремился примирить идеалы свободы с ценностями религии, традиции и сильной государственности; подчеркивал, что в политике всегда «тяготел скорее к “центру” между “правым” и “левым”».

Творчество Франка стало заметным явлением в русской философии еще до революции, в частности, он был одним из участников знаменитого сборника «Вехи» (1909 г.), для которого он написал статью «Этика нигилизма». Однако самые известные и глубокие свои работы Франк, по общему признанию, создал в годы вынужденной эмиграции из Советской России. Среди его текстов социально-политической тематики можно отметить труды *«Я и мы»*, *«Религиозно-исторический смысл русской революции»*, *«Крушение кумиров»*, *«Духовные основы общества. Введение в социальную философию»* и ряд других.

Центральная идея всех политических произведений Франка — это принципиальный отказ от любого радикализма в политике. Философ считает, что *социальные изменения должны основываться прежде всего на самовоспитании и духовном развитии личности, на спокойной созидательной работе*. Упование на то, что продвижение общества вперед возможно исключительно через внешние формы преобразования мира — через изменение политических и экономических институтов, общественных отношений — Франк считал губительным заблуждением.

Революцию в России Франк рассматривал как национальную трагедию, но в отличие от многих других представителей русской эмиграции он полагал, что советскую власть нельзя свергнуть только силой оружия, поскольку *большевизм должен быть в первую очередь преодолен изнутри*. Большевизм — это патология, следствие «болезни» русского общества. И основания этого недуга надо искать внутри социального организма: «...в жизни народов не бывает чисто заразных, наносных бо-

лезней; всякая историческая болезнь идет изнутри», — замечает Франк в статье «Из размышлений о русской революции».

По мнению философа, главной причиной революции и прихода к власти большевиков стал нигилизм русской души, который он определяет как тяготение к крайностям, упор на «одну лишь физическую силу», неверие в абсолютные ценности, в том числе в ценности гуманизма, права, морали, неуважение к государству. Франк писал, что нигилизм развивается в сознании каждого русского человека, чья душа «непосредственно не просветлена и не облагорожена истинной религиозной верой», ведь в России, в отличие от Европы, народ не воспитан в ценностях гражданского, правового порядка. У нас вообще нет ценностей нерелигиозных. Поэтому русский человек — либо глубоко и искренне верующий (а таких всегда немного), либо нигилист, который уверен, что «все позволено».

Причем Нигилизм не есть атрибут лишь революционной интеллигенции, как мы привыкли думать, «эти общие тенденции могут окрашиваться то в «правый», то в «левый» цвет». Иначе говоря, есть нигилизм русских революционеров и есть нигилизм русских консерваторов. Поэтому, заключает Франк, *между «русским черносотенством и русским большевизмом» есть, на самом деле, «глубочайшее духовное сродство» при всей противоположности их идеологических установок.* И то, и другое является плодом русского нигилизма: «... участники еврейских погромов при старом режиме были подлинными большевиками, так же как, с другой стороны, вся огромная масса палачей, провокаторов, всяческих держиморд большевистского режима суть подлинные черносотенцы... Но даже на несколько более высоком уровне мы замечаем то же единство. Тип старого русского администратора... равнодушного к праву и закону... внутренне почти совпадает с типом «честного» большевистского комиссара» («Из размышлений о русской революции»). Таким образом, русский нигилизм наложил свой отпечаток и на консервативное, и на освободительное движение — оба «имеют неизменное и неудержимое стремление выродиться в цинизм и насильничество».

*Трагедия российского общества состояла в том, что оно оказалось «зажато» между этими двумя нигилизмами, реакционным и революционным — «старый порядок» пытался отстаивать охранительные задачи сугубо деспотическими, неправовыми и насильственными методами; русское освободительное движение боролось за вполне справедливые, «исторически назревшие» требования конституции и свободы такими же нигилистическими, противозаконными действиями.*

Тут в качестве примера удивительного единомыслия русских философов, уместно вспомнить высказывания двух других веховских авторов — Н.А. Бердяева и П.Б. Струве. Первый как-то определил мировоззрение К.П. Победоносцева, одного из идеологов контрреформ Александра III, как «нигилизм на религиозной почве», а второй произнес знаменитую фразу о том, что «реакция и революция у нас стоят друг друга. Они равно непримиримы в своем тупом упоре».

Вот этот «тупой упор» революции и реакции привел Россию в 1917 г. к национальной катастрофе. Но случившееся, считает Франк, может и должно стать для нас «великим духовно-очистительным процессом», жестоким уроком правильного отношения к свободе, порядку, власти и к духовным ценностям. И только когда российское общество до конца усвоит этот урок, большевизм изживет себя.

Продолжение этих идей можно видеть в последующих работах Франка, в частности, в статье «По ту сторону «правого» и «левого»». В ней философ говорит, что прежняя дихотомия «правые» — «левые», разделявшая все политическое поле по идеологическому принципу еще со времени Французской революции, сегодня явно устарела. Большую роль здесь сыграли события 1917 г. в России, ведь до этого понятие «правый», отождествляемое с властью и правительством, было синонимом реакции, всего ретроградного, косного. Напротив, все оппозиционное, а значит, прогрессивное и гуманистическое ассоциировалось у русской интеллигенции с «левыми». Интеллигенция видела мир в черно-белых тонах: «...коротко говоря — «правое» было зло, «левое» — добро». Теперь же, когда к власти в России пришли «левые» большевики, установив под «левыми» лозунгами режим, отрицающий всякую свободу, гуманизм и прогресс, старое различие трудно признать адекватным.

