

## II. DIXI

### Отечественная история и политическая идентичность современной России

А.Г. Глинчикова

#### Роль Раскола<sup>1</sup> в становлении российской модернити

##### История и современность

События русского раскола отстоят от нас на триста пятьдесят лет и, казалось бы, так много острых вопросов задает современность, что не время сейчас возвращаться в историю. Собственно, с современности все и началось. Для меня главным всегда был вопрос о том, как могло случиться, что в моей стране не иноземные завоеватели, а *собственная*, да еще и *народная власть* в течение десятилетий безнаказанно и беспрепятственно уничтожала тысячи своих граждан. Мне надо было понять, что породило этот тип взаимоотношений общества и власти, что сделало его возможным в России и, самое главное, излечились ли мы от этой страшной болезни социального самоистребления или нам следует ждать все новых и новых ее рецидивов.

События, последовавшие за крушением коммунистической империи, показали, что ни радикальная смена идеологии, ни радикальная смена отношений собственности не повлекла за собой изменения самого главного — базового алгоритма существования социальной системы — характера *взаимоотношений общества и государства*. После крушения советской системы российское общество сохранило за собой примерно те же черты политического и экономического бесправия и абсолютной незащитности перед лицом государства, которые оно имело и при «коммунизме» и при царизме. Новые «демократические» и неолиберальные «одежки» несколько изменили условия господства политической элиты, но не затронули сути социально-по-

литической конфигурации «общество–государство». А это значит, что никаких внутренних, социальных препятствий для рецидива истребительной политики элиты по отношению к обществу не возникло.

Мы должны понять, как *попала* Россия в эту политическую конфигурацию, как, когда и почему сложилась эта своеобразная логика взаимоотношений между обществом и государством в России.

### **Особенность отношений «общество–государство» в условиях российской модернити**

Российскую конфигурацию «общество–государство» всегда отличал крайний этатизм. Строго говоря, в основе его лежит идея определенного *тождества* общества и государства. Но тождество очень своеобразного. Общество как бы обязано отождествлять себя с государством, не ставя вопроса о том, в какой мере политика государства соответствует интересам общества. Постановка этого вопроса рассматривалась как кощунственный антигосударственный, а следовательно (коль скоро общество и государство по существу есть одно и то же!) – антиобщественный акт. Государство же всегда четко отличало себя от общества, как единственную инстанцию, имеющую право и обязанность формулировать и защищать общественный интерес, и строго следило за тем, чтобы общество не покусилось на эту его исключительную политическую прерогативу и привилегии, с ней связанные.

Следствием этой изначальной двойственности (тождественности и нетождественности общества и государства) стало раздвоение понятия государства на государство в широком смысле, *включающее и растворяющее* в себе и общество, и политическую элиту, и государство как нечто *отличное* от общества, не совпадающее с обществом, как инструмент управления обществом, контроля за обществом и принуждения общества для реализации поставленных этим государством целей. Именно эта, тщательно оберегаемая при всех политических режимах и на разных исторических этапах, двойственность делала и делает возможной легитимацию подобной архаичной *патерналистской системы* со стороны общества.

Третьей особенностью этой системы, органично связанной с двумя первыми, является то, что в «государстве в узком смысле этого слова» статус всеобщего интереса автоматически получают не просто интересы правящей элиты как особого социального института, а просто личная, индивидуальная воля или даже прихоть правящего лица, причем уровень власти здесь не принципиален. Эта архаическая неразделенность политической функции и выполняющего ее лица делает возможным и «легитимным» расправу с лично неугодными людьми (по карьерным или каким-либо иным чисто личным соображениям) под прикрытием «защиты интересов государства». В этом смысле здесь не только общество должно отождествлять себя с властью, но и власть (элита) получает возможность выдавать свои частные интересы за интересы общественные.

Система эта при всем своем очевидном удобстве для власти представляет серьезную опасность и для общества и для государства в широком смысле, да, в конечном итоге, и для самой политической элиты. Главное, в этой системе отсутствует очень важный компонент, обуславливающий устойчивость любой *секуляризированной системы* — здесь нет *секуляризованного* института, способного принуждать и поощрять политическую элиту к реализации общественного интереса, как нет и *секуляризованного* института, способного защищать общество и общественный интерес от личного и социального политического эгоизма правящей элиты. Речь идет о центральном для современных секуляризированных государств институте гражданского политического контроля за действиями политической элиты — представительной демократии и связанных с ней политических институтах.

