

ISSN 2712-9276

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

# ОРТОДОКСИЯ

ТЕМА НОМЕРА

ПРАВОСЛАВИЕ  
И РУССКИЙ КОНСЕРВАТИЗМ  
В XIX ВЕКЕ

ВЫХОДИТ 4 РАЗА В ГОД  
С 2021 ГОДА

№ 3 / 2021

ISSN 2712-9276

SCIENTIFIC JOURNAL

# ORTHODOXIA

ISSUE TOPIC

ORTHODOXY  
AND RUSSIAN CONSERVATISM  
IN THE 19TH CENTURY

FREQUENCY: QUARTERLY  
SINCE 2021

No. 3 / 2021

## ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

---

**Щипков Александр Владимирович** — д-р полит. наук, декан социально-гуманитарного факультета РПУ св. Иоанна Богослова, профессор кафедры философии политики и права МГУ им. М. В. Ломоносова

## ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

---

**Щипков Василий Александрович** — канд. филос. наук, доцент кафедры международной журналистики МГИМО МИД России, директор Русской экспертной школы

## ШЕФ-РЕДАКТОР

---

**Михайлов Родион Владимирович** — канд. полит. наук

## НАУЧНЫЙ РЕДАКТОР

---

**Пуцаев Юрий Владимирович** — канд. филос. наук, научный сотрудник философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, старший научный сотрудник ИНИОН РАН

## ЧЛЕНЫ РЕДКОЛЛЕГИИ:

---

**Минаков Аркадий Юрьевич** — д-р ист. наук, профессор Воронежского государственного университета, директор Зональной научной библиотеки

**Перевезенцев Сергей Вячеславович** — д-р ист. наук, профессор кафедры истории социально-политических учений факультета политологии МГУ им. М. В. Ломоносова

**Гайда Федор Александрович** — д-р ист. наук, доцент кафедры истории России XIX века – начала XX века МГУ им. М. В. Ломоносова

**Катасонов Владимир Николаевич** — д-р филос. наук, д-р богословия, профессор Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

**Маслин Михаил Александрович** — д-р филос. наук, заведующий кафедрой русской философии МГУ им. М. В. Ломоносова, заслуженный профессор Московского университета

**Пономарёва Галина Михайловна** — д-р филос. наук, профессор кафедры философской антропологии МГУ им. М. В. Ломоносова

---

---

**Свидетельство о регистрации средства массовой информации:** серия ПИ № ФС77-79913 от 18 декабря 2020 г.

**Условия распространения материалов:** контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

**Учредитель, издатель, редакция:** Автономная некоммерческая организация социального и творческого развития «Русская экспертная школа».

**Адрес издателя:** 119192, Россия, г. Москва, Мичуринский просп., д. 8, стр. 1, к. 1302

**Сайт:** [www.journal-orthodoxia.ru](http://www.journal-orthodoxia.ru)

**E-mail:** [mail@journal-orthodoxia.ru](mailto:mail@journal-orthodoxia.ru)

**Подписано в печать:** 01.09.2021

**Копирайт:** © АНО «Русская экспертная школа», 2021

**Индексирование:** журнал входит в библиографическую базу данных РИНЦ

**Отпечатано:** АО «Первая Образцовая типография», филиал «Чеховский Печатный Двор».

**Адрес:** 142300, Московская область, г. Чехов,

ул. Полиграфистов, д. 1

**Формат:** 70 100 1/16. Тираж 310 экз.

## EDITOR-IN-CHIEF

---

**Alexander V. Shchipkov** — Dr. Sci. (Political Studies), Dean of the Department of Social Studies and the Humanities, Russian Orthodox University of St. John the Divine

## DEPUTY EDITOR-IN-CHIEF

---

**Vasily A. Shchipkov** — Cand. Sci. (Philosophy), Assoc. Prof., School of International Journalism, MGIMO University, Director of the Russian Expert School

## CHIEF EDITOR

---

**Rodion V. Mikhailov** — Cand. Sci. (Political Studies)

## SCIENTIFIC EDITOR

---

**Yuri V. Pushchaev** — Cand. Sci. (Philosophy), Researcher, Department of Philosophy, Lomonosov Moscow State University; Senior Researcher, Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (INION RAN)

## EDITORIAL BOARD:

---

**Arkady Yu. Minakov** — Dr. Sci. (History), Prof., Voronezh State University, Director of the Zonal Scientific Library

**Sergey V. Perevezentsev** — Dr. Sci. (History), Prof., Department of the History of Social and Political Doctrines, Faculty of Political Sciences, Lomonosov Moscow State University

**Fedor A. Gaida** — Dr. Sci. (History), Assoc. Prof., Department of Russian History of the 19th – early 20th century, Lomonosov Moscow State University

**Vladimir N. Katasonov** — Dr. Sci. (Philosophy), Dr. Sci. (Theology), Prof., Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate Studies in Moscow

**Mikhail A. Maslin** — Dr. Sci. (Philosophy), Prof. emeritus, Head of the Department of Russian Philosophy, Lomonosov Moscow State University

**Galina M. Ponomareva** — Dr. Sci. (Philosophy), Prof., Department of Philosophical Anthropology, Lomonosov Moscow State University

---

**Mass Media Registration Certificate:** PI No. FS77-79913 dated December 18, 2020

**Distribution Terms:** The content is available under a Creative Commons Attribution 4.0 License.

**Founder, Publisher, Editorial Office:** Autonomous non-profit organization for social and creative development “Russian Expert School”.

**Address:** 119192, Russia, Moscow, Michurinsky ave., 8, building 1, room 1302

**Website:** [www.journal-orthodoxia.ru](http://www.journal-orthodoxia.ru)

**E-mail:** [mail@journal-orthodoxia.ru](mailto:mail@journal-orthodoxia.ru)

**Published:** 01.09.2021

**Copyright:** © ANO Russian Expert School, 2021

**Indexing:** the Journal is included in the bibliographic database Russian Science Citation Index (RINTS)

**Printed:** JSC “First Model Printing House”, Branch “Chekhov Printing House”

**Address:** 142300, Moscow Region, Chekhov, Poligrafistov St., 1

**Format:** 70 100 1/16. Print run 310 copies.

# Содержание

Представляем номер «Православие и русский консерватизм в XIX веке» .....	9
<b>А. Ю. Минаков.</b> Русский консерватизм в первой четверти XIX века .....	14
<b>М. М. Шевченко.</b> Политический портрет С. С. Уварова (1786–1855): «Без Русской Церкви нет Российской Империи» .....	42
<b>Д. А. Бадалян.</b> К национальному самосознанию — от попытки до подвига. Несколько сюжетов из истории славянофильства .....	73
<b>М. В. Медоваров.</b> Наследие А. С. Хомякова в призме историографии: вехи концептуального осмысления .....	116
<b>А. Э. Котов.</b> Катков: московский трибун у церковных врат .....	155
<b>А. В. Хорошева.</b> Историософия Н. Я. Данилевского: единство теории и практики .....	174
<b>С. В. Хатунцев.</b> Константин Леонтьев на фоне византизма и «Восточной конфедерации» .....	196
<b>Ю. В. Пущаев.</b> Византизм К. Н. Леонтьева как общественный идеал и современная Россия .....	213
<b>В. Ю. Даренский.</b> Православная политическая философия Достоевского .....	242
<b>В. Ю. Даренский.</b> Достоевский как художник обезбоженного мира .....	269

**А. Ю. Полунов.**

К истории церковного просвещения в России  
второй половины XIX — начала XX в. (Победоносцев,  
Рачинский, Ильминский) ..... 291

*Лекторий «Крапивенский 4»*

**А. Ю. Минаков.**

Православие и консерватизм. Социально-политические  
и религиозные аспекты консерватизма ..... 305

# Contents

## **Presenting the Issue**

Orthodoxy and Russian Conservatism in the 19th Century ..... 9

## **A. Yu. Minakov**

Russian Conservatism in the First Quarter of the 19th Century ..... 14

## **M. M. Shevchenko**

Political portrait of S. S. Uvarov (1786-1855):

«No Russian Empire without the Russian Church»..... 42

## **D. A. Badalian**

On the Road to the National Identity — from Tentative Steps

to Achievements. Several Events from the History of Slavophilism ..... 73

## **M. V. Medovarov**

Aleksey Khomyakov's Heritage in the Light of Historiography:

Milestones of Conceptual Understanding ..... 116

## **A. E. Kotov**

Katkov: Moscow Publicist at the Church Gates ..... 155

## **A. V. Khorosheva**

Historiosophy by N. Ya. Danilevsky: the Union

of Theory and Practice .....174

## **S. V. Khatuntsev**

Konstantin Leontiev against the Background

of Byzantism and «the Eastern Confederation».....196

## **Yu. V. Pushchaev**

Konstantin Leontiev's Concept of Byzantism

as a Social Ideal and Modern Russia ..... 213

## **V. Yu. Darensky**

Dostoevsky's Orthodox Political Philosophy..... 242

## **V. Yu. Darensky**

Dostoevsky as an Artist of the Godless World ..... 269

**A. Yu. Polunov**

On the History of Religious Education in Russia in the Second  
Half of the Late 19th — Early 20th Century

(Pobedonostsev, Rachinsky, Ilminsky) ..... 291

*Scientific seminar «Krapivensky 4»*

**A. Yu. Minakov.**

Main Features of Russian Conservatism ..... 305

## Уважаемый читатель!

Мы представляем новый номер научного журнала «Ортодоксия». Тема номера — «Православие и русский консерватизм в XIX веке».

Политические процессы последних лет вывели из «подтекста» общественного сознания запрос на новые формы консерватизма. Нельзя сказать, что до этого проблемам консерватизма в России совсем не уделялось внимание. Так, под эгидой Института социально-экономических и политических исследований (ИСЭПИ) выходит издание «Тетради по консерватизму». Его авторы — наиболее известные в России исследовали перспективы консервативного дискурса в актуальной политике и социальном пространстве.

К сожалению, подобных проектов в России немного, и они не покрывают сегодня необходимости развития и чёткого оформления консервативной мысли как в интеллектуальной среде, так и в официальном дискурсе, и в массовом сознании.

Именно поэтому редакция «Ортодоксии» приняла решение посвятить тематический блок из нескольких номеров «археологии русской консервативной мысли», то есть обзору наследия русских консерваторов, начиная с XIX столетия и заканчивая сегодняшним днём.

Настоящий номер ограничен рамками XIX века.

В обзорной статье А. Ю. Минакова «Русский консерватизм в первой четверти XIX века» задаётся своего рода координатная сетка для остальных материалов номера. Выделяются типологические черты русского консерватизма начала XIX столетия — периода, когда «первые русские консерваторы разделяли основные ценности, характерные и для их западноевропейских единомышленников, которые отстаивали христианскую традицию, неравенство, как естественное состояние общества, иерархию, культурную самобытность в противовес революционной программе Просвещения». Автор утверждает, что специфика русского консерватизма была обусловлена тем, что он первоначально представлял собой реакцию на радикальную вестернизацию. Выделены угрозы национальному развитию — галломания, наполеоновская агрессия, «попытка создания так называемого общехристианского государства в духе деклараций Священного Союза, фактически лишавшая Православную Церковь статуса государственной», — на которые реагировали консервативные круги. Констатируется, что «система православных ценностей

оказала существенное воздействие на формирование русского консерватизма».

Продолжением данной темы в более свободном жанре «популярных историософских рассуждений» является доклад А. Ю. Минакова «Православие и консерватизм. Социально-политические и религиозные аспекты консерватизма», прочитанный в рамках научного лектория «Крапивинский 4», который проводится под эгидой Российского православного университета и Русской экспертной школы. Здесь рассматривается концептология консерватизма как альтернативного идеологического, политического, культурного и нравственного проекта. Описываемый феномен можно назвать «осевым» консервативным форматом, близким к традиционализму. Ядром традиции, на которую опирается такой консерватизм, назван «культ трансцендентного начала». Также рассматривается принадлежащая министру народного просвещения С. С. Уварову знаменитая триада «Православие, самодержавие, народность» — при этом констатируется, что «всякая серьёзная русская консервативная рефлексия неизбежно затрагивала, обосновывала те или иные члены указанной триады или же отталкивалась от них».

В статье Ю. В. Пушаева «Византизм К. Н. Леонтьева как общественный идеал и современная Россия» даётся анализ творческого пути К. Н. Леонтьева и рассматривается генеалогия русского византизма, влияние на который русского мыслителя было определяющим. Выделяются этапы творческого пути К. Н. Леонтьева вплоть до «афонского периода». Указываются его сбывшиеся исторические прогнозы — о том, что «XX век станет веком господства социализма и что русский народ очень скоро может обратиться из народа богоносца в народа богоборца».

С указанным текстом перекликается статья С. В. Хатунцева «Константин Леонтьев на фоне византизма и “Восточной конфедерации”», посвящённая биографии и общественно-политическим взглядам К. Н. Леонтьева, эволюции этих взглядов. В статье рассматривается концепция леонтьевского византизма и его идея «Восточного союза» — конфедерации ряда православных и славянских народов.

В материале А. В. Хорошевой «Историософия Н. Я. Данилевского: единство теории и практики» реконструируется система представлений русского историка Николая Данилевского, его видение всемирно-исторического процесса. Анализируются теория культурно-истори-

ческих типов, трактовка Данилевским истории России и Восточного вопроса, проект создания Всеславянского союза. Цель статьи — избавить теорию Н. Я. Данилевского «от стереотипов, закрепившихся за ней в конце XIX — начале XX века».

В статье В. Ю. Даренского «Православная политическая философия Достоевского» показаны общие философские и религиозные основания мировоззрения и художественного мира писателя, дана характеристика его философско-политических взглядов. Рассмотрение на более глубоком уровне православного мировоззрения Достоевского продолжено в другой статье Даренского — «Достоевский как художник обезбоженного мира». Среди прочего автором выделяется православный монархизм Достоевского и его понимание человека как духовного существа, идея народа-богоносца, пророческое изображение обезбоженного мира, связь политической философии писателя с идеологической формулой «Православие. Самодержавие. Народность».

В статье Д. А. Бадаляна «К национальному самосознанию — от попытки до подвига. Несколько сюжетов из истории славянофильства» представлена панорама мировоззрения и творческой мысли русского славянофильства 1840–1880-х гг. Здесь излагается взгляд славянофилов на развитие в обществе национального самосознания и православного мировоззрения. Реконструируется подлинное отношение славянофилов к петровским реформам, славянскому миру и революции, каковое нередко подвергалось, начиная с высказываний П. Я. Чаадаева, различным публицистическим искажениям. Воссоздаётся культурный и интеллектуальный контекст эпохи, рассматриваются взаимоотношения «немецкой партии», «московской партии», аристократии и монаршего окружения.

Статья М. В. Медоварова «Наследие А. С. Хомякова в призме историографии: вехи концептуального осмысления» является обзором научных трудов, посвящённых наследию А. С. Хомякова, начиная с 1870–1880-х гг. и вплоть до нашего времени. Рассмотрены ключевые положения работ Ю. Ф. Самарина, А. В. Горского, В. С. Соловьёва, П. И. Липницкого, Н. П. Колюпанова, К. Н. Леонтьева, В. Н. Ляскового, Е. А. Лебедевой. Указывается на связь религиозных и социально-политических взглядов Хомякова. Дана критика советских подходов к изучению его наследия, в частности концепции славянофильской «патриархальной либеральной утопии».