Франк пытается предложить иной критерий, который должен лечь в основу политической борьбы: не «за свободу» или «за государственную опеку», не «за богатых» или «за бедных», не «за реформы» или «традиции», а по принципу *все умеренные силы против радикалов всех оттенков*. При такой логике часть «правых» и «левых» сил, которая выступает за «естественное, органическое» развитие общества, за порядок, опирающийся на ценности законности и защиты свободы личности, сохранения культуры, религии и традиции, оказывается союзниками и вместе противостоит радикальным революционерам и радикальным контрреволюционерам («красному» и «черному» большевизму, в терминологии Франка).

И крайне «правый», и крайне «левый» путь — это путь насилия. Одни стремятся принуждением «заморозить» общественную жизнь, не



допустить никакого развития и изменений; другие хотят любой ценой идти вперед, ломая и разрушая старый мир. Этим двум крайностям и нужно противопоставить третий путь, который мог бы примирить ценности, по привычке именуемые «правыми» и «левыми». Таким образом, главный водораздел, проходящий между политическими силами, — это не их идеологические предпочтения и программы, а психологические установки, ценности и методы борьбы, которые они считают для себя приемлемыми. Не случайно Франк писал, что людям некультурным, привыкшим к грубой силе, «неизмеримо легче приспособиться к советским порядкам и найти применение старым навыкам, чем профессору-либералу и даже чем культурному революционеру».

Еще одна знаковая для творчества Франка работа — это книга *«Крушение кумиров»*, также посвященная осмыслению опыта русской революции. Здесь философ разоблачает «кумиров» — ложные ценности, искажавшие сознание русского образованного общества дореволюционной эпохи.

Первой такой ценностью был идеал революции. Революция стала религией, едва ли не единственной целью жизни для русской интеллигенции, убежденной в том, что все беды русской жизни — нищета народа, его невежество, культурная отсталость — проистекают из самодержавной власти. «Существовавшая политическая форма казалась нам единственным источником всего зла. Достаточно уничтожить эту форму и устранить от власти людей, ее воплощавших, чтобы зло исчезло и заменилось добром и наступил золотой век всеобщего счастья и братства.» Поэтому на все, начиная от нравственности и заканчивая наукой, интеллигенция смотрела с точки зрения борьбы с самодержавием. Все, от либералов до эсеров, были объединены в «отрицании прошлого и настоящего», различаясь лишь степенью революционного радикализма. Слово «умеренный» было бранным среди образованной публики.

Вся интеллигенция была «народнической» в том смысле, что ощущала свою вину перед народом и считала абстрактное «благо народа» высшей ценностью. «А так как источник бедствий народа усматривался всецело в дурном общественном строе, в злой и порочной власти, то служить «народу», перейти на его сторону» значило обязательно стать революционером.

Слепую веру в революцию, в то, что устранить зло в обществе можно путем одних внешних изменений, Франк и называет *«кумиром революции»*. Этот политический радикализм погубил Россию в 1917 г., отдал ее во власть большевиков, теперь он мешает русской эмиграции, ведь многие ее представители продолжают мыслить

в этой же порочной логике, с той лишь разницей, что их кумиром, смыслом их жизни становится уже не революция, а «контрреволюция» — борьба с большевиками. Теперь не самодержавие, а большевизм кажется воплощением вселенского зла, победив которое, мы решим все проблемы, стоящие перед Россией.

Но задача состоит не в том, чтобы создать себе новых «правильных» кумиров, а в том, что освободиться вообще от всех идолов. «Пусть революционность, жажда опрокинуть старый порядок... есть величайшее безумие; но история показывает, что и контрреволюционность, когда она овладевает душами как абсолютное начало, способна стать таким же насильственным подавлением жизни, революцией с обратным содержанием.» Ведь ложность «кумира революции» заключалась не только в том, что революция как способ общественного развития плох сам по себе. Ключевая мысль, которую Франк пытается донести, состоит в том, что все социально-политические ценности относительны.

Человек не может жить только ради какого-то общественного или политического строя, ради социализма, демократии, капитализма или самодержавия. Все эти вещи не являются ценностью сами по себе, возведение их в абсолют Франк называет «кумиром политики» и замечает, что почти все зло в мировой истории «суть результат воли к осуществлению добра, фанатической веры в какие-либо священные принципы, которые надлежит немедленно насадить на земле» (в разное время этими принципами могут выступать свобода и равенство, торжество разума, распространение истинной веры и т.д.). Иными словами, к страданию, насилию и крови приводит обычно не прямое желание совершить зло, а жажда водворить на земле правду и добро, причем немедленно и не считаясь ни с какими издержками.

Так же обстоит дело и с кумиром «культуры и прогресса». Под ним Франк понимает безграничную веру в прогресс, в развитие науки и техники. Сам по себе технический прогресс и улучшение материальных условий жизни людей не может быть признано абсолютной ценностью для человечества, потому что, в конечном итоге, все это не дает человеку ту самую «абсолютную опору» в жизни, которую пытается отыскать Франк. «Все это вещи неплохие и, конечно, нужные, но нет ли в этом какой-то безнадежности работы над сизифовым камнем... И нужно ли, в самом деле, для человеческого счастья это безграничное накопление, это превращение человека в раба вещей, машин, телефонов...?»