Ни одна сложная система (и государство в том числе) не может быть устойчивой и нормально развиваться без эффективно работающих механизмов взаимовлияния и взаимоконтроля общества и власти, особенно когда речь идет о сигналах общественного недовольства, несогласия с теми или иными действиями правящей элиты. От институционализации и эффективной канализации подобных сигналов в политической системе зависит ее адаптивность, ее устойчивость и ее легитимность. В системах, где для псевдодобства властей эти каналы

блокируются, начинается «социальная анемия». В результате общество и власть все больше расходятся в своих интересах, кризис легитимации власти сопровождается усилением авторитарных тенденций и заканчивается политическим взрывом, после которого цикл снова возобновляется, причем интервалы от взрыва до нового кризиса становятся все короче.

Подобная система постоянно воспроизводит удивительный потенциал саморазрушения, не давая обществу подняться и сметая с лица истории многие великие достижения предшествующих поколений, добытые ценой невероятных усилий, и вынуждая каждое последующее начинать почти с нуля.

Как случилась, что Россия попала в порочный круг подобного социального процесса, и когда именно это произошло? В поисках ответа на этот актуальный вопрос мы и обратились к истории.

### Предшественники

По своему значению в русской истории раскол можно было бы сравнить с глубокой психологической травмой, которую общество пережило на ранних стадиях развития, а потом ... «забыло». Непреодоленная социальная травма напоминает о себе постоянно возобновляющимися рецидивами «социальных неврозов». И в этом смысле история интерпретации раскола отражает своеобразные этапы погружения российского сознания в свое наиболее заветное прошлое, мучительные этапы возвращения к своей «вытесненной» сердцевине.

Важным шагом становится «История России с древнейших времен» **С.М.Соловьева**. Здесь уже тема Раскола включается в русскую историю — правда, пока очень своеобразно. Раскол еще не является здесь не только главной, но даже существенной темой русской истории, рассматривается отдельно, вне связи с экономическими, политическими, геополитическими и социальными проблемами и вызовами, с которыми столкнулась Россия в ту критическую эпоху. Соловьев формулирует традиционную интерпретацию раскола, которая оказалась живучей и в советские времена, переключав в наши учебники. Раскол представлен как результат столкновения новых религиозно-

культурных веяний, проникающих в Россию с Запада, и отсталых, консервативных установок ряда представителей русского духовенства (в особенности раскольников), опирающегося на широкие массы непросвещенного народа.

Тем не менее, благодаря своей скрупулезности, Соловьев-историк дал очень ясную картину *кризиса легитимности теократического типа власти в эпоху первых Романовых*. Сам он, в силу специфики своего исторического метода, не делает из этого никаких выводов и уж тем более не связывает этот кризис с религиозным расколом. Но первый шаг в сближении этих двух тем был сделан.

**В.О.Ключевский**, развивая традиционный тезис о том, что в расколе столкнулись прогрессивные «западные» религиозные веяния, представленные Никоном и царем, и консервативные национальные тенденции «ретроградных» фидеистов-старообрядцев, тем не менее делает важный следующий шаг. В отличие от Соловьева, он замечает, что раскол был не просто столкновением внутри клира, обращая внимание на широкую общественную поддержку раскольников. Ключевский вводит понятие «иностранныго влияния», отличая его от обычного межкультурного взаимодействия, которое в той или иной степени характерно для всех народов. Он определяет это влияние (в данном случае западное) как такое, «когда общество, его воспринимающее, начинает сознавать *превосходство* (курсив мой. — А.Г.) среды или культуры влияющей и необходимость у нее учиться, нравственно ей подчиняться, заимствуя у нее не одни только житейские удобства, но и основы житейского порядка, взгляды, понятия, обычаи, общественные отношения»<sup>2</sup>.