Материал А. Э. Котова «Катков: московский трибун у церковных врат» призван дать очищенный от стереотипов портрет российского консерватора, знаменитого издателя «Московских ведомостей» М. Н. Каткова. Трактовка фигуры М. Н. Каткова как «защитника традиционных ценностей» подвергается сомнению, подчёркивается, что публицистические выступления в защиту Церкви занимали у М. Н. Каткова далеко не первое, скорее «инструментальное» место в его воззрениях. Критически осмыслена тенденция создания «упрощённо-идеологизированного образа Каткова». При этом подчёркивается, что «Катков впервые в отечественной консервативной традиции отделил русскую национальную идентичность от религии как таковой и Православия в частности».

В статье А. Ю. Полунова «К истории церковного просвещения в России второй половины XIX — начала XX в. (Победоносцев, Рачинский, Ильминский)» рассматриваются взгляды и деятельность церковных просветителей второй половины XIX в. С. А. Рачинского и Н. И. Ильминского, в частности — создание сети церковных школ, преподавательская и миссионерская деятельность этих двух педагогов, которые опирались на поддержку государственного деятеля, публициста и одного из лидеров русского консерватизма своего времени, обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева.

Материал М. М. Шевченко «Политический портрет С. С. Уварова (1786–1855): “Без Русской Церкви нет Российской Империи”» посвящён деятельности С. С. Уварова, заложившего основы целостной и полноценной системы отечественного образования. Автор стремится освободить образ С. С. Уварова от стереотипов и искажений, навязанных обществу взглядами дореволюционного «освободительного движения», а затем — советской и либеральной историографией. Отдельно рассматривается знаменитая триада С. С. Уварова «Православие, Самодержавие, Народность» — перифраз общеизвестного старинного русского военного девиза «За Веру, Царя и Отечество!». Уделяется большое внимание записке С. С. Уварова «Об отношениях Государства с Церковью в России», в которой утверждалась «идентичность религиозного общества и политического общества в России». Согласно автору записки, «в России государство и Церковь — одно целое, а политическое сообщество имеет санкции только в религиозной общине», при этом главную угрозу этому синтезу представляет протестантизм — как искушение человека духом времени и как анархия доктринёрствующего рассудка.

Пожалуй, стоит отметить, что сегодня сам собой возник вопрос о реальной сущности и роли консерватизма — не *in vitro*, не в рамках политических теорий, а *in vivo*, то есть в актуальном контексте наступающих политических и геополитических перемен.

Проблема в том, что институционально, а во многом и идеологически Россия пока ещё существует в режиме директивного либерализма, удар которого направлен не только на науку, образование и медицину, но и на базовые для общества семейные и религиозные ценности. Так, например, лоббисты «православной реформации» навязывают Церкви принципы секулярного республиканизма вплоть до выборности священства.

В этой ситуации наметившийся консервативный поворот российской власти — долгожданная и необходимая социальная терапия. Но она достигнет позитивного результата лишь при условии, что будет проводиться последовательно и быстро. Любое лечение помогает, если применяется вовремя и доводится до конца.

**Александр Щипков**

**А. Ю. Минаков**

ВОРОНЕЖСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ,  
ВОРОНЕЖ, РОССИЯ

# Русский консерватизм в первой четверти XIX века

**Аннотация.** В статье рассматриваются особенности русского консерватизма в период его возникновения в первой четверти XIX века. Специфика русского консерватизма была обусловлена тем, что он первоначально представлял собой реакцию на радикальную вестернизацию, проявлениями и главными символами которой в XVIII – начале XIX в. стали реформы Петра I, крайний (по тем временам) либерализм Александра I, вызвавший противодействие со стороны консервативно настроенного дворянства; в особенности проект конституционных преобразований, связанный с именем М. М. Сперанского; западничество в форме галломании русского дворянства; наполеоновская агрессия против Российской империи, Тильзитский мир 1807 г. и Отечественная война 1812 г., а также попытка создания так называемого общехристианского государства в духе деклараций Священного союза, фактически лишавшая Православную Церковь статуса господствующей (с 1817 по 1824 г.). Эти явления и события небезосновательно воспринимались русскими консерваторами как угроза, ведущая к разрушению всех коренных устоев традиционного общества: самодержавной власти, Православной Церкви и религии, русского языка, национальных традиций, сословных перегородок, патриархального быта и т. д. Беспрецедентность вызова порождала ответную консервативную реакцию, призванную защитить основополагающие традиционные ценности. В результате конфликтов с представителями русского либерального западничества были сформулированы основные аксиомы нарождавшегося русского

консерватизма: недопустимость подражательства революционным и либеральным западноевропейским образцам, необходимость опоры на собственные традиции (языковые, религиозные, политические, культурные, бытовые), патриотизм, включающий культивирование национального чувства и преданность самодержавной монархии. Консерваторы заблокировали конституционный проект М. М. Сперанского, сыграли в качестве идеологов и военно-государственных деятелей огромную роль в событиях 1812–1814 гг., оказали существенное влияние на становление системы университетского образования, а в 1824 г. добились отказа от экуменического эксперимента, фактически лишившего Православную Церковь статуса господствующей. В ходе борьбы «православной оппозиции» против западноевропейского мистицизма и масонства система православных ценностей оказала существенное воздействие на формирование русского консерватизма. Наибольшую роль в становлении и развитии русского консерватизма в первой четверти XIX в. сыграли такие его деятели, как А. С. Шишков, Ф. В. Ростопчин, великая княгиня Екатерина Павловна, А. А. Аракчеев, М. Л. Магницкий, А. С. Стурдза и архимандрит Фотий (Спасский). Центральной фигурой русского консерватизма является Н. М. Карамзин.

**Ключевые слова:** русский консерватизм, галломания, национализм, роль консерваторов в событиях 1812–1814 гг., борьба «православной оппозиции» против мистицизма и масонства.

**Для цитирования:** Минаков А. Ю. Русский консерватизм в первой четверти XIX века. – Ортодоксия. – 2021. – № 3. – С. 14–41. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-3-14-41

**Р**усский консерватизм в первой четверти XIX в. был явлением, во многом родственным западноевропейскому консерватизму, поскольку первые русские консерваторы разделяли основные ценности, характерные и для их западноевропейских единомышленников, которые отстаивали христианскую традицию, неравенство как естественное состояние общества, иерархию, культурную самобытность в противовес революционной программе Просвещения. В то же время идейное влияние западноевропейских мыслителей-консерваторов на их русских единомышленников было сравнительно невелико, возникновение русского консерватизма проходило параллельно с западноевропейским, под воздействием сходных факторов.

Первоначально консерватизм возник в Западной Европе в конце XVIII в. в виде реакции на философию рационализма и индивидуализма Нового времени, теорию Прогресса, эксцессы Великой Французской революции как идейное течение, ставящее своей целью актуализацию позитивных традиций и ценностей прошлого. Важнейшей ценностью для консерватизма являлся культ трансцендентного начала, религии, которая, согласно воззрениям консерваторов, придавала смысл истории и жизни отдельной человеческой личности. Для него были характерны признание приоритета монархического принципа правления, признание естественного неравенства людей и необходимости общественной иерархии. Консерватизму также были присущи культ мощного государства, церкви, армии, семьи, т. е. тех общественных институтов, которые выступали основными проводниками и хранителями традиции. Консерваторы, как правило, выступали поборниками нравственных принципов, патриотизма и защитниками традиционной культуры.

Консерватизм при этом противостоял идеологиям, в основе которых лежали ценности прямо противоположного порядка: атеизм, материалистическая ориентация политики, моральный релятивизм, рационализм, космополитизм, приоритет интересов индивида над интересами государства, равенство, приверженность теоретическим моделям, культ личных прав и свобод, радикальных реформ и революций<sup>1</sup>.

Специфика русского консерватизма была обусловлена тем, что он первоначально представлял собой реакцию на радикальную вестернизацию, проявлениями и главными символами которой в XVIII — начале XIX в. стали реформы Петра I, крайний (по тем временам) либерализм Александра I, вызвавший противодействие со стороны консервативно настроенного дворянства; в особенности проект конституционных преобразований, связанный с именем М. М. Сперанского; галломания (историческая разновидность русского западничества, предполагающая заимствование французских политических, идеологических, культурных и пр. моделей) русского дворянства; наполеоновская агрессия против Российской импе-

<sup>1</sup> О русском консерватизме см.: Гусев В. А. Русский консерватизм: основные направления и этапы развития. Тверь: Тверской государственный университет, 2001; Минаков А. Ю., Репников А. В., Чернавский М. Ю. Консерватизм // Общественная мысль России XVIII — начала XX века: энцикл. М., 2005. С. 217–220; Русский консерватизм середины XVIII — начала XX века: энцикл. /под ред. В. В. Шелохаева. М.: РОССПЭН, 2010; Репников А. В. Консервативные модели российской государственности. М.: РОССПЭН, 2014; Шириянц А. А. «Консерватор»: слово и смыслы в русской социально-политической мысли // Вестник Московского университета. Сер. 12: Политические науки. 2015. № 6. С. 112–124; Минаков А. Ю. История русского консерватизма XIX–XXI вв. Воронеж: Издательский дом ВГУ, 2020.

рии, Тильзитский мир 1807 г., Отечественная война 1812 г., а также попытка создания так называемого общехристианского государства в духе деклараций Священного союза, фактически лишавшая Православную Церковь статуса государственной (с 1817 по 1824 г.). Эти явления и события небезосновательно интерпретировались русскими консерваторами как угроза, ведущая к разрушению всех коренных устоев традиционного общества: самодержавной власти, Православной Церкви и религии, русского языка, национальных традиций, сословных перегородок, патриархального быта и т. д. Процессы модернизации, разрушающие самые основы существования и деятельности базовых общественных институтов и установлений традиционного социума, носили всеобъемлющий характер. Беспрецедентность вызова порождала ответную консервативную реакцию, призванную защитить основополагающие традиционные ценности (Минаков 2011: 59–61).

Одним из условий возникновения русского консерватизма была европеизация части российской элиты, получившей интеллектуальное и нравственное развитие в масонских ложах (членами масонских лож некоторое время были Н. М. Карамзин, А. С. Шишков, Ф. В. Ростопчин, М. Л. Магницкий) и западноевропейских университетах (образование в них в той или иной мере получили Н. М. Карамзин, Ф. В. Ростопчин, А. С. Стурдза), впитавшей и критически переосмыслившей идеи Просвещения, хорошо знакомой с работами ведущих идеологов того времени: Вольтера, Монтескье, Ж.-Ж. Руссо, И. Г. Гердера и др. Следует отметить также непосредственное влияние на возникновение русского консерватизма со стороны французских роялистов-католиков, прежде всего, Ж. де Местра<sup>2</sup>. Без наличия этого тонкого слоя европейски-образованной элиты возникновение русского консерватизма было бы невозможно или же проходило бы в других формах.

Наибольшую роль в первые десятилетия XIX в. в складывающемся консервативном течении играли такие фигуры, как Г. Р. Державин, А. С. Шишков, Ф. В. Ростопчин, Н. М. Карамзин, С. Н. Глинка, великая княгиня Екатерина Павловна, А. А. Аракчеев, М. Л. Магницкий, А. С. Стурдза, Д. П. Рунич, митрополиты Иннокентий (Смирнов) и Серафим (Глаголевский), архимандрит Фотий (Спаский). Основными идейными и политическими центрами раннего русского консерватизма были «Беседа любителей русского слова», созданная Шишковым и Державиным,

<sup>2</sup> О влиянии Ж. де Местра на русских консерваторов см.: (Дегтярёва 2007).

журналы «Вестник Европы» (ред. Н. М. Карамзин) и «Русский вестник» (ред. С. Н. Глинка), тверской салон великой княгини Екатерины Павловны. К ним примыкали Российская академия (в целом являвшаяся опорой шишковистов), двор вдовствующей императрицы Марии Фёдоровны, фактически выполнявший функции своего рода «консервативного министерства культуры». Значительный резонанс также имела светская проповедь в столичных салонах Ж. де Местра. Консервативная идеология и практика были первоначально достоянием отдельных лиц и кружков. Тем не менее консервативное направление в целом оформилось и смогло существенно повлиять на политику самодержавной власти начиная с 20-х гг. XIX в. Будучи достаточно хорошо, а порой и блестяще знакомыми с рационалистической культурой Просвещения, довольно умело используя эти знания, представители русского консерватизма создали развитую, изощрённую в понятийном отношении систему взглядов.

Исторически первыми в конце XVIII — XIX в. возникли течения светского консерватизма<sup>3</sup>, поначалу сравнительно мало связанные с Православной Церковью, ставящие своей целью борьбу с галломанией и отстаивание устоев традиционного общества, таких как самодержавие, крепостное право, сословные привилегии и т. д. Воззрения консерваторов при этом охватывали широкий спектр общественно-значимых вопросов: о национальном образовании, о характере подлинно-самодержавной власти, об отношениях Церкви и государства, вопросах цензуры, «русском праве», самобытной национальной культуре, опирающейся, прежде всего, на определённые языковые традиции, о сословном вопросе, университетской политике, вопросах внешней политики и т. д. Консерваторы старались исключить из преподавания в русских университетах рационалистическую философию и естественное право как дисциплины, подрывающие основы самодержавной власти и православной веры, превратили идею сочетания истин веры с истинами науки в государственную политику, попутно предложив своё решение проблемы воспитания в национальном духе.

На начальном этапе большую роль в вызревании русского консерватизма сыграли языковые споры между шишковистами и карамзинистами (Альтшуллер 2007); (Минаков 2011: 362–375). Карамзинисты ориентировались в своих поисках на разговорный язык элитарных салонов, французские языковые и культурно-поведенческие модели, шишковисты же

<sup>3</sup> О типологии русского консерватизма см.: (Минаков 2004: 267–280).

выступали за общенациональный язык, не только очищенный от иностранных слов и опирающийся на традицию, восходящую к церковнославянскому и древнерусскому литературному языку, но и тесно связанный с языком простонародья: крестьянства, купечества, духовенства, мещанства. При этом позиция Шишкова<sup>4</sup> и шишковистов была отнюдь не столь архаичной и «проигрышной», как её обычно представляют. В своё время Ю. Н. Тынянов заметил, что Н. М. Карамзин, занимаясь созданием «Истории государства Российского», в известной мере выполнял языковую программу Шишкова (Дневник В. К. Кюхельбекера 1929: 4). Стиль шишковских манифестов в модифицированном виде сохранялся вплоть до 1917 г., став одним из основных средств идейно-политического воздействия монархической власти на народ.

В ходе дискуссии между шишковистами и карамзинистами консерваторы «оттачивали» аргументацию против галломании, шире — западничества. Галломания значительной части русского дворянства явилась провокативным фактором для вызревания изначальной модели русского консерватизма (Минаков 2011: 64–68). Франция, её язык и культура воспринимались в консервативно-националистическом дискурсе как воплощение «мирового зла», породившее кровавую революцию и якобинский террор. Консервативно-националистическая риторика произвела совершенно карикатурные и вызывающие отвращение и смех образы французов, знакомые нам по лубкам 1812 г. Франция и французы представляли в сознании русских консерваторов как полная антитеза России и русским. А. С. Шишков изображал Францию как некое «зачумлённое» место, страну, судьбу которой необходимо предоставить самой себе, предварительно изолировав от внешнего мира (Зорин 2011: 250–251). Одна из причин, по которой ряд консерваторов (великая княгиня Екатерина Павловна, Н. М. Карамзин, Ф. В. Ростопчин) принял самое активное участие в устранении либерального реформатора М. М. Сперанского, заключалась, наряду с прочими причинами, в том, что он воспринимался ими как центральная фигура ненавистной русским патриотам «французской партии».

Дискуссия о «старом и новом слоге» привела к достаточно успешной попытке конструирования консервативно-национальной традиции не только в сфере языка. А. С. Шишков сформулировал некоторые основные аксиомы нарождавшегося русского консерватизма: недопустимость подражательства революционным и либеральным западноевропейским

<sup>4</sup> О Шишкове см.: (Минаков 2011а); (Парсамов 2010).