Наконец, последний разоблачаемый философом идол — это кумир «нравственного идеализма». Он состоит в том, что современный

человек, лишенный истинной веры в Бога, стремится заменить ее неким «суррогатом». Им часто становится идея или некие нравственные принципы, служению которым человек посвящает свою жизнь. Так, среди русской дореволюционной интеллигенции считалось, что только «идейный» или «принципиальный» человек живет полной, осмысленной жизнью. Но проблема безрелигиозного «нравственного идеализма», как и трех предыдущих кумиров, в том, что он также не покоится на некоторых абсолютных основаниях. Не совсем понятно, пишет Франк, «почему я, живущий в мире один только раз, полный ненасытимой жажды жизни и самообнаружения, должен жертвовать собой чему-то или кому-то, ограничивать и стеснять себя?» Секулярная мораль повисает в воздухе, не имея твердой опоры, запутываясь в противоречиях.

Какие выводы делает из всего этого русский мыслитель? Он считает, что для выхода из духовного кризиса, в котором оказалось русское общество, нужно отыскать что-то «первичное, основное, незблемое», которое привнесет в жизнь подлинный смысл, явит ей настоящую правду и спасение. Иначе все наши идеалы будут наткаться на вечный вопрос: «Для чего?» Например, свобода — это поистине великая ценность, но «к чему она нам, если мы не знаем, для чего мы свободы?»

Вечные ценности нужно искать не в общественно-политической, а в духовной жизни. Для Франка *единственным безусловным основанием человеческого бытия является вера в Бога*, а если говорить точнее, то в христианского Бога: «...уже девятнадцать веков тому назад истина была возвещена миру, — более того, явлена миру сама Живая Истина, и людям было открыто именно то самое, чего мы так мучительно и как будто безнадежно ищем.» Вместо всех ложных кумиров и принципов, говорит Франк, нам достаточно две заповеди, чтобы осмыслить и обогатить нашу жизнь — «безмерная, безграничная любовь к Богу как источнику любви и жизни и любовь к людям, вырастающая из ощущения всеединства человеческой жизни, укоренной в Боге, из сознания братства».

Только понимание этих истин может дать нам подлинную и непротиворечивую мораль, сообщить импульс для культурного развития и поможет ответить на вопрос, каким образом должна строиться общественная и политическая жизнь, какими должны быть отношения между людьми. Если русский народ примет эти вечные ценности, если он пойдет по пути преобразования мира через внутреннюю духовную работу, тогда можно будет сказать, что он усвоил страшный урок большевизма и что «великая мировая смута нашего времени совершается все же даром».

**Лекция 22**  
**«Коммунизм есть трансформация  
старой русской мессианской идеи»**  
(Н.А. Бердяев об истоках большевизма в России)

**Николай Александрович Бердяев (1874—1948)**, подобно С.Л. Франку начинал с юношеского увлечения марксизмом, которое затем сменилось полным отрицанием радикальных путей общественного переустройства и переходом на позиции религиозной христианской философии; как и Франк, Бердяев не принял Октябрьскую революцию, и стал одним из пассажиров «философского парохода» в 1922 г.

Основную часть своей эмигрантской жизни Бердяев провел в Париже, там были созданы многие его работы, получившие мировое признание и сделавшие Бердяева одним из самых известных в мире русских мыслителей. Среди социально-политических работ эмигрантского периода отметим *«Смысл истории»*, *«Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы»*, *«Христианство и классовая борьба»*, *«Истоки и смысл русского коммунизма»*, *«Русская идея»*.

Бердяев с самого начала достаточно критично воспринял приход к власти большевиков, считая «философию коммунизма» антихристианской и антигуманистической по своей сути, а сам большевистский режим — антикультурным. В книге *«Философия неравенства»* (1918) он писал, обращаясь к большевикам: «Вы, которые учите о культуре как надстройке над материальной, экономической жизнью общества, можете лишь разрушать культуру. Ваше отношение к культуре не может быть до глубины серьезным. Демократизация и социализация человеческих отношений вытесняют высший культурный слой. Но без существования такого слоя и без уважения к нему культура невозможна.»

В то же время, Бердяев признавал, что в социально-экономическом аспекте марксизма «есть большая доля правды, которая вполне может быть согласована с христианством». Эта правда заключается в идее равенства, братства всех людей. Коммунизм является реакцией на развитие буржуазных отношений в мире, которые превращают человека «в вещь и товар». Свой общественный идеал Бердяев обозначил как *«персоналистический социализм»* — строй, который соединил бы в себе принцип высшей ценности человеческой личности, ее свободы (чего так не хватает в социализме) с принципом «братской общности всех людей», отсутствующем при капитализме.

Революцию Бердяев определял как «малый апокалипсис истории», по аналогии с глобальным Апокалипсисом, завершающим в христианстве земную историю человечества. Когда внутри какого-либо общества накапливается слишком много неправды, несправедливости, негативных и разрушительных сил, следует «малый» Божий суд в форме революции. Таким образом, революция — это неизбежное следствие греховности и несовершенства этого мира. В этом смысле и русская революция стала закономерным итогом разложения старого режима и всех его институтов.