Второй важный момент: для Ключевского раскол есть уже не просто следствие противостояния «восточных» и «западных» тенденций в русском религиозном развитии. Он открывает более глубокие противоречия, выплеснувшиеся на арену русской истории в ходе раскола, прежде всего, противоречие между «имперским» и «национальным» в дальнейшем развитии русской политики середины XVII в. Правда, «имперский» вектор, связанный с деятельностью Никона и царя, рассматривается с несомненным знаком «плюс», поскольку направлен на усиление «вселенского значения России в православном мире». В интер-

претации Ключевского он противостоит «узкому» национализму раскольников, предлагающих замкнуться от всего мира. Имперский путь здесь воплощает модернизацию и прогресс, а путь национального политического самоопределения — консервацию предрассудков старины и отживших политических, экономических и культурных тенденций; раскольники — силы, ведущие Россию в исторический тупик, а Никон и царь — проводников новых прогрессивных тенденций...

И тем не менее вопрос о специфическом типе «культурного влияния», круто перевернувшего судьбу России в XVII в., был поставлен Ключевским и именно в связи с Расколом! И как бы ни оценивал подобное сам Ключевский, широчайшее сопротивление этому «влиянию», оказанное русским обществом в ходе Раскола, привлекло внимание другого историка — **С.Ф.Платонова**. В отличие от Ключевского, он специально исследовал характер и природу русского общества в эпоху Смуты в работе «Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI—XVII века». Эта работа со всей очевидностью свидетельствовала о том, что русское общество указанного периода не только не было диким, косным, невежественным и слабым, но являлось мощным и активным участником социально-политического преобразовательного процесса. Чего не скажешь, кстати, об элите того времени, доведшей страну фактически до утраты суверенитета. Общество же оказалось достаточно цивилизованным, для того чтобы в самый трудный момент собраться, создать на собственные средства наемную армию и, приведя ее в Москву, очистить страну от поляков и пр. и восстановить государственность на совершенно новых (даже для большинства европейских стран!) основаниях всеобщих выборов. Подобное «поведение» общества трудно согласовать с тезисом о его отсталости, косности и предрасположенности к политическому раболепию — равно как с приписываемой ему Ключевским готовностью «сознавать превосходство», моральное или политическое, какой-либо «иной культурной среды».

Платонов открывает потрясающую вещь: действительное отставание, породившее впоследствии известный стереотип понимания русской истории, есть продукт не некоего перманентно «догоняющего развития», а совсем недавней истории!

И именно XVII в. стал тем переломным моментом, когда страна сменила вектор «параллельного» или даже «опережающего» развития на вектор «догоняющего». По идее, открытие Платонова переворачивает представления о русской истории и выводит на иное понимание русского Раскола. Платонов не просто дал новый, социальный угол зрения. В конфликте Смуты он усмотрел своеобразно осуществленную революцию, описал все ее известные атрибуты, включая кризис власти, восстание низов, самостоятельную внутреннюю интеграцию общества, формирование нового типа власти и ее легитимации (на основании всенародного выбора, а не традиционного теократического права). Описал ...но не сделал этого вывода! Интересно, что, подойдя вплотную к тезису о том, что в ходе Смуты решалась проблема перехода от теократически-патерналистского к гражданскому типу легитимации власти, он продолжает рассматривать Раскол как чисто церковное явление! Это так и не позволило ему разрешить проблему соединения самостоятельного, внутренне консолидированного и индивидуализированного, социально активного и новаторского общества с приверженностью к консервативной религиозной традиции. Следующим в анализе феномена раскола становится вопрос о том, что на самом деле представляло собой движение старообрядцев, ставшее религиозным символом социального сопротивления «реформам» XVII в., что скрывалось за этими преобразованиями, вызвавшими столь мощный общественный протест? Важную роль в исследовании этих вопросов сыграла работа С.А.Зеньковского «Русское старообрядчество».

Для С.А.Зеньковского Раскол – не просто явление религиозной жизни. Он обращает внимание на внутреннюю связь между реформами Никона и новой геополитикой, включающей присоединение Украины и начало войн с Польшей. За реформами церкви просматривалась тонкая политическая игра, важным участником которой становится царь и стоящая за ним служилая бюрократия с их стремлением переориентировать российскую политику с «национального» в «имперское русло».