образцам, необходимость опоры на собственные традиции (языковые, религиозные, политические, культурные, бытовые), патриотизм, включающий культивирование национального чувства и преданность самодержавной монархии (Минаков 2002а; Минаков 2002). Следует подчеркнуть, что данный вариант консервативной идеологии в первое десятилетие XIX в. носил оппозиционный характер, противостоял либеральной идеологии, характерной для Александра I и его ближайшего окружения (членов «Негласного комитета», М. М. Сперанского). Чрезвычайно показателен также был и первоначальный общественный статус А. С. Шишкова и его единомышленников — Ф. В. Ростопчина и С. Н. Глинки. В первые годы XIX столетия два первых консерватора пребывали в опале и вынуждены были сосредоточиться лишь на литературной деятельности, третий же, вплоть до начала выпуска журнала «Русский вестник» (с 1808 г.), не играл никакой существенной политической и общественной роли. Ситуация изменилась в 1807 г., когда под влиянием военных поражений в антинаполеоновских коалициях 1805 и 1806–1807 гг. русское дворянское общество захлестнула волна национализма, имевшего отчётливые консервативные «акценты».

Перед Отечественной войной общественный статус бывших оппозиционеров радикальным образом изменился — по инициативе великой княгини Екатерины Павловны, обаятельной, умной и крайне честолюбивой сестры императора Александра I, являвшейся бесспорным лидером консервативной группировки при дворе. Они заняли ряд влиятельнейших государственных постов, получили реальную возможность влиять на ключевые внутри- и внешнеполитические решения императора Александра I (Йена 2006; Минаков 2010). В кадровой политике, по сути дела, произошёл «тектонический» переворот: вопреки своим либеральным установкам, Александр I вынужден был сблизиться с «русской партией»: вторым по статусу человеком в империи стал А. С. Шишков, получивший после опалы М. М. Сперанского должность государственного секретаря и выступивший фактически главным ритором-идеологом и пропагандистом Отечественной войны, поскольку именно он был автором большинства манифестов и указов, обращённых к армии и народу. Генерал-губернатором Москвы, наделённым исключительными, фактически диктаторскими, полномочиями, был назначен Ф. В. Ростопчин. Его афиши, наряду с манифестами А. С. Шишкова, стали первым опытом массового внедрения консервативно-националистиче-

ской мифологии в сознание всех сословий второй столицы и её окрестностей. Военно-политическая роль Ф. В. Ростопчина оказалась чрезвычайно велика: именно он был главным «организатором» пожара Москвы, имевшего стратегическое значение, поскольку сожжение древней столицы объективно предопределило разгром Великой армии Наполеона (Горностаев 2005; Мещерякова 2007). Эффективным и популярным пропагандистом консервативно-националистического толка выступил С. Н. Глинка, получивший 300 тыс. рублей — гигантскую по тем временам сумму — на издание консервативно-патриотического «Русского вестника», проникнутого духом идейной галлофобии (Володина 2005: 142–170; Лупарева 2012). В годы войны на первый план выдвинулась ещё одна ключевая фигура «русской партии» — А. А. Аракчеев, проявивший себя в предвоенные и военные годы как выдающийся военный и политический организатор (Ячменихин 1997; Ячменихин 2004; Ячменихин 2005; Минаков 2013). Он «исполнял должность почти единственного секретаря государя во время Отечественной войны» и был единственным докладчиком у Александра I практически по всем вопросам: военным, дипломатическим, управлению, снабжению армии и т. п., ведя грандиозную работу, без которой невозможны были бы успешные военные действия против Наполеона. Такова же была его роль и в кампании 1813–1814 гг. (Николай Михайлович (Романов) 1912: 285).

В советской исторической литературе бытовал тезис о том, что декабристы были детьми 1812 г. и что сам декабризм явился порождением Отечественной войны. С ничуть не меньшим основанием то же самое можно сказать и о русском консерватизме. Консерваторам предоставлялась беспрецедентная возможность для озвучивания своих идей — и это было сделано в манифестах А. С. Шишкова, статьях С. Н. Глинки в «Русском вестнике» (который, в сущности, занимался пропагандой основных идей А. С. Шишкова и Ф. В. Ростопчина, которые были его покровителями и авторами «Русского вестника»), «афишах» Ф. В. Ростопчина (Минаков 2005; Минаков 2011: 174–210).

Консервативно-националистические настроения и взгляды начала XIX в. объективно оказались необходимым политическим инструментом для победы в Отечественной войне 1812 г. и преодоления галломании части дворянского высшего общества. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл на XVI Всемирном русском народном соборе в октябре 2012 г. отмечал: «В минуту наполеоновского нашествия на первое место

выдвинулась проблема защиты русской культуры, культурной идентичности на фоне глобального натиска франкоцентризма, французского языка и культурных стандартов. Не случайно именно после победы над Наполеоном произошёл бурный расцвет русской культуры, русской философской мысли, наступил “золотой век” А. Пушкина, М. Лермонтова, Н. Гоголя, А. Хомякова, И. Киреевского. Творцам русской культуры была необходима эта победа, чтобы отойти от подражания образцам Парижа и Версаля и обрести веру в силу собственного народа»<sup>5</sup>.

Анализ вклада основных идеологов и практиков русского консерватизма в событиях 1812 г. и сопутствующие ему годы показывает, что именно этот год стал решающим в становлении этого идейно-политического направления. Одно из течений русского консерватизма, изначально имевшее галлофобскую направленность, оказалось максимально востребованным именно в канун Отечественной войны 1812 г., причём нужда в нём была столь велика, что из «маргинального» течения оно превращается в стержневое, вытеснив те идеологические представления, которые были характерны для просвещённого абсолютизма и Александровского либерализма. Колоссальный идеологический сдвиг, который произошёл за считанные годы, может быть объясним только той исключительной ролью, которую сыграли русские консерваторы в 1812 г. в условиях национальной мобилизации. Вызвав к жизни обострённое осознание русской этничности, галломания (и, соответственно, галлофобия) дала мощь и силу русскому консерватизму. Напомним, что в этом же году была скомпрометирована и потеряла политическое влияние знаковая для правительственного либерализма первого десятилетия XIX в. фигура М. М. Сперанского. В отказе верховной власти от конституционного проекта Сперанского (1809 г.) русские консерваторы сыграли определяющую роль (Минаков 2011: 109–173).

В 1810–1820-х гг. в лоне русского консерватизма вызрела концепция самодержавия как проявления национального, самобытного русского духа. Русские консерваторы выступили категорическими противниками ограничения самодержавия. Обосновывая самодержавную форму правления, они сравнительно мало использовали аргументы религиозного характера и большей частью указывали на соответствие самодержавия

<sup>5</sup> Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии XVI Всемирного русского народного собора // Сайт Patriarchia.ru. 2012. 1 октября. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2502163.html> (дата обращения 10.12.2021).

народному характеру и природно-климатическим условиям России. Особенность русского консерватизма заключалась в беспрекословной ориентации на верховную власть, использование её политических и административных рычагов, а не на создание собственной политической организации. Выполнение своих программных требований консерваторы переадресовывали монарху. Н. М. Карамзин, проделав длительную идейную эволюцию, практически полностью отошёл от либерализма и западничества, создав наиболее полный и разработанный консервативный проект первой четверти XIX в.: трактат «О древней и новой России», содержащий вполне зрелую концепцию самодержавия, которая была воспринята в основных чертах последующими поколениями русских консерваторов, начиная с С. С. Уварова. В отличие от А. С. Шишкова и М. Л. Магницкого, Н. М. Карамзин был терпим к масонству (несмотря на политические доносы на него, инициированные московскими розенкрейцерами) и отнюдь не был активным борцом с мистицизмом, идущим с Запада. Вероятно, здесь сказался его былой опыт либерализма, масонства и увлечения культурой Запада<sup>6</sup>.

Русскими консерваторами возвеличивались православная вера и Церковь, они противопоставлялись всем неправославным христианским конфессиям. При этом православие выступало прежде всего как атрибут «русскости», средство национальной самоидентификации, а не как вселенская религия. Православие в воззрениях консерваторов приобрело характер идеологии, противопоставляемой модным в то время масонству, мистицизму и экуменическим утопиям. Проблемы веры приобрели во взглядах представителей этого течения ярко выраженный политизированный характер (Кондаков 1998; Минаков 2011: 342–347), что неизбежно вело к столкновению православных консерваторов с высокопоставленными мистиками и масонами вроде министра духовных дел и народного просвещения А. Н. Голицына (Минаков 2010; Кондаков 2014; Назаренко 2014).

Существенной составляющей русского консерватизма был национализм (Минаков 2009; Минаков 2011: 376–382). А. С. Шишкова можно считать таким идеологом, кто стал одним из первых конструировать консервативно-националистическую традицию. Национализм определённо доминировал в воззрениях Ф. В. Ростопчина. Мало рассуждая

<sup>6</sup> О Карамзине-консерваторе см. наиболее значительные последние публикации: (Ермашов, Шириняц 1999); (Китаев 2005); (Минаков 2013).

о православной вере и Церкви, самодержавии, он явился одним из ярких творцов русской консервативной националистической риторики. В его произведениях слова «русский» и «русское» являлись ключевыми и наиболее часто повторяющимися. В консервативной мысли мифология «русскости» зачастую жёстко противопоставлялась всему не только французскому, но и западному. Название журнала «Руской вестникъ», издаваемого С. Н. Глинкой, было полемически заострено против названия «Вестник Европы» (первоначально его редактором был Н. М. Карамзин, который до публикации «Истории государства Российского» инерционно воспринимался многими русскими консерваторами как космополит, западник, масон, галломан, бонапартист).

Национализм ранних русских консерваторов по своим исходным интенциям был призван противостоять «чужеродным» модернизационным процессам и ставил своей целью законсервировать традиционалистское настоящее. Но, как и национализм, сопровождающий и активизирующий модернизацию, он оперировал понятием мессианского коллективного субъекта, апеллировал к определённым этническим ценностям, конструировал собственную традицию, селективно интерпретируя факты исторического прошлого. Русская история с момента возникновения русского консерватизма стала рассматриваться его идеологами как одна из основных опор консервативно-националистического самосознания. Не случайно Н. М. Карамзин и С. Н. Глинка были создателями обобщающих трудов по русской истории («История государства Российского» и «Русская история»). Примеры из идеализированной версии русского прошлого первоначально призваны были «излечить» галломанию русского дворянского общества. Благочестивые русские цари, патриархи, святые герои-избавители от Смуты XVII в. и Суворов — постоянные фигуры в создаваемом консерваторами пантеоне. Исторический опыт для консерваторов — это опыт «выживания» в периоды жестоких кризисов и апелляция к славным воинским победам. По сути дела, консерваторами начал создаваться своего рода культ светских святых, призванный преобразить русское общество в консервативно-националистическом духе. Интерпретированная таким образом русская история с тех пор стала неотъемлемым компонентом практически любой русской консервативной доктрины.

Из-за националистической составляющей русский консерватизм оказался в целом малопривлекателен для полиэтнического правящего слоя и не-

совместим с имперским универсализмом, насаждаемым абсолютистской властью, — в этом одно из объяснений, почему карьера А. С. Шишкова и Ф. В. Ростопчина резко оборвалась по окончании Отечественной войны 1812 г., когда отпала необходимость в общенациональной мобилизации. Русский консерватизм с националистической окраской использовался в прагматических целях, и власть отказалась от него, как только непосредственная опасность для неё миновала. Кроме того, национализм не мог не противоречить принципу сословности. Выходом из этого положения стала интерпретация консерваторами крепостного права как оптимальной формы существования русских в единой патриархальной семье. При этом в консервативной идеологии сохранялась необходимость естественного неравенства и иерархии, но, с другой стороны, народ не воспринимался как принципиально чуждый дворянской элите, более того, низшие сословия могли расцениваться как носители национальных нравственно-религиозных ценностей, в отличие от подвергнувшегося иностранному разлагающему влиянию дворянства.

Не случайно в рамках консервативно-националистического дискурса был задолго до славянофилов достаточно остро поставлен вопрос о социокультурном расколе, инициированном реформами Петра I (Минаков 2011: 383–388). Восприятие русского народа как единого иерархического целого позволяло националистам-консерваторам обращаться со своими идеями не только к образованному дворянскому обществу — через «Русский вестник», «Чтения в Беседе любителей русского слова», но и к простонародью — посредством манифестов А. С. Шишкова и афиш Ф. В. Ростопчина.

При этом консерваторы, как правило, не были сторонниками отмены крепостного права. Некоторые из них принципиально выступала против отмены крепостного права (А. С. Шишков, Ф. В. Ростопчин), мотивируя это тем, что крепостное право представляет органически сложившуюся в течение длительного времени опору самодержавной государственности и часть уклада народной жизни. Оно является, по сути дела, формой патриархальной семьи, где помещики играют роль добрых и попечительных родителей, а крестьяне, соответственно, послушных и благодарных детей. Помещики не заинтересованы в разорении крестьян, напротив, условие процветания помещиков — благополучие его крестьян.

Более сложные представления по крестьянскому вопросу имелись у консерваторов (Н. М. Карамзин, С. Н. Глинка, А. С. Стурдза), которые

прошли при становлении своих взглядов известную школу либерального мышления. Как правило, они не отрицали того, что крепостное право является социально-экономическим и моральным злом, которое в перспективе должно исчезнуть из русской жизни. Однако в конкретной ситуации александровского царствования они предлагали воздержаться от каких-либо серьёзных изменений, поскольку отмена крепостного права должна была привести к обнищанию как крестьянства, так и дворянства и в конечном счёте к социальной революции. С их точки зрения, была необходима масштабная программа просвещения крестьянства, которая явилась бы необходимым условием подготовки отмены крепостного права. Впрочем, именно эта часть их программы, реализация которой могла бы способствовать смягчению социальных противоречий и уменьшению «издержек» Великой реформы, так и не была осуществлена правительством вплоть до начала масштабных преобразований. В целом же можно констатировать, что воззрения русских консерваторов на крестьянский вопрос зачастую были более умеренными и примитивными, чем у правительственных кругов, взявших курс на подготовку отмены крепостного права путём частных мер (имеется в виду реформа государственной деревни, указ об «обязанных» крестьянах и т. д.). Вообще, в чём и преуспели русские консерваторы, так это не в позитивных программах, а в своих объяснениях, почему крестьян в настоящий момент нельзя освобождать, а также в своих оценках негативных последствий освобождения, если оно всё же произойдёт. Здесь стоит отметить уникальность нереализованного проекта отмены крепостного права, разработанного Аракчеевым по распоряжению Александра I в 1818 г. Его появление было обусловлено лишь феноменальной исполнительностью Аракчеева, которого невозможно было заподозрить в симпатиях к либерализму на всём протяжении его карьеры<sup>7</sup>.

Наиболее яркими и известными представителями церковного консерватизма в тот период являлись святитель Иннокентий (Смирнов), митрополит Серафим (Глаголевский), архимандрит Фотий (Спасский), инок Аникита (князь С. А. Ширинский-Шихматов). Церковный консерватизм не ограничивался рамками клира, его носителями могли быть и миряне (А. С. Шишков, М. Л. Магницкий, А. С. Стурдза, графиня А. А. Орлова-Чесменская)<sup>8</sup>. Для этого течения было характерно напряжённое и дра-

<sup>7</sup> О взглядах консерваторов на крестьянский вопрос см.: (Минаков 2011: 392–416).

<sup>8</sup> См.: (Кондаков 1998); (Минаков 2011: 267–330).