Столь же закономерен был и приход к власти большевиков. Их победа была обусловлена не только конкретными обстоятельствами (провалом либеральных сил после Февраля, наличием у большевиков лозунгов, привлекательных для «взбунтовавшихся масс»), но и некоторыми глубинными факторами, которые следует искать внутри русского общества. Поиску этих причин и осмыслению феномена русской революции посвящено несколько работ Бердяева, среди которых самой известной стала книга «Истоки и смысл русского коммунизма».

В этой работе, обращенной в первую очередь к иностранному читателю, *Бердяев выводит большевизм не из марксизма, а из русской истории и культуры*. Хотя большевизм и был порождением западной социалистической идеологии и с этой точки зрения представляет собой явление интернациональное, в то же время он тесно связан с особенностями исторического пути России, со спецификой развития русского общества. «Я хотел показать в своей книге, — пишет Бердяев, — что русский коммунизм более традиционен, чем обыкновенно думают, и [он] есть трансформация и деформация старой русской мессианской идеи.»

Бердяев убежден, что в обличии коммунистического Советского Союза возродилось государство, типичное для России во всех смыслах: «...чуда рождения новой жизни не произошло... пало старое священное русское царство и образовалось новое, тоже священное царство, обратная теократия.» Особую символику философ усматривает в перенесении большевиками столицы из Петрограда в Москву — это событие, о котором мечтали когда-то русские славянофилы, лишней раз подчеркивает традиционность и преемственность советской государственности. Произошла замена русского православного царства на «русское коммунистическое царство». Эта замена случилась тем легче, что *большевизм соответствовал, во-первых, логике исторического развития России на протяжении столетий, а во-вторых, глубинным свойствам «русской души»*. Что

касается характерных черт русской политической традиции, воспроизведенных большевиками, это

— этатизм и деспотизм, истоки которого Бердяев усматривает в иосифлянской идеологии Грозного);

— привычка к милитаризации общества;

— наличие «единой веры для народных масс», с той разницей, что православие после 1917 г. заменил «по-русски трансформированный марксизм». По своей сути коммунизм — это такая же целостная идеология, призванная ответить на вопрос о смысле жизни, охватить все бытие человека. Русский народ векам жил в условиях тотальной доктрины, постулируемой государством, поэтому России не подходил либерализм деятелей Февраля, она могла принять только такую — всеобъемлющую, абсолютную идеологию;

— насильственное насаждение нового строя. Ломка всего общества, проводимая большевиками, оказалась привычной для русского народа, ведь точно такую же «революцию сверху» совершил когда-то Петр I. Бердяев вообще усматривает много параллелей между фигурами Петра и Сталина: «...коммунизм в период сталинизма не без основания может представляться продолжением дела Петра Великого.»

Основатель советского государства В.И. Ленин тоже был фигурой глубоко национальной, типичной для России. Он, с одной стороны, воплотил в себе качества обычного русского интеллигента с его сектантством, максимализмом, отрицанием духовных ценностей, отращением к капитализму и проч., а с другой — типичных русских правителей: «великих князей московских, Петра Великого и русских государственных деятелей деспотического типа».

Если же говорить о психологической близости большевизма душе русского народа, то здесь Бердяев подчеркивает, что марксизм с его верой в «светлое будущее» человечества и идеей построения идеального коммунистического общества очень хорошо «лег» на такие черты русского менталитета, как:

— «православный, из Византии полученный, аскетизм, устремленность к потустороннему миру»;

— готовность к жертвам и долготерпению, «способность нести страдания и жертвы во имя своей веры»;

— жажда социальной правды. Это традиционное для русского народа «искание царства, основанного на правде» было следствием «неправды» реально существующего государства, которая породила неизбежную мечту о лучшей доле у массы простых людей;

— русское мессианство, которое было результатом укорененности в народном сознании средневековой доктрины «Москва — Третий Рим»;

— вера в особый путь России;

— коллективизм, отсутствие уважения к собственности и свободе. Бердяев говорит, что свободы, полученные русским народом после свержения самодержавия, были ему вовсе неизвестны, они не представляли для него ценности, поэтому он и не собирался за них бороться, равнодушно отнесшись к тому, что их отобрали большевики;

— религиозность. В коммунистической России каждый член общества живет, в первую очередь, не для себя, а для служения общему делу, ради «сверхличной цели», он вносит свой вклад в дело переустройства мира, что очень близко христианскому мироощущению: «...лучший тип коммуниста, т.е. человека целиком захваченного служением идее, способного на огромные жертвы и на бескорыстный энтузиазм, возможен только вследствие христианского воспитания человеческих душ.»

*В идейном смысле большевизм также возник не на пустом месте, он имел своих предшественников в ключевых фигурах русской интеллигенции — в Белинском, Бакуanine, Чернышевском, Нечаеве и многих других: «Вся история русской интеллигенции подготавливала коммунизм.»* В большевизме произошло парадоксальное соединение старой русской народнической традиции, которая стремилась всеми силами избежать капиталистической стадии развития России, с марксизмом. Ведь, в отличие от меньшевиков, сторонники Ленина не желали ждать вызревания объективных условий для социалистической революции через развитие капитализма, они сделали упор на революционную волю, а не на интеллектуальную теорию. Большевизм воспринял, в первую очередь, не научную, а мессианскую сторону марксизма, т.е. идею построения нового идеального общества в ходе революционной борьбы пролетариата. Тем самым в большевизме произошла «русификация марксизма», соединение Маркса со Стенькой Разиным, по выражению Бердяева.