Подобный подход позволяет ему в новом свете взглянуть на старообрядцев. Во-первых, вскрывается долго бытовавшее в нашей литературе сначала заблуждение, а затем и откровен-

ная ложь насчет причин разночтений в обрядах между греческой и русской православной церкви: старообрядцы (которых он называет боголюбцами) были совершенно правы, подчеркивая аутентичность, исконность русского православного обряда. Зеньковский тонко подмечает суть породивших раскол противоречий: речь идет о противостоянии двух противоположных принципов соотношения церкви и общества: соборного (социально-христианского), предложенного боголюбцами, и авторитарного, выдвинутого Никоном. Впрочем, Зеньковский не считает Никона самостоятельной фигурой. В качестве реальных «кукловодов» у него выступают греки с их геополитическими интересами и личными амбициями. Говоря о геополитической драматургии как основе русского раскола, Зеньковский не увидел более глубокого пласта трагедии — *социального*. Для него выбор между «имперским» и «национальным» векторами развития России — исключительно геополитический. С этой точки зрения имперский путь кажется ему более предпочтительным, хотя он видит определенную правду и за раскольниками. Нельзя сказать, чтобы Зеньковский совершенно не видел социального измерения в расколе. Для него раскольники уже не невежественные ретрограды, скорее, жертвы, но жертвы, во многом оправданные последующими достижениями российской геополитики.

Что ж, вроде бы все так и есть. В Европе приближалось время империй, имперский тип развития представлялся более перспективным и прогрессивным и, уж конечно, более западным, чем «узко национальный», отстаиваемый боголюбцами... непонятно только, почему народ так отчаянно, до самоожжения, сопротивлялся своему будущему «имперскому счастью» и не хотел принимать новую веру, которая поможет ему присоединить Украину и стать во главе всего православного мира. Почему народ увидел в реформах угрозу — не больше не меньше, как знак прихода антихриста? Зеньковский объясняет это негативным социально-психологическим эффектом в обществе, вызванном неумелостью и бестактностью никоновского проведения реформ. Но русский народ никогда не был особо избалован «тактичностью» со стороны власти, откуда же такое яростное сопротивление в этом случае?



С темы «народа» начинает свой раздел о расколе в книге «Пути русского богословия» протоиерей **Георгий Флоровский**. Он отмечает, что народ в ходе Смуты приобретает совершенно новое социальное качество. Правда, характеризуя это качество, он использует, скорее, образно-эмоциональную палитру: народ, пишет он, вышел из смуты «встревоженным», «недоверчивым», «неуверенным»<sup>3</sup>. Вообще говоря, если народ был «встревожен» неопределенностью своего нового положения в государстве, «неуверен» в основаниях, на которых он может и должен подчиняться власти, и «недоверчив» к тому, что эта власть действует в его интересах, то это называется кризисом легитимации власти и является, вообще говоря, симптомом *революционной ситуации*, а не просто какой-то психологической слабости и «душевной неуверенности» народа, как выражается Флоровский. Впрочем, чуть ниже он сам высказывает потрясающую догадку — не эпоха Петра, а именно XVII в. стал тем революционным, переломным моментом, когда резко изменился вектор общественного развития России! «До сих пор еще принято изображать XVII век в противоположении петровской эпохе, как “время дореформенное”, как темный фон великих преобразований, столетие стоячее и застойное. В такой характеристике правды очень немного. Ибо век уже был веком преобразований»<sup>4</sup>. Флоровский и здесь не дает определения того, что же именно произошло в XVII в. — он просто говорит, что почему-то именно в это время «рушится быт» старой России.

У Флоровского главная для раскола — тема «секуляризации». Раскол как результат столкновения *церковной* и *светской власти* касается будущего вектора развития страны, социально-политической системы. Это совершенно новая постановка вопроса, здесь в качестве одного из важнейших акторов драмы раскола впервые отчетливо выступает царь и правящая служилая военно-бюрократическая элита. Итак, раскол есть столкновение власти и церкви по поводу типа дальнейшего развития страны. Власть стремится к секуляризации, церковь ей сопротивляется... Все вроде бы так и есть, но где же тогда, собственно, раскольники? И где общество? Вообще, стремление представить раскол как столкновение между светской властью и церковью, «позабыв» о том, что были еще и раскольники, ха-

рактерна для церковных авторов вообще. Но тогда непонятен сам феномен раскольников. Они просто не вписываются в конфликт между церковью и обществом по поводу секуляризации.