матичное противодействие западным идейно-религиозным влияниям, прежде всего просветительским идеям и масонству, деизму и атеизму. Стоит также отметить достаточно явно выраженное убеждение в особом пути России, связанном с православием, отличающим её от Запада и Востока. В отличие от старообрядчества с его ярко акцентированным антизападничеством и неприятием «петровской революции», церковный консерватизм представлял более «мягкий» вариант в этом отношении. Церковный консерватизм не мог быть тождествен учению Церкви, как оно складывалось в более ранние периоды. Это была реакция на вызов Просветительского проекта и косвенно связанных с ним явлений, таких как фактический отказ от православного характера Российской империи, произошедший после 1812 г. и продолжавшийся до 1824 г.

Для этого течения была характерна лояльность существующей монархической власти, что не исключало её резкую критику, когда, с точки зрения носителей этого направления, «попирались интересы церкви», нарушалась «чистота веры», разрушалась нравственность, возникала угроза ослабления православия в результате распространения неправославных и антиправославных учений, в частности западноевропейского мистицизма и масонства.

Отметим также, что для церковного консерватизма было характерно почти полное отсутствие интереса к экономической и национальной проблематике. Если говорить о попытках представителей этого направления влиять на жизнь светского общества, то они в основном сводились к мерам ограничительного характера в отношении неправославных и антиправославных течений, неприятию радикализма и либерализма. Ими подчёркивалась необходимость широкого распространения православного образования в качестве наиболее эффективного противовеса неправославным и антиправославным влияниям. Кроме того, церковные консерваторы считали недопустимым в тех конкретных условиях перевод Библии на русский литературный язык вместо церковнославянского, поскольку это подрывало, с их точки зрения, сакральный характер Священного Писания. Имел место и напряжённый интерес к проблемам нравственности и необходимости следовать бытовым традициям в той степени, в какой они были связаны с православием. Этническая «русскость» этим течением обычно не акцентировалась. Она скорее носила имперский, универсалистский характер, нежели националистический. Церковный консерватизм особенно ярко проявил себя в первой

половине 1820-х гг. Некоторые его представители сыграли очень значительную роль как в истории русской культуры, так и Церкви. Например, известный поэт-архаист князь С. А. Ширинский-Шихматов, ставший монахом Аникитой, сыграл большую роль в возрождении русского монашества на Афоне (Минаков 2015).

С церковным консерватизмом было достаточно тесно связано течение светского, православно-самодержавного консерватизма. Наиболее видными его представителями являлись А. С. Шишков (с 1803), М. Л. Магницкий (Минаков 2010; Минаков 2021), А. С. Стурдза (Минаков 2016). Проблемы веры приобретали во взглядах представителей этого течения ярко выраженный политизированный характер, православие в их воззрениях приобретало характер идеологии, противопоставляемой модным в то время экуменическим утопиям. Отсюда — постоянная политическая борьба представителей этого направления с высокопоставленными мистиками и масонами вроде министра духовных дел и народного просвещения А. Н. Голицына. Представители этого направления, в отличие от церковных консерваторов, выходили за пределы узко-конфессиональной проблематики. Их воззрения охватывали широкий спектр общественно-значимых вопросов: постановка вопроса о национальном образовании, о характере подлинно-самодержавной власти, об отношениях церкви и государства, вопросы цензуры, «русского права», самобытной национальной культуры, опирающейся прежде всего на определённые языковые традиции, сословном вопросе, университетской политике, вопросах внешней политики и т. д.

М. Л. Магницкий одним из первых напомнил верховной власти забытую к тому времени идею: «самодержавие вне православия есть одно насилие», то есть деспотизм. Речь шла о так называемой симфонии властей, восходящей к новеллам императора Юстиниана. Для православно-самодержавных консерваторов было свойственно категорическое неприятие конституционализма и либерализма, Просвещенческого проекта как такового. Они совершенно сознательно старались исключить из преподавания рационалистическую философию и естественное право как дисциплины, подрывающие основы самодержавной власти и православной веры.

Если мысль об особой православной культуре содержалась в воззрениях церковных консерваторов скорее имплицитно, то представители православно-самодержавного течения превратили идею сочетания истин

веры с истинами науки в государственную политику, попутно решив по-своему проблему воспитания в национальном духе (произошло это, впрочем, уже в царствование Николая I, в результате деятельности министров народного просвещения А. С. Шишкова и С. С. Уварова) (Минаков 2011: 424–442; Шевченко 2003).

Церковные консерваторы и их светские единомышленники<sup>9</sup> совместно противостояли мистико-космополитическому направлению общественной мысли протестантского толка. Оно было связано с именами Александра I (на определённом этапе) и А. Н. Голицына и ассоциировалось с деятельностью Библейского общества, Священного союза, министерства духовных дел и народного просвещения, попыткой реализации социальной утопии «евангельского» или «общехристианского государства»<sup>10</sup>. Будучи официальной идеологией, оно имело поначалу либеральную окраску. Для неё тогда было характерно провозглашение равенства людей перед Богом, идея веротерпимости, уравнивания конфессий, отказ от государственного статуса православной религии, филантропия и пр. Однако со временем это направление, под влиянием политических обстоятельств (событий 1819–1821 гг., когда по Западу прокатилась революционная волна), «мутировало» в антилиберальное и антиреволюционное течение. Христианская, стабилизирующе-консервативная составляющая этой идеологии вышла на первый план, что привело к резкому ужесточению цензуры, жёстким попыткам внедрить принципы конфессионального образования в светских учебных заведениях, гонениям на либерально настроенную профессуру, ограничению университетской автономии и т. д. Впрочем, нетерпимое отношение к «православной оппозиции» и иезуитам-традиционалистам было продемонстрировано представителями этого направления и до начала «революционной волны».

Но и либеральный и консервативный варианты данного направления объективно имели антиправославную направленность, что вызвало сильнейшее сопротивление со стороны «православной оппозиции». Самодержавная власть в рамках этого направления рассматривалась не как порождение национальной истории, а как политическое оружие для воплощения в жизнь утопии надконфессиональной власти, призванной защитить Европу от распространения подрывных учений

<sup>9</sup> Их союз получил в литературе название «православная оппозиция», термин ввёл в обращение историк Ю. Е. Кондаков (Кондаков 1998).

<sup>10</sup> Термин историка Е. А. Вишленковой (Вишленкова 2002).

и революционных потрясений. Разумеется, этот вариант консервативной идеологии не мог иметь в принципе русской национальной окраски. Это был государственный космополитизм, на определённом этапе обретший достаточно ярко выраженный консервативный акцент. Именно вышеотмеченная «нетрадиционность» этого направления предопределила его быстрый политический крах и переход уже в следующее царствование, к иной идеологии. Главную роль в устранении А. Н. Голицына сыграли представители «православной оппозиции», в особенности А. А. Аракчеев, митрополит Серафим (Глаголевский) и архимандрит Фотий (Спаский), добившиеся в мае 1824 г. его отставки<sup>11</sup>.

Именно система православных ценностей оказала существенное воздействие на формирование русского консерватизма, блокировав процесс рецепции иноконфессиональных консервативных западных доктрин. С 1824 г. монархическая власть более не ставила под сомнение статус православия как господствующей религии, а русский консерватизм отныне базировался исключительно на православии. Масонство оказалось под запретом вплоть до начала XX в. Определяющую роль в принятии этих решений сыграли представители церковного консерватизма.

Мы затронули основные течения в русском консерватизме первой четверти XIX в. Их взаимодействие и борьба определили идейную атмосферу того времени, дальнейшую эволюцию русского консерватизма. Разумеется, выделение этих течений условно, консервативная идеология и практика являлись достоянием отдельных лиц и кружков, были по преимуществу дисперсны, неотчётливы и аморфны, иногда трудноотличимы от других направлений общественной мысли, что было естественно на этапе становления нового идейного направления в условиях авторитарного государства.

В заключение скажем, что русские консерваторы «первой волны» были талантливыми во многих отношениях людьми, как правило, великолепно образованными и ничуть не уступающими по силе интеллекта своим либеральным и радикальным оппонентам. Русский консерватизм создавался литературно одарёнными людьми. Помимо очевидных классиков «первого ряда» — Державина, Карамзина, Крылова — подавляющее большинство создателей русского консерватизма также оставило довольно значительный след в русской литературе и культуре. В мень-

<sup>11</sup> См.: (Кондаков 2000); (Кондаков 2014); (Минаков 2010); (Минаков 2011: 267–330); (Назаренко 2014).

шей степени это можно сказать и о Ширинском-Шихматове, Шишкове, Ростопчине, Глинке. Эта православно-консервативная составляющая «золотого века» русской культуры только в наши дни открывается исследователями (например, в трудах М. Г. Альтшуллера). В значительной мере именно они формировали творческую почву «золотого века» и оказали прямое или косвенное влияние на зрелого Пушкина, Жуковского, Гоголя, Уварова, славянофилов. Невозможно представить себе развитие русской исторической науки без имён Н. М. Карамзина и С. Н. Глинки, создавших именно консервативную, православно-монархическую версию русской истории.

Политика графа С. С. Уварова в области просвещения и цензуры (фактически он явился создателем российской системы университетского и школьного образования) во многом была повторением и развитием тех идей и практик, которые развивали А. С. Стурдза, А. С. Шишков и М. Л. Магницкий.

Анализ взглядов ранних русских консерваторов показывает, что, несмотря на определённую нечёткость их представлений, существенные противоречия между отдельными их группировками, они тем не менее смогли выработать идеологическую систему, которая оказала существенное воздействие на все последующие поколения русских консерваторов. Эта система содержала все основные элементы более зрелых консервативных доктрин, отличаясь от них, пожалуй, более последовательным и органичным антилиберализмом и антидемократизмом. В воззрениях ранних русских консерваторов, к примеру, не содержится даже намёка на привнесённые славянофилами в позднейший русский консерватизм идей народной монархии со всесловным законосовещательным Земским собором, учения о «бюрократическом средостении», отделяющем царя от верноподданного народа, пристального интереса к крестьянской общине как носительнице патриархальных ценностей и т. п.

### *Сведения об авторе:*

**Минаков Аркадий Юрьевич** — доктор исторических наук, профессор Воронежского государственного университета, 394000, Воронеж, Университетская пл., 1; email: minak.arkady2010@yandex.ru

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Альтшуллер М. Беседа любителей русского слова. У истоков русского славянофильства. — М. : Новое литературное обозрение, 2007. — 448 с.

Вишленкова Е. А. Заботясь о душах подданных: религиозная политика в России первой четверти XIX века. — Саратов : Изд-во Саратовского гос. ун-та, 2002. — 439 с.

Володина Т. А. Сергей Николаевич Глинка // Против течения: исторические портреты русских консерваторов первой трети XIX столетия. — Воронеж : Воронежский гос. ун-т, 2005. — Гл. 4. — С. 142–170.

Горностаев М. В. Фёдор Васильевич Ростопчин // Против течения: исторические портреты русских консерваторов первой трети XIX столетия. — Воронеж : Воронежский гос. ун-т, 2005. — Гл. 3. — С. 113–141.

Гусев В. А. Русский консерватизм: основные направления и этапы развития. — Тверь : Тверской гос. ун-т, 2001. — 235 с.

Дегтярёва М. И. Жозеф де Местр и его русские собеседники. Опыт философской биографии и интеллектуальные связи в России. — Пермь : Астер, 2007. — 404 с.

Дневник В. К. Кюхельбекера. Материалы к истории русской литературной и общественной жизни 10–40 годов XIX века. — Л. : Прибой, 1929. — 375 с.

Ермашов Д. В., Ширинянц А. А. У истоков российского консерватизма: Н. М. Карамзин. — М. : Изд-во Московского гос. ун-та, 1999. — 239 с.

Зорин А. Кормя двуглавого орла... Литература и государственная идеология в России в последней трети XVIII — первой трети XIX века. — М. : Новое литературное обозрение, 2001. — 416 с.

Йена Д. Екатерина Павловна. Великая княжна, королева Вюртемберга. — М. : АСТ: Астрель, 2006. — 415 с.

Китаев В. А. Н. М. Карамзин // Против течения: исторические портреты русских консерваторов первой трети XIX столетия / отв. ред. А. Ю. Минаков. — Воронеж : Воронежский гос. ун-т, 2005. — С. 171–195.

Кондаков Ю. Е. Архимандрит Фотий (1792–1838) и его время. — СПб. : Рос. нац. б-ка, 2000. — 312 с.

Кондаков Ю. Е. Духовно-религиозная политика Александра I и русская православная оппозиция (1801–1825). — СПб. : Нестор, 1998. — 223 с.

Кондаков Ю. Е. Князь А. Н. Голицын: придворный, чиновник, христианин: монография. — СПб. : ЭлекСис, 2014. — 284 с.

Лупарева Н. Н. «Отечестволюбец»: общественно-политическая деятельность и взгляды Сергея Николаевича Глинки. — Воронеж : Новый взгляд, 2012. — 215 с.

Мещерякова А. О. Ф. В. Ростопчин: у основания консерватизма и национализма в России / науч. ред. А. Ю. Минаков. — Воронеж : Китеж, 2007. — 262 с.

Минаков А. Ю. «Рассуждение о старом и новом слоге русского языка» А. С. Шишкова — первый манифест русского консервативного национализма // Проблемы этнической истории Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в новое и новейшее время: сб. науч. трудов. Вып. 1. — Воронеж : Воронежский гос. ун-т, 2002. — С. 239–253.

Минаков А. Ю. «Тверская полубогиня»: великая княгиня Екатерина Павловна — лидер консервативной национально-аристократической «партии» // Россия XXI. — 2010. — № 4. — С. 102–123.

Минаков А. Ю. А. А. Аракчеев — лидер консервативной «русской партии» в 1820-е гг. // Вестник Сургутского государственного педагогического университета. — 2013. — № 4 (25). — С. 5–17.

Минаков А. Ю. А. С. Стурдза: интеллектуальная биография православного мыслителя // Христианское чтение. — 2016. — № 1. — С. 176–194.

Минаков А. Ю. Возникновение русского консервативного национализма в первой четверти XIX в. в России // Вестник Российского государственного университета им. Иммануила Канта. Вып. 12: Сер. Гуманитарные науки. — 2009. — № 12. — С. 12–17.

Минаков А. Ю. История русского консерватизма XIX–XXI вв. — Воронеж : Изд. дом ВГУ, 2020. — 151 с.

Минаков А. Ю. Князь Александр Николаевич Голицын — представитель мистико-космополитического консерватизма в царствование Александра I // Вестник Воронежского государственного университета. Сер. Лингвистика и межкультурная коммуникация. — 2010. — № 1. — С. 186–189.

Минаков А. Ю. Князь-инок Аникита (Сергей Александрович Ширинский-Шихматов): путь из поэтов в святые // Христианское чтение. — 2015. — № 4. — С. 105–120.

Минаков А. Ю. М. Л. Магницкий. Из истории становления русского консерватизма первой четверти XIX века. — Воронеж : Изд. дом ВГУ, 2021. — 234 с.

Минаков А. Ю. Михаил Леонтьевич Магницкий // Вопросы истории. — 2010. — № 11. — С. 36–49.

Минаков А. Ю. Опыт типологии течений в раннем русском консерватизме первой четверти XIX века // Российская империя: стратегии стабилизации и опыты обновления. — Воронеж : Изд-во Воронежского гос. ун-та, 2004. — С. 267–280.

Минаков А. Ю. Предисловие // Карамзин Н. М. О любви к Отечеству и народной гордости. — М. : Ин-т русской цивилизации, 2013. — С. 5–58.

Минаков А. Ю. Предисловие // Шишков А. С. Огонь любви к Отечеству. — М. : Ин-т русской цивилизации, 2011. — С. 5–22.

Минаков А. Ю. Роль событий 1812 г. в становлении русского консерватизма // Консерватизм в России и Западной Европе. Воронеж : Изд-во Воронежского гос. ун-та, 2005. — С. 7–17.