Таким образом, Советская Россия — одна из ипостасей исторической российской государственности, «третье явление русской великодержавности» после Московского царства и Императорской России. Большевизм был традиционен и национален, хотя он воплощал не только позитивные, но и негативные стороны русской традиции. Поэтому, делает вывод Бердяев, в России «революция могла быть только социалистической», а «революция либеральная, буржуазная, требующая правового строя, была утопией, не соответствующей русским традициям» («Русская идея»).

## Лекция 23

### «В основание нового порядка должна быть положена неприкосновенность духовной свободы личности»

(христианский социализм Г.П. Федотова)

Биография **Георгия Петровича Федотова (1886—1951)**, с одной стороны, вполне типична для его времени: в молодости увлечение революционными идеями, членство в РСДРП, затем отказ от радикализма и переход от марксистского к христианскому мировоззрению, наконец, эмиграция из России через несколько лет после Октябрьской революции, поскольку на родине философ не видел для себя никаких творческих и жизненных перспектив. С другой стороны, фигура Федотова стоит несколько особняком в ряду мыслителей русской эмиграции хотя бы потому, что он до конца остался верен идеям социализма (естественно, не в большевистском их воплощении) и пытался синтезировать в своем творчестве социалистические ценности с ценностями свободы и христианской веры.

Свобода и христианство — едва ли не важнейшие темы политико-философских размышлений Федотова. Он много времени посвятил разработке вопроса о соотношении христианских ценностей и реальной политики. Философ был убежден, что именно христианство должно стать доминантой социальной жизни, поэтому с большой тревогой относился к процессам секуляризации и дехристианизации современной цивилизации. «Человек без Бога не может оставаться человеком», — напишет Федотов в работе *«О национальном покаянии»*.

Что касается свободы, то ее философ считал величайшей ценностью для любого общества. Для него свобода не в метафизическом, а в конкретном социальном смысле означала возрастание «самоопределения личности по отношению к обществу и прежде всего к государству» («Социальный вопрос и свобода»), и эту независимость личности нужно всеми силами защищать. Показательно, что для Федотова «самое страшное, что произошло в [советской] России, — это не истребление миллионов жизней и огромных материальных ценностей — это вытравление чувства свободы» из человека («Проблемы будущей России. Политическая проблема»).

В этом контексте не удивительна жесткая критика Федотовым фашизма и большевизма как идеологий, принципиально враждебных свободе, ибо «они стремятся к полному овладению человеческой личностью, к совершенному использованию ее в интересах государства» («Социальный вопрос и свобода»). При тоталитаризме



человек уже перестает быть личностью, выполняя лишь необходимые для государства функции солдата, работника, производителя и т.д. Тоталитарное государство несовместимо и с христианством как с религией глубоко личной.

Но Федотова не вполне удовлетворяет и политическая система западных демократий. В статье «Социальный вопрос и свобода» он пишет, что буржуазная Европа, бывшая в Новое время защитницей политической, экономической и духовной свободы, теперь находится в очевидном кризисе: налицо признаки упадка в современной европейской культуре; у западного пролетариата, все громче заявляющего о себе как о ведущей социальной силе и наследнике буржуазной культуры, сформировалась «мелкая и даже пошлая система жизненных и нравственных ценностей»; Европа постоянно «идет от кризиса к кризису, к обнищанию и упадку», а капитализм «уничтожает реальную свободу масс, свободу их духовной жизни, даже свободу их труда». В другой своей работе — «О демократии формальной и реальной» — Федотов добавляет к вышеперечисленному еще и критику западного парламентаризма, в котором произошла девальвация демократических принципов: «...для сегодняшнего дня бесспорно: народ не доверяет кандидату партии, который выступает перед ним с демагогическими обещаниями и с плохо скрываемыми лично-карьерными интересами.»

Выход, по мнению философа, заключается в глубокой социальной реформе, которая создаст совершенно новый общественный порядок, называемый Федотовым «истинным «социализмом»». Этот строй должен будет устранить антиномию между личным и общественным, между индивидуальным хозяйством и социализацией собственности. Федотов пока не знает, каким образом это можно будет сделать, он лишь надеется, что в мире родится великая социальная идея, которая выведет человечество из тупика капитализма, фашизма и советского социализма.

Федотов убежден, что *идея нового общества может возникнуть исключительно на основе христианства*, потому что только в нем возможен синтез личного и общественного: «...в христианстве — и только в нем — утверждается одновременно абсолютная ценность личности и абсолютная ценность соборного единения личностей» («Социальный вопрос и свобода»). Но *помимо христианства в основание правильного общественного порядка «должна быть положена неприкосновенность духовной свободы личности»*, которую философ понимал довольно широко. К духовной свободе он относил

не только свободу мысли, слова, культурного творчества, но также свободу хозяйственной деятельности (как одной из форм «культурной активности») и политическую свободу, без которой невозможна свобода культуры, ведь «правительство, пользующееся монополией прессы или хотя бы цензурой политической печати, не замедлит распространить эту монополию или цензуру на научную, философскую, религиозную мысль» («Социальный вопрос и свобода»).

Федотов называл себя социалистом, но социализм важен для него не сам по себе, а как необходимое условие свободы и реально работающей демократии, ведь для подлинного народовластия нужно, чтобы население страны обладало определенным благосостоянием. Голодный человек не может быть гражданином. «Социализм несет... возможность полноты существования, возможность жизни для широких масс... Для них эта полнота жизни является не свободой, но условием для сознательного и благородного принятия свободы» («О свободе формальной и реальной»).