Сторонниками секуляризации раскольники быть никак не могли. Но и с никоновской теократической моделью они не хотели иметь ничего общего. Так Флоровский выходит на следующую линию раскола: церковь — старообрядцы. И тут открывается много интересного. С одной стороны, раскольники представляются несомненными ретроgrадами — очевидно сопротивляясь «реформам»—«новинам», ратуют за древний обряд и сохранение церковной «старины». С другой стороны, раскольники и сами были... реформаторами! Разве не они предложили совершенно новый тип церковно-общественного взаимодействия, дав начало проповеди и активной вовлеченности низшего клира в конфликты повседневной общественной жизни? Да, они защищали старый обряд, но разве не было совершенно новым и несслыханным, чтобы люди безо всякой санкции брали на себя право судить о правоте или неправоте официального церковного института, объявившего эти обряды следствием «невежества»? Зеньковский обращает внимание на то, что деятельность боголюбцев в пору расцвета их влияния воспринималась иностранцами ни мало ни много как русский аналог западной Реформации (и не только по содержанию идей, но и по характеру влияния на общество). Флоровский тоже не может отрицать определенного новаторства старообрядцев, видит их «противоречивый характер». В чем же тогда отличие по типу реформ, предложенных Никоном, от реформ старообрядческих?

Практически вплотную к подходу к пониманию глубинной природы русского Раскола, и Зеньковский и Флоровский останавливаются. Но останавливаются по-разному. Зеньковский не замечает особой природы надвигающейся русской империи — того, что империя эта, в отличие от своих европейских аналогов, осуществлялась военно-служилой элитой с целью колонизации собственного народа, которая и была осуществлена в форме вторичного закрепощения русского общества в XVII—XVIII вв. То, что этот путь позволил романовской элите продлить свое существование на 300 лет, — несомненно. Но был ли это путь прогресса, цивилизации и даже «вестернизации» — боль-

шой вопрос. Может быть, не так уж глупы были наши предки, почувствовав неладное в имперских амбициях никоновских (скорее, романовских) реформ и поднявшиеся на Раскол. Не замечая антисоциальной природы романовской империи, Зеньковский не смог раскрыть до конца аналогичную природу никоновских реформ. А потому не смог увидеть и сопротивление этим реформам, облеченное в религиозную форму восстание общества против надвигающейся колониально-имперской парадигмы.

Флоровский здесь пошел чуть дальше, поскольку увидел «порочность» наступившей империи. Но усмотрел ее не в антисоциальности, и даже не в том, что это империя-колония, направленная против собственного народа, а в том, что она... секулярна. «Наступление Империи» Флоровский видит в расколе!<sup>5</sup> Опасна, с его точки зрения, не империя сама по себе, а то, что этот особый тип империи есть «полицейское государство». Он дает потрясающее по своей точности описание этого типа государства. «Изменяется самочувствие и самоопределение власти. Государственная власть самоутверждается в своем самодовлении, утверждает свою суверенную самодостаточность. И во имя этого своего первенства и суверенитета не только требует от Церкви повиновения и подчинения, но и стремится как-то вобрать и включить Церковь внутрь себя, ввести и включить ее в состав и в связь государственного строя и порядка. ...Государство утверждает себя само как единственный, безусловный и всеобъемлющий источник всех полномочий, и всего законодательства, и всякой деятельности или творчества ...»<sup>6</sup>. Итак, после событий, связанных с расколом, в России формируется «полицейское государство». А что было до этого? Флоровский отмечает, что был не просто «критической» эпохой русской истории, но именно с этого периода русская история вступает в какой-то «неорганичный» для себя этап развития<sup>7</sup>.