Минаков А. Ю. Русский консерватизм в первой четверти XIX в. — Воронеж : Изд-во Воронежского гос. ун-та, 2011. — 560 с.

Минаков А. Ю. Франкобесие // Родина. — 2002. — № 8. — С. 18–19.

Минаков А. Ю., Репников А. В., Чернавский М. Ю. Консерватизм // Общественная мысль России XVIII — начала XX века : энцикл. — М. : РОССПЭН, 2005. — С. 217–220.

Назаренко Е. Ю. Князь А. Н. Голицын в общественно-политической и религиозной истории России первой половины XIX века : монография. — Воронеж : Изд. дом ВГУ, 2014. — 188 с.

Николай Михайлович (Романов). Император Александр I. СПб. : Экспедиция заготовления государственных бумаг, 1912. — Т. 1. — 636 с.

Парсамов В. С. Александр Семёнович Шишков // Шишков А. С. Избранные труды. — М. : РОССПЭН, 2010. — С. 5–68.

Репников А. В. Консервативные модели российской государственности. — М. : РОССПЭН, 2014. — 527 с.

Русский консерватизм середины XVIII — начала XX века : энцикл. / под ред. В. В. Шелохаева. — М. : РОССПЭН, 2010. — 639 с.

Шевченко М. М. Конец одного Величия. Власть, образование и печатное слово в Императорской России на пороге Освободительных реформ. — М. : Три квадрата, 2003. — 256 с.

Ширинянц А. А. «Консерватор»: слово и смыслы в русской социально-политической мысли // Вестник Московского университета. Сер. 12: Политические науки. — 2015. — № 6. — С. 112–124.

Яченихин К. М. «Аракчеевщина»: историографические мифы // Консерватизм в России и мире. Ч. 1. — Воронеж : Воронежский гос. ун-т, 2004. — С. 117–128.

Яченихин К. М. А. А. Аракчеев // Против течения: исторические портреты русских консерваторов первой трети XIX столетия /

отв. ред. А. Ю. Минаков. — Воронеж : Воронежский гос. ун-т, 2005. — С. 196–217.

Ячменихин К. М. Алексей Андреевич Аракчеев // Российские консерваторы. — М. : Информ.-изд. агентство «Русский мир», 1997. — С. 17–62.

# Russian Conservatism in the First Quarter of the 19th Century

**A. Yu. Minakov**

VORONEZH STATE UNIVERSITY, VORONEZH, RUSSIA

**Abstract.** The article examines the features of the Russian conservatism in the period of its emergence in the first quarter of the 19th century. The specific character of the Russian conservatism lay in the fact that it had been conceived as a reaction to the radical west-ernization. The manifestations and main symbols of this process in the 17th — early 19th centuries included the reforms of Peter The Great and the extreme (for the time) liberalism of Alexander I, which had provoked the opposition on the part of the conservative-minded nobility. The project of constitutional reforms associated with in the name of M. M. Speransky was of particular importance. The list also included Gallomania, the form of Westernism among the Russian nobility; Napoleonic aggression against the Russian Empire, the Treaty of Tilsit 1807 and the Patriotic War of 1812, as well as an attempt to create a so-called “all-Christian state” in the spirit of the declarations of the Holy Alliance, which from 1817 to 1824 had actually served to deprive the Orthodox Church of the dominant status. Not without reason, Russian conservatives perceived these phenomena and events as a threat that might lead to the destruction of all the fundamental foundations of the traditional society: autocratic power, the Orthodox Church and religion, the Russian language, national traditions, class society boundaries, patriarchal life, etc. The unprecedented nature of the challenge generated a conservative response designed to protect the fundamental traditional values. The main axioms of the emerging Russian conservatism were formulated as a result of conflicts with representatives of the Russian liberal Westernism. These deemed the imitation of revolutionary and

liberal Western European models inadmissible, and proclaimed the need to rely on one's own traditions (linguistic, religious, political, cultural, domestic) and such values as patriotism, including the cultivation of national feelings and devotion to the autocratic monarchy. Having blocked the constitutional project by M. M. Speransky, conservatives played a huge role as ideologists and military statesmen in the events of 1812–1814, had a significant impact on the formation of the university education system, and actually achieved the rejection of the ecumenical experiment in 1824, which would de facto deprive the Orthodox Church of its dominant status. During the struggle of the “Orthodox opposition” against Western European mysticism and Freemasonry, the system of Orthodox values had a significant impact on the formation of the Russian conservatism. The greatest role in the formation and development of the Russian conservatism in the first quarter of the 19th century was played by such figures as A. S. Shishkov, F. V. Rostopchin, Grand Duchess Ekaterina Pavlovna, A. A. Arakcheev, M. L. Magnitsky, A. S. Sturdza and Archimandrite Photius (Spassky). The central figure of the Russian conservatism was N. M. Karamzin.

**Keywords:** Russian Conservatism, Gallomania, Nationalism, the Role of Conservatives in the Events of 1812–1814, the Struggle of the “Orthodox Opposition” against Mysticism and Freemasonry.

**For citation:** Minakov, A. Yu. (2021). Russian Conservatism in the First Quarter of the 19th Century. *Orthodoxia*, (3), 14–41. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-3-14-41

### ***About the author:***

**Arkady Yurievich Minakov** — Doctor of Historical Sciences, Professor of Voronezh State University, 1, Universitetskaya sq., Voronezh, 394000; email: minak.arkady2010@yandex.ru

### **REFERENCES:**

Altshuller, M. (2007). *Beseda liubitelei russkogo slova. U istokov russko slavianofil'stva* [Conversation of Lovers of the Russian Word. At the Origins of Russian Slavophilism]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. [In Russian].

Degtyareva, M. I. (2007). Zhofez de Mestr i ego russkie sobesedniki. Opyt filosofskoi biografii i intellektual'nye svyazi v Rossii [Joseph de Maistre and His Russian Interlocutors. The Experience of Philosophical Biography and Intellectual Connections in Russia]. Perm: Aster. [In Russian].

*Dnevnik V. K. Kiukhel'bekera. Materialy k istorii russkoi literaturnoi i obshchestvennoi zhizni 10–40 godov XIX veka* [Diary of V. K. Kuchelbecker. Materials for the History of Russian Literary and Social Life of the 10–40 Years of the XIX Century]. (1929). Leningrad: Priboi. [In Russian].

Ermashov, D. V., Shirinyants, A. A. (1999). *U istokov rossiiskogo konservatizma: N. M. Karamzin* [At the Origins of Russian Conservatism: N. M. Karamzin]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. [In Russian].

Gornostaev, M. V. (2005). Fedor Vasil'evich Rostopchin [Fedor Vasilyevich Rostopchin]. In *Protiv techeniia: istoricheskie portrety russkikh konservatorov pervoi treti XIX stoletii* (chapter 3, pp. 113–141). Voronezh: Voronezhskiy gosudarstvennyi universitet. [In Russian].

Gusev, V. A. (2001). *Russkii konservatizm: osnovnye napravleniia i etapy razvitiia* [Russian Conservatism: the Main Directions and Stages of Development]. Tver: Tverskoi gosudarstvennyi universitet. [In Russian].

Jena, D. (2006). *Ekaterina Pavlovna. Velikaia kniazhna, koroleva Viurtemberg* [Grand Duchess, Queen of Württemberg]. Moscow: AST. [In Russian].

Kitaev, V. A. (2005). N. M. Karamzin [N. M. Karamzin]. In *Protiv techeniia: istoricheskie portrety russkikh konservatorov pervoi treti XIX stoletii* (pp. 171–195). Voronezh: Voronezhskii gosudarstvennyi universitet. [In Russian].

Kniaz' Aleksandr Nikolaevich Golitsyn — predstavitel' mistiko-kosmopoliticheskogo konservatizma v tsarstvovanie Aleksandra I [Prince Alexander Nikolaevich Golitsyn — a Representative of Mystical and Cosmopolitan Conservatism in the Reign of Alexander I]. (2010). *Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. Lingvistika i mezhkul'turnaia kommunikatsiia*, (1), 186–189. [In Russian].

Kondakov, Yu. E. (1998). *Dukhovno-religioznaia politika Aleksandra I i russkaia pravoslavnaia oppozitsiia (1801–1825)* [The Spiritual and Religious Policy of Alexander I and the Russian Orthodox Opposition (1801–1825)]. St. Petersburg: Nestor. [In Russian].

Kondakov, Yu. E. (2000). *Arkhimandrit Foty (1792–1838) i ego vremena* [Archimandrite Photius (1792–1838) and His Time]. St. Petersburg: Rossiiskaia natsional'naia biblioteka. [In Russian].

Kondakov, Yu. E. (2014). *Kniaz' A. N. Golitsyn: pridvorny, chinovnik, khristianin: monografiia* [Prince A. N. Golitsyn: Courtier, Official, Christian: Monograph]. St. Petersburg: ElekSis. [In Russian].

Lupareva, N. N. (2012). “*Otechestvoljubets*”: *obshchestvenno-politicheskaia deiatel'nost' i vzgliady Sergeia Nikolaevicha Glinki* [“Fatherland Lover”: Socio-Political Activity and Views of Sergei Nikolaevich Glinka]. Voronezh: Novyi vzgliad. [In Russian].

Meshcheryakova, A. O. (2007). *F. V. Rostopchin: u osnovaniia konservatizma i natsionalizma v Rossii* [F. V. Rostopchin: at the Foundation of Conservatism and Nationalism in Russia]. Voronezh: Kitez. [In Russian].

Minakov, A. Y. (2016). A. S. Sturdza: intellektual'naia biografiia pravoslavnogo myslitelia [A. S. Sturdza: Intellectual Biography of an Orthodox Thinker]. *Khristianskoe chtenie*, (1), 176–194. [In Russian].

Minakov, A. Y. (2020). *Istoriia russkogo konservatizma XIX–XXI vv.* [History of Russian Conservatism of the XIX–XXI Centuries]. Voronezh: Izdatel'skii dom VGU. [In Russian].

Minakov, A. Y. (2021). *M. L. Magnitskii. Iz istorii stanovleniia russkogo konservatizma pervoi chetverti XIX veka.* [M. L. Magnitsky. From the History of the Formation of Russian Conservatism in the First Quarter of the XIX Century]. Voronezh: Izdatel'sky dom VGU. [In Russian].

Minakov, A. Yu. (2010). Mikhail Leontievich Magnitsky [Mikhail Leontievich Magnitsky]. *Voprosy istorii*, (11), 36–49. [In Russian].

Minakov, A. Yu. (2002). Frankobesie [Frankobesie]. *Rodina*, (8), 18–19. [In Russian].

Minakov, A. Yu. (2002<sup>a</sup>). “*Rassuzhdenie o starom i novom sloge rossiiskogo iazyka*” A. S. Shishkova — pervyi manifest russkogo konservativnogo natsionalizma [“Reasoning about the Old and New Syllable of the Russian Language” A. S. Shishkov — the First Manifesto of Russian Conservative Nationalism]. In *Problemy etnicheskoi istorii Tsentral'noi, Vostochnoi i Iugo-Vostochnoi Evropy v novoe i noveishee vremia: Sb. nauchn. trudov. Vyp. 1* (pp. 239–253). Voronezh: Voronezhskiy gosudarstvennyi universitet. [In Russian].

Minakov, A. Yu. (2004). Opyt tipologii techenii v rannem russkom konservatizme pervoi chetverti XIX veka [Experience of Typology of Trends in Early Russian Conservatism of the First Quarter of the XIX Century]. In *Rossiiskaia imperiia: strategii stabilizatsii i opyty obnovleniia* (pp. 267–280). Voronezh: Izdatel'stvo Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta. [In Russian].

Minakov, A. Yu. (2005). Rol' sobyty 1812 g. v stanovlenii russkogo konservatizma [The Role of the Events of 1812 in the Formation of Russian Conservatism]. In *Konservatizm v Rossii i Zapadnoi Evrope* (pp. 7–17). Voronezh: Izdatel'stvo Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta. [In Russian].

Minakov, A. Yu. (2009). Vozniknovenie russkogo konservativnogo natsionalizma v pervoi chetverti XIX v. v Rossii [The Emergence of Russian

Conservative Nationalism in the First Quarter of the XIX Century in Russia]. *Vestnik Rossiiskogo gosudarstvennogo universiteta im. Immanuila Kanta*. Vyp. 12: Ser. Gumanitarnye nauki, (12), 12–17. [In Russian].

Minakov, A. Yu. (2010). “Tverskaia poluboginia”: velikaia kniaginia Ekaterina Pavlovna — lider konservativnoi natsional’no-aristokratscheskoi “partii” [“Tver Demigodess”: Grand Duchess Ekaterina Pavlovna — Leader of the Conservative National-Aristocratic “Party”]. *Rossiia XXI*, (4), 102–123. [In Russian].

Minakov, A. Yu. (2011). Russky konservatizm v pervoi chetverti XIX v. [Russian Conservatism in the First Quarter of the XIX Century]. Voronezh: Izd-vo Voronezh. gos. un-ta. [In Russian].

Minakov, A. Yu. (2011<sup>a</sup>). Predislovie [Preface]. In Shishkov A. S. *Ogon’ liubvi k Otechestvu* (pp. 5–22). Moscow: Institut russkoi tsivilizatsii. [In Russian].

Minakov, A. Yu. (2013). A. A. Arakcheev — lider konservativnoi “russkoi partii” v 1820-e gg. [A. A. Arakcheev — Leader of the Conservative “Russian Party” in the 1820s]. *Vestnik Surgutskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta*, (25), 5–17. [In Russian].

Minakov, A. Yu. (2013). Predislovie [Preface]. In Karamzin N. M. *O liubvi k Otechestvu i narodnoi gordosti* (pp. 5–58). Moscow: Institut russkoi tsivilizatsii. [In Russian].

Minakov, A. Yu. (2015). Kniaz’-inok Anikita (Sergei Aleksandrovich Shirinskii-Shikhmatov): put’ iz poetov v sviatye [Prince-Monk Anikita (Sergey Aleksandrovich Shirinsky-Shikhmatov): the Path from Poets to Saints]. *Khristianskoe chtenie*, (4), 105–120. [In Russian].

Minakov, A. Yu., Repnikov, A. V., Chernavsky, M. Yu. (2005). Konservatizm [Conservatism]. In *Obshchestvennaia mysl’ Rossii XVIII — nachala XX veka: Entsiklopediia* (pp. 217–220). Moscow: ROSSPEN. [In Russian].

Nazarenko, E. Yu. (2014). *Kniaz’ A. N. Golitsyn v obshchestvenno-politicheskoi i religioznoi istorii Rossii pervoi poloviny XIX veka: monografiia* [Prince A. N. Golitsyn in the Socio-Political and Religious History of Russia in the First Half of the XIX Century: Monograph]. Voronezh: Izdatel’sky dom VGU. [In Russian].

Nikolai Mikhailovich (Romanov). (1912). *Imperator Aleksandr I* [Emperor Alexander I] (Vol. 1). St. Petersburg: Ekspeditsiia zagotovleniia gosudarstvennykh bumag. [In Russian].

Parsamov, V. S. (2010). Alexander Semyonovich Shishkov [Alexander Semyonovich Shishkov]. In Shishkov A. S. *Izbrannye Trudy* (pp. 5–68). Moscow: ROSSPEN. [In Russian].

Repnikov, A. V. (2014). *Konservativnye modeli rossiiskoi gosudarstvennosti* [Conservative Models of Russian Statehood]. Moscow: ROSSPEN. [In Russian].

*Russkii konservatizm serediny XVIII — nachala XX veka: entsiklopediia* [Russian Conservatism of the Middle of the XVIII — Early XX Century: Encyclopedia]. (2010). Moscow: ROSSPEN. [In Russian].