Большое место в философском наследии Федотова занимают размышления об особенностях исторического развития России. Сам себя он относил к «русским европейцам», считая, что *русская культура возможна только как соединение национально русских и европейских начал духовной жизни*. При этом Федотов принципиально отличал «европеистов» от «западников». Последние утратили связь с Россией, с национальной почвой, превратившись в слепых подражателей, а европейцы не отрицают русские традиции и культуру, они развивают их, примиряют в творческом синтезе с культурой европейской. В статье «Три столицы», в которой Киев, Москва и Петербург предстают как символы трех векторов развития России, трех разных эпох в ее истории, Федотов пишет, что «в Москве нам угрожала опасность оторваться от вселенской жизни в гордом самодовлении, в Петербурге — раствориться в романской, то есть латинской по своему корню цивилизации... Но истинный путь дан в Киеве: не латинство, не басурманство, а эллинство.» Киев для Федотова выступает примером того самого продуктивного синтеза русского и европейского на отечественной почве.

По мнению философа, общие христианские корни всегда роднили Россию с Западом, «даже тогда, когда она не хотела и слышать об этом родстве» («Россия и свобода»). То, что между Россией и Европой было «известное сродство», показывает поразительный расцвет русской культуры в XIX в., случившийся «благодаря прививке к русскому дичку западной культуры». Если бы этой внутренней близости не существовало, если бы западная культура была чуждой Рос-

сии, она лишь «искалечила бы и погубила национальную жизнь», а не привела бы к появлению Пушкина, Толстого, Мусоргского и т.д.

В этом смысле Федотову особо ценной представлялась культурная и политическая традиция Русского Севера — Новгорода и Пскова, которая дала пример уникальной «православной демократии» с разделением власти между князем и вечем. Русский Север Федотов воспринимал как историческую альтернативу московскому деспотизму, как доказательство существования европейского начала в истории России.

Новый импульс русскому «европеизму» придали петровские реформы. Петербург, по выражению Федотова, сменил Великий Новгород в своей европейской цивилизаторской миссии в России. «Петербург воплотил мечты Палладио у полярного круга, замостил болота гранитом, разбросал греческие портики на тысячи верст среди северных берез и елей. К самоедам и чукчам донес отблеск греческого гения, прокаленного в кузнице русского духа» («Три столицы»). Тесное взаимодействие с Западом «заразило» петербургскую Россию европейским идеалом свободы, которая от дворянского сословия постепенно расширялась на остальное население России, параллельно с все более глубокой европеизацией нашей страны: «Еще пятьдесят лет, — пишет Федотов о предреволюционной России, — и окончательная европеизация России — вплоть до самых глубоких слоев ее — стала бы фактом...» («Россия и свобода»).

Но эти тенденции были прерваны большевистской революцией, которую Федотов рассматривал как победу традиции московского деспотизма, как торжество русской «азиатчины»: «Новый советский человек не столько вылеплен в марксистской школе, сколько вылез на свет Божий из Московского царства, слегка приобретает марксистский лоск» («Россия и свобода»).

К несчастью для России, тип «русского европейца» и сами европейские начала не успели достаточно развиться и укорениться в русском обществе и культуре. Сильнее их оказались контрпродуктивные силы. Это, с одной стороны, деспотическо-авторитарные тенденции, исходящие от власти, которая стремилась во что бы то ни стало «подморозить» Россию; с другой — тенденции анархо-нигилистические, носителем которых была радикальная часть русской интеллигенции. Итогом борьбы этих двух крайностей и стала русская революция, историческая логика которой выражена в фигурах Николая II и Ленина — реакционера-охранителя и разрушителя-нигилиста: «Первый спустил революцию, второй направил ее по своему пути» («Революция идет»).

## СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. *Аксаков К.С.* Записка «О внутреннем состоянии России». – Режим доступа: <http://xix-vek.ru/material/item/f00/s00/z0000003/st085.shtml>.
2. *Бакунин М.А.* Государственность и анархия // М.А. Бакунин. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2010.
3. *Бакунин М.А.* Постановка революционного вопроса // Революционный радикализм в России: век девятнадцатый / сост. Е.Л. Рудницкая, О.В. Будницкий. – М.: Археографический центр, 1997.
4. *Бакунин М.А.* Принципы и организация интернационального революционного общества // Революционный радикализм в России: век девятнадцатый / сост. Е.Л. Рудницкая, О.В. Будницкий. – М.: Археографический центр, 1997.
5. *Белинский В.Г.* Письмо Н.В. Гоголю. – Режим доступа: [http://az.lib.ru/b/belinskij\\_w\\_g/text\\_0040.shtml](http://az.lib.ru/b/belinskij_w_g/text_0040.shtml).
6. *Белинский В.Г.* Россия до Петра Великого. – Режим доступа: [http://az.lib.ru/b/belinskij\\_w\\_g/text\\_0390.shtml](http://az.lib.ru/b/belinskij_w_g/text_0390.shtml).
7. *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма // Н.А. Бердяев. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2010.
8. *Бердяев Н.А.* Русская идея. – СПб: Азбука, 2008.
9. Беседа преподобных Сергия и Германа, Валаамских чудотворцев. – СПб: тип. И.И. Скороходова, 1889.
10. *Волоцкий И.* Просветитель. – М.: Институт русской цивилизации, 2011.
11. *Герцен А.И.* К старому товарищу // А.И. Герцен. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2010.
12. *Герцен А.И.* Письма к противнику // А.И. Герцен. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2010.
13. *Герцен А.И.* Русские немцы и немецкие русские // А.И. Герцен. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2010.
14. *Герцен А.И.* Русский народ и государство // А.И. Герцен. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2010.
15. *Герцен А.И.* С того берега // А.И. Герцен. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2010.
16. *Герцен А.И.* Prolegomena // А.И. Герцен. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2010.
17. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. – М.: Терра – Книжный клуб, 2008.
18. Древнерусская литература / сост. С.Н. Травников, Л.А. Ольшевская, Е.Г. Июльская. – М.: Дрофа, 2007.
19. *Иван IV Грозный.* Сочинения. – СПб: Азбука-классика, 2007.
20. Из «Истории о великом князе московском» Андрея Курбского // Хрестоматия по истории России с древнейших времен до 1618 г. / под ред. А.Г. Кузьмина. – М.: Владос, 2004.