Флоровский объясняет случившееся поражением идеи теократической империи Никона в противостоянии с секуляристскими устремлениями Алексея Михайловича. Ему кажется, что если бы Никон победил и отстоял независимость церкви от государства, то «полицейское государство» не наступило бы. «Государство отрицает независимость церковных прав и полномочий, и сама мысль о церковной независимости объявляется «па-

пизмом», — пишет Флоровский о поражении Никона<sup>8</sup>. Но с этим трудно согласиться. Никон вовсе не был таким безобидным защитником «церковной независимости», т.к. явно претендовал на равную, а возможно и высшую в политической жизни России роль Патриарха. Как иначе понимать его претензии называться Великим государем наряду с царем? Так что это был именно «папизм», а не просто «идея независимости церкви от государства». Но вместо церковного полицейского государства на свет появилось секуляризированное «полицейского государства». «Полицейское» мировоззрение развивается исторически из духа Реформации», — пишет Флоровский<sup>9</sup>. Но ведь в Европе тоже произошла секуляризация, но «полицейского государства» в том виде, как его описывает Флоровский, почему-то не появилось. Церковь даже выиграла от секуляризации в плане независимости, а люди приобрели религиозные свободы, например, свободу совести...

Да и вообще, была ли в России Реформация? Флоровский отождествляет секуляризацию, осуществленную Петром I, с Реформацией, поэтому Реформация для него — причина «полицейского государства» в России. Но не всякая секуляризация есть Реформация. *Реформации-то в России как раз и не было.* Кажется, мы и подошли к самому главному — вот он секрет зарождения «полицейского государства», тайна живучести и легитимности тоталитарных форм власти в России на протяжении всего Нового времени (эпохи «модернити», если быть более точным) — *секуляризация без Реформации!*

### Секуляризация без Реформации

Итак, почему секуляризация без Реформации порождает тоталитарный тип социальной системы? Была ли в России предпринята попытка осуществить Реформацию? Если да, то что помешало ее осуществлению, открыв дорогу не гражданскому, а патерналистскому типу секуляризации?

Исследуя этот вопрос, я отлично понимала, что никаких прямых аналогий между русским Расколом и Реформацией быть не может — ни по характеру культа, ни по составу идей. Аналогия, которую я искала и которая мне открылась, за-

ключалась в другом. Я исследовала сходство той *социальной роли*, которую сыграли эти процессы в России и на Западе. Главное сходство западной Реформации и русского Раскола заключалось в том, что это были две разные попытки осуществления *одного и того же* – процесса индивидуализации веры. Одна (Реформация) – удалась, другая (Раскол) – нет. Увидев в поражении Раскола срыв процесса индивидуализации веры, я пошла дальше. Вслед за Вебером поставила вопрос о том, не этот ли тяжелейший морально-религиозный кризис российского общества, вызревавший на протяжении нескольких столетий и разразившийся в середине XVII в., стал главной причиной задержки, приостановки трансформации русского общества из патерналистско-теократического в гражданское? Не в этой ли незавершенности морально-религиозной трансформации следует искать глубинный корень последующих бед русской социально-политической системы, начавшихся в Новое время и испытываемых нами по сей день? Не здесь ли скрывается тайна происхождения той специфической, неевропейской социальной модели взаимоотношений общества и государства, причудливым образом соединяющей в себе черты современного европейского секуляризованного государства с архаическим патерналистским типом подчинения ему общества?

Под этим углом зрения упомянутые исследования эпохи Раскола подтверждали мои догадки. Для меня важно было понять, почему индивидуализация веры в России потерпела поражение, какие объективные и субъективные факторы этому способствовали. И, в связи с этим, пришлось проанализировать ту филигранную политику, направленную на подавление общества и недопущение революции в России, которую провела новая правящая элита во главе с царем Алексеем Михайловичем, сумевшим быстро и своевременно извлечь уроки из роковых «ошибок» своего собрата и менее удачливого английского современника Карла I Английского. Очень органично и отчетливо связались воедино такие изучаемые обычно отдельно друг от друга процессы, как присоединение Украины; введение (по существу, повторное) крепостного права в России, опустившее на уровень колониального существования большую часть населения страны; вступление России (в лице ее элиты) в международную систему разделения труда, сложившуюся в начале.

И наконец, третьим важным открытием для меня стала специфика секуляризации русского государства, осуществленная под влиянием результатов Раскола уже при сыне Алексея Михайловича — Петре Алексеевиче. Без понимания социальной логики Раскола невозможно оценить специфический характер русской секуляризации, ставшей третьим шагом формирования российской модернити, придавшим ей тот своеобразный незавершенный вид, который мы и имеем до сих пор.