Shevchenko, M. M. (2003). *Konets odnogo Velichii. Vlast', obrazovanie i pechatnoe slovo v Imperatorskoi Rossii na poroge Osvoboditel'nykh reform* [The End of One Greatness. Power, Education and the Printed Word in Imperial Russia on the Threshold of Liberation Reforms]. Moscow: Tri kvadrata. [In Russian].

Shirinyants, A. A. (2015). “Konservator”: slovo i smysly v russkoi sotsial'no-politicheskoi mysli [“Conservative”: Word and Meanings in Russian Socio-Political Thought]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 12: Politicheskie nauki*, (6), pp. 112–124. [In Russian].

Vishlenkova, E. A. (2002). *Zabotias' o dushakh poddannyykh: religioznaia politika v Rossii pervoi chetverti XIX veka* [Taking Care of the Souls of Subjects: Religious Policy in Russia in the First Quarter of the XIX Century]. Saratov: Izd-vo Sarat. un-ta. [In Russian].

Volodina, T. A. (2005). Sergei Nikolaevich Glinka [Sergey Nikolaevich Glinka]. In *Protiv techeniia: istoricheskie portrety russkikh konservatorov pervoi treti XIX stoletii* (chapter 4, pp. 142–170). Voronezh: Voronezhskiy gosudarstvennyi universitet. [In Russian].

Yachmenikhin, K. M. (1997). Alexey Andreevich Arakcheev [Alexey Andreevich Arakcheev]. In *Rossiiskie konservatory* (pp. 17–62). Moscow: Informatsionno-izdatel'skoe agentstvo “Russkii mir”. [In Russian].

Yachmenikhin, K. M. (2004). “Arakcheevshchina”: istoriograficheskie mify [“Arakcheevshchina”: Historiographical Myths]. In *Konservatizm v Rossii i mire. Ch. 1.* (pp. 117–128). Voronezh: Voronezhskii gosudarstvennyi universitet, 2004. [In Russian].

Yachmenikhin, K. M. (2005). A. A. Arakcheev [A. A. Arakcheev]. In *Protiv techeniia: istoricheskie portrety russkikh konservatorov pervoi treti XIX stoletii* (pp. 196–217). Voronezh: Voronezhskii gosudarstvennyi universitet. [In Russian].

Zorin, A. (2001). *Kormia dvuglavogo orla... Literatura i gosudarstvennaia ideologiia v Rossii v poslednei treti XVIII — pervoi treti XIX veka* [Feeding the Double — Headed Eagle... Literature and State Ideology in Russia in the Last Third of the XVIII-First Third of the XIX Century]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. [In Russian].

**М. М. Шевченко**

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ М. В. ЛОМОНОСОВА,  
МОСКВА, РОССИЯ

# Политический портрет С. С. Уварова (1786–1855): «Без Русской Церкви нет Российской Империи»

**Аннотация.** Статья представляет собой очерк политического портрета С. С. Уварова, одного из выдающихся государственных деятелей александровской и николаевской эпох. Так сложилось, что историческая литература до Новейшего времени не столько изучала его деятельность, сколько боролась с его тенью. Лишь по мере постепенной реконструкции и осмысления консервативной составляющей исторического процесса в отечественной науке и литературе стало увереннее говориться об Уварове как о политике, заложившем основы целостной и полноценной системы отечественного образования. На её основе выросли социокультурные изменения в обществе, послужившие исходной и необходимой базой всех реальных достижений второй половины XIX — начала XX в. в области государственного строительства, развития гражданского общества, науки, литературы, искусства. По своему мировоззрению Уваров был близок консервативному европейскому романтизму, придававшему исключительно важное культурообразующее значение национальной религии. Изучением же России, её прошлого и настоящего, Уваров занимался лично. Он принципиально усилил и расширил этот компонент в отечественном образовании, которое в духе политики императора Николая I превратилось при его непосредственном участии и руководстве в полноценную систему. Переосмыслив

свой служебный и политический опыт в правление императора Александра I, Уваров предложил его преемнику использовать отечественное просвещение в его консервативной модели как стратегическую подготовку упразднения в России крепостного права. Новое поколение должно было стать «прежде Русским по духу, нежели Европейцем по образованию», лучше знать «Русское и по-Русски», чем его вестернизированные предшественники, и обладать нравственной потребностью предоставить своим крепостным свободу подобно тому, как последние должны быть подготовлены ответственно её принять. Впервые вводится в научный оборот одно из поздних малоизвестных или неизвестных рукописных сочинений Уварова, посвящённое отношениям государства с Церковью в России, важное для понимания его исторического значения как политического мыслителя и государственного деятеля.

**Ключевые слова:** Россия, С. С. Уваров, консерватизм, либерализм, национализм, Александр I, Николай I, политика, Церковь, православие, католичество, протестантизм, просвещение, наука, цензура, триада «Православие, Самодержавие, Народность».

**Для цитирования:** Шевченко М. М. Политический портрет С. С. Уварова (1786–1855): «Без Русской Церкви нет Российской Империи» // Ортодоксия. — 2021. — № 3. — С. 42–72. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-3-42-72

Э то был один из выдающихся русских государственных деятелей, отождествившийся с общественно-политической и культурной традицией, противостоявшей массовым настроениям интеллигенции и павшей в первой четверти XX в. в борьбе с революцией, сокрушившей историческое Российское государство. Видя Уварова не на «правильной стороне» истории, историография, будучи зависимой от дореволюционного «освободительного движения», а затем от тоталитарно организованной советской пропагандистской машины, полтора года лет формировала и поддерживала его отрицательный образ. Лишь по мере продвижения дела восстановления консервативной составляющей исторического процесса в отечественной науке и литературе стало увереннее говорить об Уварове как о политике, заложившем основы целостной и полноценной системы отечественного образования. На её фундаменте выросли те социокультурные изменения в обществе, которые послужили необходимой предпосылкой всех реальных достижений, пореформенного

как минимум времени в области государственного строительства, развития гражданского общества, науки, литературы, искусства.

Потомок старинного дворянского рода, Сергей Семёнович Уваров был сыном блестящего конногвардейца — флигель-адъютанта, крестником императрицы Екатерины II, племянником участника заговора 11 марта 1801 г. генерала Ф. П. Уварова. Судьба предназначила его быть рождённым при дворе потомственным слугою двух монархов, найдя себя в сфере, максимально близкой к развитию русской науки и просвещения.

Получив домашнее образование под руководством французского аббата-эмигранта, он впоследствии самостоятельно изучил классические языки и словесность под руководством академика Ф. Б. Грефе и стал европейски известным учёным-филологом.

В 1801–1810 гг. он служил по ведомству иностранных дел, с 1806-го находясь на дипломатических должностях в Европе. В 1810–1821 гг. являлся попечителем С.-Петербургского учебного округа. С 1818 г. и до конца жизни был президентом Императорской Санкт-Петербургской академии наук, в 1833–1849 гг. — министром народного просвещения. В продолжение жизни он сделался почётным членом едва ли не сотни отечественных и зарубежных научных обществ и академий.

Становление Уварова как личности в юные годы протекало под влиянием учёно-литературного мира Франции и Германии, общения с А. Шлегелем, Г. Штейном, И.-В. Гёте, А. Гумбольдтом, Ш.-Ж. де Линем, Ж. де Сталь, К.-А. Поццо ди Борго и другими знаменитостями того времени. Он рано и быстро приобрёл широту интеллектуальных интересов в сочетании с тонким эстетическим вкусом, тягу к античным древностям, любовь к исследованию и стремление к постоянному самообразованию. Вместе с этим он быстро проникся распространявшимся тогда в Европе романтическим умонастроением, усвоив себе взгляд, что современное направление развития европейских народов разрушает всё наиболее совершенное и благородное в области их духовной культуры. Широкую известность и авторитет в научных кругах Европы ему принёс «Проект азиатской Академии» (1810 г.) и особенно «Опыт об элевсинских таинствах», за который его удостоил в 1816 г. своим почётным членством Институт Франции, где иностранцев с таким званием было тогда не более восьми человек.

Его управление столичным учебным округом сопровождалось публичными, в том числе печатными, выступлениями, где он, будучи вторым по значению лицом в ведомстве народного просвещения, пространно

излагал общемировоззренческие мотивы своей административной деятельности. Важнейшим орудием просвещения народа он считал историю. Её он в духе современной западной религиозной философии понимал как процесс борьбы человечества за постепенное воплощение в общественных отношениях идей христианства. Правильно преподающий историю должен проливать «на сей огромный хаос благодетельный луч Религии и Философии. С сими двумя светилами может человеческий ум найти везде успокоение и достигнуть до той степени убеждения, на которой человек почитает сию жизнь переходом к другому, совершеннейшему бытию» (Уваров 1813: 2, 23–24, 25).

От немецких романтиков он воспринял органическое понимание жизни народов и государств: «Государства имеют свои эпохи возрождения, своё младенчество, свой совершенный возраст и, наконец, свою дряхлость» (Уваров 1813: 53). Поскольку элементы государства или общества связаны между собой не механически, а органически, целенаправленное преобразование каждого такого организма должно происходить в строгом соответствии с познанными законами его исторического роста. Тиранический произвол, идущий или сверху, или снизу, приведёт к культурной катастрофе. Всякий действительно процветающий народ или государство на всех этапах своего развития сохраняет своё неповторимое культурное лицо — «народный дух», — своё неповреждённое органическое единство. Тенденции новой европейской истории представляют для него угрозу: «Быстрый ход наук и художеств, сильное распространение роскоши и общежития, направление к торговле сблизил между собой все Государства Европы. Сей порядок вещей, искоренив мало-помалу почти в каждом Государстве народный дух, готовил медленную пагубу Европе» (Уваров 1813: 22).

Грянула Французская революция, принёсшая «столько бесполезных преступлений и бедствий». Волей провидения монархия в конце концов была восстановлена, что свидетельствует о незыблемости «права царей», народы же, отстоявшие свои освящённые преданиями истории престолы, должны быть справедливо вознаграждены в своих лучших стремлениях. Поэтому государи и их подданные должны теперь принести «взаимную жертву самовластия и безначалия», — Уваров участвовал таким образом в формировании общеевропейской идеологии легитимизма (Уваров 1814: 47–48). В отличие от Европы, в России, по его мнению, «народный дух» оставался ещё достаточно прочен. Его следовало сохранять,

как и «тот изящный характер, на который ныне Европа смотрит как измождённый старец на бодрость и силу цветущего юноши» (Уваров 1813: 24). По мере того как под сенью скипетров христианских государей народы нарастят общественную добродетель и достигнут «истинного просвещения», которое есть не что иное, как «точное познание... обязанностей человека и гражданина», должна наступить конечная цель развития человеческого разума — политическая свобода.

Неясным из выступлений Уварова оставалось то, как же именно он намерен был в России сочетать достижение последней с сохранением в целости «народного духа». Важно отметить, что, восхваляя политическую свободу как «последний и прекраснейший дар Бога» и определяя Россию как «младшего сына в многочисленном европейском семействе», Уваров следовал за императором Александром I, строго в диапазоне либерализма последнего. Речь столичного попечителя 22 марта 1818 г., содержащая подобные суждения, была откликом на речь монарха 15 марта при открытии сейма в Варшаве, где Александр сказал о возможной перспективе конституции в России.

Закономерным в интеллектуальной биографии Сергея Семёновича выглядит, конечно, и, быть может, не очень заметный, но тем не менее важный опыт частной полемики со столь выдающимся представителем современного европейского консерватизма, как политический и религиозный философ граф Ж. де Местр. Эта полемика, по-видимому, способствовала его собственному идейному созреванию. Молодой попечитель о русском просвещении полагал, что ради морально-политического оздоровления Европы после опыта революции и наполеоновских войн должно последовать объединение усилий христианских вероисповеданий, ради которого он тогда допускал «надконфессиональный» эклектизм или синкретизм. Ради этой цели он полагал, что Римско-Католическая Церковь должна быть реформирована. Старый дипломат, твёрдый роялист и католик, проявив предельную сдержанность в частной переписке, ответил на подобные предположения сочинением «Писем к русскому дворянину об испанской инквизиции», где «он впервые защищал церковь с ультрамонтанских позиций» (Дегтярёва 2009: 204). «...католик, равнодушный к масонской мистике, и православный, одно время увлекавшийся экзегетикой, привлечённые друг к другу надеждой на христианское объединение Европы, разошлись в противоположных направлениях, первый — в сторону папской власти, вто-

рой — Православия и самодержавия, — заключает современный исследователь. — Товарищи по консервативному лагерю в момент переписки обнаружили больше несходства, чем взаимопонимания, а оппоненты, разведённые по разным углам политического “ринга” конфессиональными и государственными интересами, продемонстрировали удивительное единодушие в отношении священных основ государственной власти» (Дегтярёва 2009: 210).

Будучи в числе основного круга участников знаменитого литературного общества «Арзамас», Уваров вместе с Д. Н. Блудовым, Д. В. Дашковым, В. А. Жуковским, с которыми его объединяло, помимо прочего, самое глубокое уважение к Н. М. Карамзину, постарался отклонить желания Н. И. Тургенева, М. Ф. Орлова, П. А. Вяземского придать обществу отчётливо политический характер. В понимании Уварова добиться политической гармонии помимо или вопреки исторической монархии было невозможно. Поскольку наличествовавший уровень просвещения был невысок, он полностью исходил из необходимости опираться на исторически сложившийся политический и социальный строй.

Ступени образовательной системы, над устройством которой он трудился, должны были соответствовать российской сословной иерархии. Он преобразовал Главный педагогический институт в Санкт-Петербургский университет, учредил в нём преподавание восточных языков и литератур, реформировал учебные планы гимназий и уездных училищ — что было распространено на все учебные округа империи, — принял организацию при университете особого института по подготовке учителей для учебных заведений низшей ступени. Основанием в 1818 г. Азиатского музея при Академии наук, который пополнил специально приобретённой коллекцией из семисот восточных рукописей французского дипломата и ориенталиста Ж.-Б.-Л. Руссо, Уваров заложил основы отечественного востоковедения.

Преобразовательные опыты были прерваны острым конфликтом с новым руководством ведомства народного просвещения, которое в 1817 г. в духе теократических мечтаний Александра I было оформлено как Министерство духовных дел и народного просвещения. Уваров воспротивился обскурантским тенденциям, переросшим в гонения против университетов, которыми увлеклись приближённые министра А. Н. Голицына теперешние неопиты-христиане М. Л. Магницкий и Д. П. Рунич. Когда по обвинению в преподавании «богохульственных

и пагубных доктрин» профессора Петербургского университета предстали перед судом, Уваров в резкой форме потребовал суда над ним самим, если виновность подсудимых будет доказана. В июле 1821 г. в знак протеста он подал в отставку с поста попечителя столичного учебного округа. Император сохранил его на службе в прежнем объёме, переведя в Министерство финансов на должность директора Департамента мануфактур и внутренней торговли. В борьбе с «мистической партией» Уварову оказывал поддержку будущий император Николай Павлович.

Небольшая доля характерных для «дней Александровых прекрасного начала» (А. С. Пушкин) оптимистических ожиданий относительно преобразований в либерально-эгалитарном духе, бывшая прежде у Сергея Семёновича, была окончательно скомпрометирована в его глазах в 1820-х — начале 1830-х гг. «Священные права царей» вновь стали ниспровергаться. Декабристский заговор, окончательное падение Бурбонов во Франции, ожесточённая и кровопролитная война с польскими инсургентами, общее брожение в Европе развеяли мечты о том, что по одному мановению монарха на Россию изольётся море просвещения, и явленная вполне естественно гражданская и политическая свобода водворит социальную гармонию. Теперь Уваров отчётливо видел во всём этом опасные «иллюзии императора Александра».