21. *Ильин И.А.* О грядущей России // И.А. Ильин. Почему мы верим в Россию. – М.: Эксмо, 2007.
22. *Ильин И.А.* Путь духовного обновления // И.А. Ильин. Почему мы верим в Россию. – М.: Эксмо, 2007.
23. *Карамзин Н.М.* Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях // Н.М. Карамзин. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2010.
24. *Карамзин Н.М.* История государства Российского (в одном томе). – СПб: Ленинградское издательство, 2012.
25. *Карамзин Н.М.* Мелодор к Филарету // Н.М. Карамзин. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2010.
26. *Карамзин Н.М.* Наталья, боярская дочь. – М.: Советская Россия, 1988.
27. *Карамзин Н.М.* Письма русского путешественника // Н.М. Карамзин. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2010.
28. *Киреевский И.В.* В ответ А.С. Хомякову. – Режим доступа: [http://az.lib.ru/k/kireewskij\\_i\\_w/text\\_0080.shtml](http://az.lib.ru/k/kireewskij_i_w/text_0080.shtml).
29. *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России. – Режим доступа: <http://lib.ppravmir.ru/library/readbook/292>.
30. *Кропоткин П.А.* Речи бунтовщика. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009.
31. *Лавров П.Л.* Исторические письма // П.Л. Лавров. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2010.
32. *Леонтьев К.Н.* Византизм и славянство // К.Н. Леонтьев. Избранное. – М.: РОССПЭН, 2010.
33. *Леонтьев К.Н.* Письма о восточных делах. – Режим доступа: [http://knleontiev.narod.ru/texts/pisma\\_o\\_vostochnih.htm](http://knleontiev.narod.ru/texts/pisma_o_vostochnih.htm).
34. *Леонтьев К.Н.* Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // К.Н. Леонтьев. Избранное. – М.: РОССПЭН, 2010.
35. *Ленин В.И.* Государство и революция // В.И. Ленин. Избранное. – М.: РОССПЭН, 2010.
36. *Ленин В.И.* Две тактики социал-демократии в демократической революции. – М.: Издательство политической литературы, 1975.
37. *Ленин В.И.* О задачах пролетариата в данной революции // В.И. Ленин. Избранное. – М.: РОССПЭН, 2010.
38. *Ленин В.И.* Последние письма и статьи. – М.: Издательство политической литературы, 1973.
39. *Ленин В.И.* Пролетарская революция и ренегат Каутский // В.И. Ленин. Избранное. – М.: РОССПЭН, 2010.
40. *Ленин В.И.* Что делать? // В.И. Ленин. Избранное. – М.: РОССПЭН, 2010.
41. *Ленин В.И.* Экономика и политика в эпоху диктатуры пролетариата. – М.: Политиздат, 1989.
42. *Морозов Н.А.* Значение политических убийств // Революционный радикализм в России: век девятнадцатый / сост. Е.Л. Рудницкая, О.В. Будницкий. – М.: Археографический центр, 1997.
43. *Нечаев С.Г.* «Катехизис революционера» // Революционный радикализм в России: век девятнадцатый / сост. Е.Л. Рудницкая, О.В. Будницкий. – М.: Археографический центр, 1997.