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

Сам же принцип различения между добром и злом есть сложный продукт всей общественной жизни, возникающий в ответ на те объективные вызовы исторического выживания, с которыми сталкивается любое общество. У духовной среды есть своя логика развития, свои «заболевания», свои кризисы — и все они отражаются на экономической, политической и просто физической жизни общества. Поэтому Раскол для меня — важнейший, переломный этап социальной истории России, глубочайший надлом в ее духовной жизни, определивший характер ее экономической и политической системы в эпоху модернити.

Духовная среда лишь тогда находится в относительной гармонии с экономическим и политическим развитием общества, когда развитие носит характер *аутентичный*. Это значит, что эволюционирующее общество проходит все необходимые стадии духовной, социальной, экономической и политической транс-

формации. Если одна из этих стадий оказывается не завершена, резко прервана, то переход к последующим стадиям нарушает гармоничность общественной эволюции, вызывая серьезные сбои и отклонения в развитии, социальные болезни, представляющие угрозу для дальнейшего существования общества.

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

В результате российское общество не смогло перейти от внешних к внутренним формам религиозности и морали, а следовательно, оказалось неспособно к формированию внутренних самостоятельных форм социальной интеграции, которые в Европе стали базой для последующих гражданских революций и гражданской секуляризации власти. Срыв индивидуализации веры нарушил естественный процесс эволюции российского общества из теократического в гражданское и позволил правя-



шей бюрократии провести особый тип «секуляризации сверху» и сформировать весьма специфический тип отношений «общество—власть». Морально раздавленное, униженное, деморализованное Расколом и предательством церкви, общество оказалось как бы «заморожено» на стадии патерналистского, теократического типа восприятия власти. Одновременно сама власть в ходе своеобразной «секуляризации сверху» отказывается от традиционных для патерналистски-теократического типа власти форм общественного контроля, который осуществлялся церковью и предполагал определенные нравственные обязательства власти перед обществом в качестве оснований для своей легитимности. В ходе подобной негражданской секуляризации власть, с одной стороны, не допускает перехода общества в новое гражданское качество, препятствует формированию новых гражданских форм общественного контроля в виде институтов представительной демократии и, одновременно, избавляется практически от всех тех форм морального контроля со стороны общества, которые худо-бедно, но все-таки осуществлялись над властью со стороны церковных институтов, поддерживаемых живой общественной религиозностью.

В результате на свет появился особый секуляризированный тип модернити с незавершенной гражданской трансформацией. Незавершенность очень важного духовного этапа гражданской трансформации привела к тому, что общество сохранило чисто патерналистский тип легитимации власти, несмотря на формальное восприятие новых рационально-представительных институтов. Именно этот цивилизационный гибрид, сложившийся в XVII—XVIII вв., и сделал возможным повторное закрепощение русского общества со стороны элиты и обрек его на колониальный тип развития. Поражение русского общества в ходе Раскола закрыло для него путь внутреннего национального гражданского политического самоопределения, по которому пошли другие европейские государства, и сделало его средством для формирования своеобразной секуляризированной империи, эксплуатирующей собственных граждан как крепостных рабов. Попытка преодолеть этот тип развития и вырваться за пределы колониального существования, предпринятая российским обществом уже под социалистическими лозунгами в ходе Социалистичес-



кой революции 1917 г., имела определенный успех, но сорвалась именно в силу непреодоленности патерналистского типа политической культуры, в силу незавершенности гражданской эволюции общества. Патерналистски настроенное общество оказалось неспособно к самостоятельной интеграции в тот момент, когда возникла необходимость защитить себя от антисоциальной политики вырождающейся «коммунистической» элиты.

### Примечания

- <sup>1</sup> Я пишу «Раскол» с большой буквы, поскольку рассматриваю его как важное социально-культурное явление, сопоставимое с западной Реформацией.
- <sup>2</sup> *Ключевский В.О.* Из лекций по русской истории. Патриарх Никон: трагедия русского раскола. М., 2006. С. 199.
- <sup>3</sup> *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Изд. Белорус. Экзархата, 2006. С. 60.
- <sup>4</sup> Там же.
- <sup>5</sup> Там же. С. 69.
- <sup>6</sup> Там же. С. 85–86.
- <sup>7</sup> Там же. С. 61.
- <sup>8</sup> Там же. С. 85.
- <sup>9</sup> Там же.