Трагедия либерально настроенного императора, по его мнению, состояла в том, что «он не понимал своей страны, не знал ни её нужд, ни её предрассудков, ни её страстей»<sup>1</sup>. Ответ о причинах распространённости подобных иллюзий тогда напрашивался сам собой: «Россия ещё слишком мало известна Русским» (А. С. Пушкин). Желание ради торжества «европейских понятий» совершить насилие над органическим ходом русской жизни, в понимании Уварова, было результатом отчуждения от «народного духа». Характерно, что в 1820-е гг. он совершал длительные поездки по России, отсутствуя с разрешения императора Николая I на заседаниях Комитета устройства учебных заведений. Приобретённые таким путём познания весили для него как минимум не меньше, чем общение с учёно-литературным миром Европы и собственные кабинетные штудии. «Те 5 или 6 лет, которые я таким образом провёл, — писал он в воспоминаниях, — мне доставили, осмелюсь сказать, точное и глубокое знание моей страны, которого без этого средства

<sup>1</sup> Уваров С. С. *Étude de l'Empereur Alexandre* // Отдел письменных источников Государственного исторического музея. (Далее — ОПИ ГИМ.) Ф. 17. Оп. 1. Ед. хр. 39. Л. 122–122 об.

я никогда не смог бы достичь»<sup>2</sup>. В это же самое время он с разрешения императора послал ему одну за другой несколько записок, главная среди которых — «О крепостном праве в России», — по замыслу Уварова, должна была нейтрализовать влияние на ещё неопытного монарха либеральных тенденций, исходивших от председателя Комитета 6 декабря 1826 г. графа В. П. Кочубея — бывшего конфидента политических мечтаний монарха почившего.

Крепостное право, полагал Уваров, изначально отсутствовало в феодальном укладе Древней Руси, под которым он в духе «норманнской теории» понимал привнесённое извне германское начало. Оно есть следствие и результат всей её дальнейшей исторической судьбы. На своём многовековом пути она смогла преодолеть татаро-монгольское завоевание, политическую немощь, материальное оскудение, гражданскую войну, иностранную узурпацию и анархию Смуты, лишь создав и укрепив самодержавие. А это до необходимой степени потребовало постепенного утверждения крепостничества «как неизбежное следствие одного из другого». В научном отношении весьма сложно, а с политической точки зрения и бесполезно искать абсолютной точности в вопросе о том, кто, когда и каким конкретно нормативным актом его ввёл и им ли именно его утвердил. Достаточно знать, что «последним, кто приложил здесь руку, был Пётр I». Далее оба начала — самодержавие и крепостное право — подверглись изменениям под влиянием цивилизации XVIII в. и по настоящее время не остаются неподвижными. В нынешней России «могучая власть, которая ею правит, столь же далека от чистого деспотизма, как то крепостничество, которое существует в настоящее время, удалено от рабства» (Шевченко 2018: 349).

Но цивилизация XVIII в. влияла не только положительно. В «последний период нашей истории» — минувшее царствование — наряду с началом крепким, «органическим», «жизненным» проявилось и другое — «искусственное и иногда ребяческое». Причём инициировало его правительство. И теперь, писал Уваров, «очевидно, что у нас общество следует путём, движение по которому не находится в руках людей, стоящих у власти». В нём заложен потенциал нездоровых политических тенденций. Правильный подход к оценке значения и перспектив развития отечественных социальных и политических институтов был нарушен, и произошло «великое колебание во всём, что связано с принципами

<sup>2</sup> Уваров С. С. *Éssai d'autobiographie, dedié à mon fils* // ОПИ ГИМ. Ф. 17. Ед. хр. 122. Л. 18.

и духом правления. Вместо того чтобы рассматривать вещи в их совокупности, кинулись то к одной идее, то к другой. Не принимая во внимание первопричину правления, сказали: «Никакого крепостного права. Его не существует ни в Англии, ни во Франции, оно должно перестать существовать в России»» (Шевченко 2018: 351). Потерпев поражение, энтузиасты либеральных доктрин из окружения императора Александра «пустили в ход демократию... жалкую, двусмысленную, которая несла скорее дух злопамятного упрека, чем видимость благородной воли ради дела, которое не лишено одобрения в Европе. Принялись оскорблять дворянство, осыпать насмешками аристократическую славу, интриговать против старых предубеждений, всецело сохраняя свои собственные пристрастия, повторять затверженные аксиомы...» (Шевченко 2018: 351). Когда же на международном горизонте сгустились тучи и грянул гром наполеоновского нашествия, «заметили, что дух народа ничего не выиграл от этих либеральных перебранок, что опоры государства были там, куда их поместила сила вещей, и надо было, в конце концов, обратиться к этим естественным основам, чтобы от них получить спасение страны...» (Шевченко 2018: 352).

Пора уже наконец, призывал Уваров, раз и навсегда поставить точку в абстрактно-теоретических морально-философских спорах и не тратить понапрасну время: «...Крепостное право, в принципе, не может быть защищено никаким разумным и искренним аргументом; излишне собиравать против него анафемы, которых никто не оспаривает, и давно исчерпанные сарказмы. К этой очевидной истине присоединяется принцип не менее положительный: крепостное право может и должно быть отменено...» (Шевченко 2018: 352). Истинная проблема заключается в том, как это поставить на подлинно практическую почву. Крепостное право, каково бы оно ни было, является живым органом общественно-государственного тела, который рос и развивался вместе с ним, и эта часть не может быть просто механически удалена без угрозы для жизни целого. Представляя возможные действия правительства, Уваров указывал три основных пути или способа действия.

Первый способ — именем самодержавия одним актом отнять у помещиков их право в пользу высшей власти. Уваров намекал, что именно к этому, по сути, стремился Негласный комитет 1801–1803 гг. Такая мнимая концентрация власти в действительности скоро привела бы к её распаду. Правительство постепенно оказалось бы без рычагов управления

на местах. Это станет вполне очевидным для того, кто учтёт особенности современного состояния страны, а именно: «...Малую зрелость простого народа, огромное интеллектуальное пространство, которое отделяет его в России от высших классов, наследственную привычку к того рода гражданской и политической опеке, которую представляет в наши дни крепостничество, ряд религиозных и нравственных идей, который установил иерархическую связь между тронem и хижинoй, внутреннюю и домашнюю организацию с общим отпечатком феодального строя... разнородные части, из которых состоит империя, её необычайные размеры, её ресурсы, которые этим размерам не пропорциональны, это странное смешение культов, воспоминаний, традиций, происхождений...» (Шевченко 2018: 353). Объём реальной правительственной власти пойдёт на убыль, явится и начнёт расти «демократический элемент, разом спущенный с цепи», который будет нечем контролировать. И, таким образом, пойдёт процесс, который, начавшись моментальным упразднением крепостничества, завершится «демагогической реакцией» и «анархией», гибелью высших классов и падением трона.

Второй способ решения проблемы симпатичен тем, кто видит «в отмене крепостничества лишь вопрос личного интереса тех, кто обладает, и тех, кем обладают, лишь фискальную сделку, привилегию или монополию, таковых можно привести к мысли, что, уменьшив на порядок размер этой привилегии, ежедневно что-нибудь убавляя в её объёме, увеличивая разногласия обеих сторон, ссоря их под маской беспристрастности, умножая взаимные затруднения, можно было бы довести до абсурда отношения, которые были бы парализованы, и при том незаметно» (Шевченко 2018: 354). Но это будет, считал Уваров, ненужный акт лицемерия, который скомпрометирует власть, не достигнув цели. То есть другим, более извилистым путём правительство придёт к примерно такому же пагубному результату.

Для того, чтобы правильно наметить перспективы решения вопроса о крепостном праве — третий путь, — правительство должно усвоить, что российское высшее сословие на самом деле вовсе не представляет для него серьёзной политической угрозы. В этом отношении оно вовсе не похоже на свои западные аналоги. «...Когда бросаешь взгляд на то, что называется дворянством в России, — говорил Уваров, — видишь лишь странную амальгаму элементов самых пустых и разрозненных, только корпорацию без нравственной силы, корпорацию полуразрушенную,

обедневшую, которая живёт лишь при помощи нескольких исторических иллюзий, кое-какого усвоенного просвещения и права помещичьей собственности — единственного права, которое у него не похитило время. Можно ли добросовестно говорить об аристократии в стране, где в течение почти столетия она безразлично открыта всему свету, где ей даётся больше обязанностей, чем прав, и где она имеет в качестве единственной гарантии превосходство своей цивилизации и невежество низших классов?» (Шевченко 2018: 355). Правительству можно легко парализовать интриги, возбуждающие в дворянстве дух фронды, бывшие, по мнению Уварова, «одной из тайных причин наших последних смут» — мятеж 14 декабря 1825 г. он помещает, таким образом, в один ряд с гвардейскими заговорами XVIII в. Дворянство можно и необходимо постепенно увлечь на путь просвещения. Именно здесь, в «успехах цивилизации», заключаются шансы обеспечить безопасное упразднение крепостничества. «...Если цивилизация не действует на оба элемента сразу, она не достигнет своей цели, — подчёркивал Уваров. — Надо, чтобы под её влиянием господин и раб становились людьми духовно переродившимися, один — достойным дать свободу, другой — её принять» (Шевченко 2018: 356). На практике это представлялось Уварову как «политическое образование господ посредством идей» и развитие крестьянского промысла и торговли, а также увеличение путей к добровольному освобождению помещиками крестьян: «...Всякого рода соглашение между собственником и крепостным должно быть облегчено законом...» (Шевченко 2018: 356).

Отмена крепостного права должна представлять собой длительный процесс органического видоизменения страны, тщательно продуманную заранее правительственную систему мер, осторожно проверяемых и постепенно вводимых, которая должна сопровождаться ответным пробуждением и возрастанием созидательных сил народа. Общее благосостояние страны должно непременно возрастать. «Приходские школы для народа, университеты для высших классов и классов средних — вещи сами по себе добрые и прекрасные; но поскольку гражданские законы не будут строго исполняться, поскольку режим кнута будет произвольно господствовать в нашем законодательстве, поскольку промышленность и торговля останется подчинённой угнетающим фискальным формам, поскольку духовенство без просвещения и достоинства будет и дальше нанятым за нищенскую плату народа, цивилизация останется бесплодной и истратит силы понапрасну... коренные, как говорят,

почти неизлечимые пороки нашей внутренней администрации... ещё долго будут противодействовать тому, что третье сословие сможет подняться и расцвести между обеими великими аномалиями, которые разделяют империю. Легко создать на бумаге эти средние классы, но невозможно заставить их жить...» (Шевченко 2018: 357). Освобождение крепостных должно сопровождаться построением новой иерархии власти, ибо «верховная власть не может находиться одна, лицом к лицу с нацией свободных людей; ни одна форма правления не может допустить абсолютное уравнивание» (Шевченко 2018: 357).

Наконец, «когда права всех и каждого будут ясно установлены, когда от уважения к лицам перейдут к уважению собственности, когда муниципальная система, приспособленная к положению страны, распространит по всем местностям выгоды бдительного управления, когда классы государства, точно определённые, обретут своё возможное благосостояние, каждый в своём соответствующем положении и все в их взаимном согласии, когда Россия будет покрыта цветущими городами, хорошо возделанными полями, высокодоходными мануфактурами, когда рынки отовсюду будут открыты для сбыта их продуктов, тогда великая проблема её политического существования будет решена, и новая форма правления, успешно родившаяся из наших старых учреждений, возвестит новую эру её истории» (Шевченко 2018: 358).

Руководя процессом, власть в любом случае должна «помногу выжидать время и не опережать естественный ход вещей». В целом для упразднения крепостного права необходим срок активной жизни двух или трёх поколений, то есть последние остатки крепостничества, по Уварову, должны были исчезнуть в России примерно в 1880-е гг. Освобождение крепостных фактически должно свершиться задолго до того, как его юридически констатирует собственно законодательный акт (Шевченко 2018: 359).

Рассуждения Уварова, очевидно, произвели впечатление на императора. Его вес в делах ведомства народного просвещения продолжал расти. Он по-прежнему заседал в составе образованного в 1826 г. Комитета устройства учебных заведений. Вместе с Д. В. Дашковым добился в 1828 г. замены «чугунного» цензурного устава министра народного просвещения А. С. Шишкова уставом, гораздо более мягким и удобоприменимым.

Своё назначение на пост министра народного просвещения Уваров ознаменовал лозунгом, ставшим впоследствии столь знаменитым, «Православие, Самодержавие, Народность», перефразировав,

по сути, общеизвестный тогда старинный военный девиз «За Веру, Царя и Отечество!». Историографическая традиция, следуя за либеральными историками второй половины XIX — начала XX в., накопила весьма обширный нарратив на тему так называемой «теории официальной народности», приписав её происхождение Уварову, максимально отнеся туда всё консервативное в правительственной и общественной политике и практике, что не подходило под штемпель «прогресса». При этом обыкновенно между собой почти не различались столь неодинаковые явления, как личные взгляды Уварова в их эволюции, правительственный лозунг «Православие, Самодержавие (официально всегда именно в таком, а не ином порядке. — М. III.), Народность», консервативные концепции исторического своеобразия России 1830–1840-х гг. (см.: Шевченко 2002).

Сам Уваров смысл своей тройственной формулы кратко выразил в двух докладах императору Николаю I в 1832 и 1834 гг. и впоследствии повторил в юбилейном отчёте за десять лет управления Министерством в 1843 г. Бесконтрольная европеизация, полагал Уваров, обрекает Россию на развитие по пути общественных катастроф, кровавых междоусобиц и конечную деграцию. Но возможность удержать страну от губительного скольжения по наклонной ещё остаётся благодаря некоторым спасительным началам, искони ей присущим.

Православная вера — для России первое и основное. С её ослаблением творческие силы народа обречены на угасание: «Без любви к Вере предков народ, как и частный человек, должен погибнуть; ослабить в них Веру, то же самое, что лишить их крови и вырвать сердце. Это было бы готовить им низшую степень в моральном и политическом предназначении» (Доклады 1995: 71). Отметим здесь, что сильного влияния православной святоотеческой традиции на мировоззрение Уварова не прослеживается. Говоря здесь о православии, он, по-видимому, во многом оставался европейским консерваторм-романтиком: характерно употребление в качестве синонима выражения «Народная вера (Religion national)».

Самодержавие является оптимальной формой русского державного бытия, «представляет главное условие политического существования России» (Доклады 1995: 71). Любое поползновение к его формальному, то есть институциональному ограничению неминуемо повлечёт снижение могущества, ослабление внутреннего мира и спокойствия страны. «Русский колосс опирается на самодержавии как на краеугольном камне; рука, прикоснувшаяся к подножию, потря-

сает весь состав Государственный. Эту истину чувствует неисчисли-  
мое большинство между Русскими; они чувствуют оную в полной мере,  
хотя и поставлены между собой на разных степенях и различествуют  
в просвещении и в образе мыслей, и в отношениях к Правительству. Эта  
истина должна присутствовать и развиваться в народном воспитании»  
(Доклады 1995: 71).

Вопрос о «народности» Уваров оставлял открытым, очевидно, адресуя  
его решение творческим способностям и усилиям конкретных предста-  
вителей отечественной образованности, готовых не пожалеть для это-  
го своего труда и жизни. Здесь «всё затруднение заключается в согла-  
шении древних и новых понятий... Государственный состав, подобно  
человеческому телу, переменяет наружный вид свой по мере возраста:  
черты изменяются с годами, но физиономия изменяться не должна.  
Безумно было бы противиться сему периодическому ходу вещей...». С дру-  
гой же стороны, нелепо, забыв самих себя, бросаться в погоню за «меч-  
тательными призраками» — фетишами иноземной культуры, — «следуя  
коим, нетрудно... наконец утратить все остатки Народности, не достиг-  
нувши мнимой цели Европейского образования» (Доклады 1995: 71–72).