44. *Новгородцев П.И.* Введение в философию права. Кризис современного правосознания. – М., 1996.
45. *Новгородцев П.И.* Восстановление святынь // П.И. Новгородцев. Сочинения. – М., 1995.
46. *Новгородцев П.И.* Идеалы партии народной свободы и социализм. – М., 1917.
47. *Новгородцев П.И.* Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. – М., 1896.
48. *Новгородцев П.И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. – СПб., 2000.
49. *Новгородцев П.И.* Нравственный идеализм в философии права // Проблемы идеализма / под ред. П.И. Новгородцева. – М., 1902.
50. *Новгородцев П.И.* О задачах современной философии и права. – СПб., 1902.
51. *Новгородцев П.И.* О путях и задачах русской интеллигенции // Из глубины. – М., 1918.
52. *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. – М., 1991.
53. *Новгородцев П.И.* Этический идеализм в правовой философии. – М., 1903.
54. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. – М.: Наука, 1993.
55. Повесть о новгородском белом клобуке. – Режим доступа: <http://old-ru.ru/07-46.html>.
56. Послание старца Филофея к Мисюрю Мунехину о неблагоприятных днях и часах. – Режим доступа: <http://old-ru.ru/07-20.html>.
57. *Прокопович Ф.* Правда воли монаршей // Ф. Прокопович. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2010.
58. *Радицев А.Н.* Путешествие из Петербурга в Москву. – СПб: Азбука, 2012.
59. *Савицкий П.Н.* Степь и оседлость // П.Н. Савицкий. Избранное. – М.: РОССПЭН, 2010.
60. Сказание о князьях владимирских. – Режим доступа: <http://old-ru.ru/07-4.html>.
61. *Сорский, Нил.* Устав о скитской жизни. – Екатеринбург: Издательство Навотихвинского женского монастыря, 2002.
62. *Татищев В.Н.* Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах // В.Н. Татищев. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2010.
63. *Татищев В.Н.* Рассуждения о ревизии поголовной и касающемся до оной // В.Н. Татищев. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2010.
64. *Ткачев П.Н.* Задачи революционной пропаганды в России // Революционный радикализм в России: век девятнадцатый. / сост. Е.Л. Рудницкая, О.В. Будницкий. – М.: Археографический центр, 1997.
65. *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? – Тула: Приокское книжное издательство, 1989.
66. *Трубецкой Н.С.* О туранском элементе в русской культуре // Н.С. Трубецкой. Избранное. – М.: РОССПЭН, 2010.
67. *Трубецкой Н.С.* Наследие Чингисхана // Н.С. Трубецкой. Избранное. – М.: РОССПЭН, 2010.
68. *Федотов Г.П.* О свободе формальной и реальной. – Режим доступа: [http://odinblago.ru/o\\_sвободе](http://odinblago.ru/o_sвободе).
69. *Федотов Г.П.* Проблемы будущей России // Г.П. Федотов. Судьба и грехи России. – М.: ДАРЪ, 2005.
70. *Федотов Г.П.* Революция идет // Г.П. Федотов. Судьба и грехи России. – М.: ДАРЪ, 2005.

71. Федотов Г.П. Россия и свобода // Г.П. Федотов. Судьба и грехи России. – М.: ДАРЪ, 2005.
72. Федотов Г.П. Социальный вопрос и свобода // Г.П. Федотов. Судьба и грехи России. – М.: ДАРЪ, 2005.
73. Федотов Г.П. Три столицы // Г.П. Федотов. Судьба и грехи России. – М.: ДАРЪ, 2005.
74. Франк С.Л. Из размышлений о русской революции // С.Л. Франк. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2010.
75. Франк С.Л. По ту сторону «правого» и «левого» // С.Л. Франк. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2010.
76. Франк С.Л. Крушение кумиров // С.Л. Франк. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2010.
77. Хомяков А.С. О старом и новом. – Режим доступа: <http://www.sgu.ru/files/nodes/9166/hommp.pdf>.
78. Чаадаев П.Я. Философические письма; Апология сумасшедшего. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2009.
79. Чернышевский Н.Г. Апология сумасшедшего // Н.Г. Чернышевский. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2010.
80. Чернышевский Н.Г. Капитал и труд // Н.Г. Чернышевский. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2010.
81. Чернышевский Н.Г. Письма без адреса // Н.Г. Чернышевский. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2010.
82. Чернышевский Н.Г. Что делать? . – М.: Художественная литература, 1985.
83. Чичерин Б.Н. Вопросы политики. – М., 1903.
84. Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Ч. 1-3. – М. 1894-1898.
85. Чичерин Б.Н. Наука и религия. – М., 1999.
86. Чичерин Б.Н. Немецкие социалисты. – СПб., 1878.
87. Чичерин Б.Н. Несколько современных вопросов. – М., 1862.
88. Чичерин Б.Н. О народном представительстве. 2-е изд. – М. 1899.
89. Чичерин Б.Н. Опыты по истории русского права. – М., 1858.
90. Чичерин Б.Н. Очерки Англии и Франции. – М. 1858.
91. Чичерин Б.Н. Собственность и государство. Т. 1-2. – М. 1882-1883.
92. Чичерин Б.Н. Философия права. – М., 1901.
93. Щербатов М.М. Записка по крестьянскому вопросу // М.М. Щербатов. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2010.
94. Щербатов М.М. О повреждении нравов в России // М.М. Щербатов. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2010.
95. Щербатов М.М. Разные рассуждения о правлении // М.М. Щербатов. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010.
96. Щербатов М.М. Путешествие в землю Офирскую господина С... шведского дворянина // М.М. Щербатов. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2010.

Д. Э. Летняков

**Очерки истории  
русской политической мысли  
Учебное пособие**



Компьютерная верстка – Н. Самойлова

Издательство «Летний сад»: 121069, Москва, ОПС 69, а/я 46  
Сайт: <http://letsad.info>  
E-mail: [letsad@mail.ru](mailto:letsad@mail.ru)

**Книжные магазины «Летний сад»:  
Москва, ул. Воздвиженка, 3/5 (в здании Российской  
государственной библиотеки, 3-й подъезд);  
Москва, Калашный пер., 4 (м. «Арбатская»).**

Подп. в печать 29.10.2012. Усл. печ. л. 10.  
Печать офсетная. Бумага офсетная № 1.  
Гарнитура «Minion». Формат 60×84/16