Основную мысль Уваров выразил с предельной ясностью — для того,  
чтобы неизбежные с течением времени перемены не вызвали опас-  
ных смут, необходимо утвердить в новом поколении европейски образо-  
ванных русских людей неразрывную связь национального самосознания  
с православной верой и чувством верноподданнического долга перед са-  
модержцем. Конкретные же способы достижения такой цели, в том числе  
и определение того, где — возрастные изменения, а где — признаки раз-  
ложения и распада, он отнёс к техническим проблемам Министерства  
народного просвещения.

Формула «Православие, Самодержавие, Народность» послужи-  
ла девизом официального дискурса, предложенного правительством  
учёно-литературной общественности. В течение пребывания Уварова  
во главе Министерства ярким участием в нём отметились консервато-  
ры и традиционалисты профессора Михаил Погодин, Степан Шевырёв,  
академик Николай Устрялов, Николай Гоголь. Несколько менее ярко смо-  
трелись в нём академики Александр Никитенко, Николай Плетнёв, не-  
которое время им увлёкся молодой и популярный публицист, впо-  
следствии радикальный западник Виссарион Белинский. В конце ни-  
колаевского правления должное Уварову отдали популярные тогда

либералы-западники Тимофей Грановский и Николай Мельгунов. Все приверженцы Уварова имели те или иные проблемы с цензурой, куда могла вмешиваться тайная полиция — III Отделение императорской канцелярии, другие ведомства. В своём подмосковном имении Поречье, поместив в доме своё собрание античных памятников, Уваров завёл интеллектуальный клуб — «учёные беседы», в которых принимали участие гостившие у него Погодин, Шевырёв, Плетнёв, Грановский. Желанным гостем там был поэт, дипломат и цензор Фёдор Тютчев, возможно, бывал в молодости и славянофил Алексей Хомяков...

За шестнадцать или семнадцать лет своей министерской деятельности Уваров завершил формирование преемственных учебных программ трёх уровней образования: приходских училищ, уездных училищ, гимназий и пансионов, а также двух лицеев из четырёх. Было поднято на высокий уровень преподавание древних и новых языков в гимназиях. Примерно с 1840-х гг. студент в университете иностранные языки фактически не изучал: он ими пользовался. При этом Уваров был далёк от позднейшей фетишизации школьного классицизма. Древние языки в средних учебных заведениях рассматривались им по преимуществу как инструмент развития речи и мышления при известном, так сказать, дефиците русского языка и словесности, то есть в отсутствие канона классической русской литературы.

При Уварове была завершена разработка нового общего университетского устава, принятого в 1835 г. вместо прежнего устава 1804 г. Обыкновенно в литературе подчёркивался консервативный характер нового устава, сменившего прежний устав, либеральный, имея в виду ограничение университетской автономии. Изучение широкого европейского контекста истории русского университета показывает, что устав 1835 г. был русским отражением проходившего в Германии перехода к новой «гумбольдтовской» модели классического университета, начатой с открытием в 1809 г. по проекту В. фон Гумбольдта Берлинского университета<sup>3</sup>. Высказанное ещё в 1819 г. предложение Уварова отделить административно-хозяйственную часть университета от учебно-научной было поддержано правительством в ходе работы Комитета устройства учебных заведений 1826 г. Будучи уже во главе Министерства, Сергей Семёнович завершил создание централизованной системы управления учебными округами с ограниченной университетской автономией, сохранив

<sup>3</sup> См. подробнее: (Андреев 2009: 503–548).

за Министерством право назначать профессоров из числа лиц, обладавших учёной степенью. Последним крупным его усилием в развитие и укрепление принципов новой европейской модели российского университета была исподволь возбуждённая им в Государственном совете в 1845 г. дискуссия о том, что такое профессор университета, учёный или преподаватель. Поводом для неё послужил вопрос о том, с какого времени считать профессора находившимся на государственной службе: с момента отправки лица, предназначенного для занятия кафедры, в обязательную заграничную стажировку или с момента начала им преподавания на кафедре. Император согласился с первым предложением. Таким образом, Уваров, доказывавший, что профессор — это прежде всего учёный, а его научные занятия — это род государственной службы, в споре с Департаментом законов Государственного совета во главе с Д. Н. Блудовым одержал победу<sup>4</sup>.

Отправка за границу на два года для продолжения обучения отборных выпускников университетов была одной из первых мер, инициированных императором Николаем I по ведомству народного просвещения. Командировки за казённый счёт выпускников, предназначенных к преподаванию в высших учебных заведениях, были затем продолжены и при Уварове, активно их поддерживавшем, были возведены в систему. Всего в 1835–1848 гг. профессорские кафедры в пяти императорских российских университетах заняло общим числом 122 молодых учёных, прошедших зарубежную стажировку, что составляло 57% от общего штатного состава, а с учётом тех, кто занял кафедры после зарубежных стажировок до принятия устава 1835 г., — 67% (Петров 2003: 62–63). В два с половиной раза выросло жалование профессорско-преподавательского состава. При этом общее количество профессоров в университетах увеличилось в среднем на треть. До уровня окладов университетских профессоров в среднем возросло жалование членов Академии наук.

Русским профессорам и преподавателям не дано было права заниматься дисциплинарными и финансовыми вопросами своих университетов, но они могли строить свою профессиональную деятельность и готовить собственные научные кадры для России, ориентируясь на самый высокий европейский академический стандарт.

При Уварове в университетах появились кафедры российской истории, российской словесности и истории российской литературы.

<sup>4</sup> См.: Российский государственный исторический архив. Ф. 1149. Оп. 3. 1845 год. Д. 82.

Академия наук осуществила масштабную исследовательскую программу в области русской истории и языкознания. Именно с 1840-х гг. зарождаются отечественные научные школы. Русские университеты, русская наука теперь становятся явлением подлинно европейского масштаба, их значение начинает отмечаться на Западе.

Императорская Петербургская академия наук при Уварове впервые официально заговорила в своих собраниях и периодических изданиях на русском языке наряду с французским и немецким. В 1841 г. в качестве II Отделения в её состав вошла бывшая Российская академия после кончины её президента А. С. Шишкова. По инициативе Уварова в состав II Отделения вошли прославленные поэты — И. А. Крылов, В. А. Жуковский, П. А. Вяземский, видные историки и филологи — М. П. Погодин, П. М. Строев, А. Х. Востоков, И. И. Срезневский, К. И. Арсеньев, выдающиеся церковные проповедники — митрополит Филарет (Дроздов), епископ Иннокентий (Борисов). Членами-корреспондентами Отделения стали известные лингвисты В. И. Даль, П. Шафарик, В. Караджич. Академия наук, как и университеты, сохраняла право самостоятельной цензуры своих изданий и право бесцензурного получения изданий зарубежных.

Не допуская проявления в подконтрольной ему публичной сфере панславистских политических тенденций, Уваров поддерживал развитие в России научного славяноведения, содействуя укреплению зарубежных контактов отечественных учёных, в частности, и со славистами. Соглашаясь с министром иностранных дел графом К. В. Нессельроде в том, что Россия заинтересована в сохранении внутренней стабильности как в Австрии, так и в Турции, он подчёркивал, что укрепляемые в настоящее время научные, культурные, духовные связи между Россией и зарубежными славянами послужат ей политическим ресурсом в будущем: «...иностранные кабинеты стремятся подорвать остатки нашего влияния на наших единоверцев; чтобы денационализировать славянское население, они пришли к соглашению отнять у них религиозную веру и их уверенность в нас. Этот способ эффективен, но не нов. Со своей обычной осмотрительностью Австрия употребляет его уже давно... один польский перебежчик предлагает Франции присоединиться к этому делу разрушения под двойным знаменем католицизма и либеральных идей... Для России этот вопрос совершенно противоположен видам Европы. В наших глазах точка объединения находится всецело в тождестве рели-

гиозных идей и исторических начал. Всякий, кто действует в противоположном смысле, есть враг, в каком бы цвете он ни представляется»<sup>5</sup>.

В соответствии с волей императора и правительственной традицией Уваров стремился низвести до минимума значение в России частного образования и, идя навстречу сословным представлениям дворянства, максимально вовлечь его в государственные учебные заведения.

Общерусская образовательная традиция под руководством Уварова получила утверждение в Западном крае, венцом чего было становление Университета св. Владимира, учреждённого в 1834 г. в Киеве. С учреждением в 1839 г. Варшавского учебного округа были сделаны первые шаги по введению российского образования в Царстве Польском. В соответствии с волей императора Николая Павловича в Дерптском учебном округе Уваров постепенно ввёл в преподавание и административное употребление русского языка наряду с немецким, преодолевая пассивное, но упорное сопротивление остзейского дворянства, поддерживаемого придворным лобби из влиятельных балтийцев. Во многом благодаря этому последнему в сочетании с интригами политических и личных соперников и недоброжелателей из числа бывших «арзамасцев» имя Сергея Уварова в мемуарно-эпистолярном нарративе притянуло к себе груз сплетен, инсинуаций и клевет, включая известный навет из эпиграммы А. С. Пушкина о якобы содомитских наклонностях президента Академии наук. Ни единого другого свидетельства, которое бы подтверждало подобное, до сих пор не найдено. Наиболее «подозрительной» в этом отношении могла показаться дружба молодого Уварова с принцем Ш.-Ж. де Линем, известным и таким пороком. Но дотошные исследователи эпистолярного наследия последнего и на предмет того, «насколько далеко заходила их взаимная симпатия», констатируют: «Тексты свидетельствуют о литературной игре, и не более того» (Веркрюйс, Строев 2022: 48). Великому поэту поставщиком «пикантных» сплетен служил Ф. Ф. Вигель: «Я люблю его разговор — он занимателен и делен, — отметил в дневнике Пушкин, — но всегда кончается толками о мужеложстве» (Пушкин 1996: 318).

С 1840-х гг. политические тенденции в отношении народного просвещения, заложенные ещё в александровскую эпоху и сохраняемые и умножаемые в дальнейшем, постепенно стали приносить плоды в виде широкого контингента подданных новой формации. Новому кадру граждан, формируемому университетами, пансионами, лицеями, гимназиями,

<sup>5</sup> ОПИ ГИМ. Ф. 17. Оп. 1. Ед. хр. 42. Л. 8 об. — 9, 11–13.

Уваров старался обеспечить серьёзную общественную перспективу. Ради этого он последовательно защищал уже имевшиеся привилегии выпускников учебных заведений на гражданской службе, венцом которых была введённая в 1834 г. система ускоренного производства чиновников со свидетельством об окончании гимназии или университета в продолжение всей службы. В меру своей должностной самостоятельности Уваров старался придать больше гибкости тяжеловесной и косной цензуре, постепенно завязывая нити взаимопонимания между администрацией и учёно-литературной общественностью.

В этом вопросе Уваров видел дальше императора Николая I и его окружения. Усилия министра народного просвещения, направленные на то, чтобы не отталкивать новое поколение, не допустить нарастания у него политически опасного для самодержавной России чувства невостробованности, в правящих верхах в конечном итоге не нашли понимания. Поведение образованного человека на государственной службе придворно-правительственной средой чаще воспринималось со скепсисом, а новые тенденции в литературе и журналистике возбуждали острую тревогу и политические опасения. Голоса, порицавшие политику Уварова, раздавались всё громче, и Николай I им внял под впечатлением европейских революций 1848–1849 гг. После ревизии цензуры Министерства народного просвещения, проведённой особым секретным Комитетом А. С. Меншикова, 2 апреля 1848 г. был создан особый Высший цензурный комитет, который быстро довёл состояние контроля над печатью фактически до полного хаоса и создал атмосферу «цензурного террора». В октябре 1849 г. Николай I учредил Комитет «для пересмотра постановлений и распоряжений по части Министерства народного просвещения» или «по пересмотру учебных уставов», куда, так же как и в Высший цензурный комитет, не вошёл никто из ведомства народного просвещения. Лишившись самостоятельности в области цензуры и оказавшись перед угрозой её потери в отношении народного просвещения, Уваров, воспользовавшись тяжёлой болезнью, подал в отставку с министерского поста.

Последние свои годы Уваров посвятил науке, в частности интеллектуальному общению в Поречье с московскими профессорами и другими учёными, участвовал вместе с Т. Н. Грановским и П. Н. Кудрявцевым в научных сборниках по классической древности, печатал мемуарные отрывки. Демонстрируя уважение к утверждённым им самим научным ин-

ституциям, он защитил в 1853 г. в Дерптском университете на латыни магистерскую диссертацию о происхождении болгар. Признание заслуг Уварова перед отечественным просвещением сохранялось в 1850-е гг. в общественном мнении, несмотря на яростное порицание императора Николая I и всего его царствования, вызванное болезненным переживанием неудачной Крымской войны, усугубленным атмосферой «цензурного террора». Европейский научный авторитет, интеллектуальная широта и внутренняя свобода давали повод современникам, а впоследствии порой и историкам, считать Уварова либералом. Но свою «либеральную» репутацию он обдуманно и последовательно использовал в конечном итоге в интересах самодержавия. В не предназначенных для публики воспоминаниях, посвящённых сыну, он не сказал ничего, что могло бы бросить тень на императора Николая I. С удовлетворением констатируя, что в результате его управления ведомством народного просвещения пришло поколение, которое, будучи во всеоружии фундаментальной европейской науки, «лучше знает Русское и по-Русски», чем поколение самого Сергея Семёновича, один из лучших его образцов он видел в своём сыне. Граф Алексей Сергеевич при жизни отца закончил Петербургский университет и, служа, как некогда отец, в ведомстве иностранных дел, в Европе довершил своё образование в университетах Берлина и Гейдельберга. Летом 1848 г. он совершил путешествие по российскому Причерноморью и опубликовал в 1851 г. с использованием собранных в экспедиции материалов свою первую работу — «Исследования о древностях Южной России и берегов Чёрного моря». В том же 1851 г. по императорскому повелению провёл раскопки в Суздальском Спасо-Ефимиевом монастыре и обнаружил точное место захоронения национального героя России князя Дмитрия Михайловича Пожарского.

Одним из последних сочинений, оставленных в виде рукописей, по-видимому также для сына, была записка Сергея Семёновича «Об отношениях Государства с Церковью в России».

Поводом для неё послужила полемика в Европе, вызванная статьёй Ф.И. Тютчева «Папство и Римский вопрос», опубликованной в 1850 г. в Париже на страницах «Журнала Старого и Нового света» («Revue des Deux Mondes»). Французский консервативный публицист и политический симпатизант императора Николая I П.-С. Лоранси напечатал два года спустя книгу «Папство. Ответ г. Тютчеву». Через год А.С. Хомяков опубликовал в Париже свои знаменитые впоследствии «Несколько слов

православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси». Революция, по мысли Тютчева, являлась третьей фазой самоутверждения человеческого «я» после католицизма и протестантизма. Следовательно, для укрощения Революции и преодоления духовного кризиса в Западном мире Римская Церковь должна вернуться в лоно Вселенской Церкви. Лоранси согласился с идеей политической контрреволюционной миссии России в Европе, но отверг тютчевское понимание её духовно-религиозного содержания. По его мнению, спасение западного христианства от революционного разрушения состоялось бы тем вернее, если бы император Николай I со своей монархией перешёл в католичество. Уварова же волновали скорее церковные вопросы в аспекте внутренней политики России, и он тогда не имел оснований надеяться увидеть опубликованным своё сочинение подобно Тютчеву, получившему на то разрешение Николая Павловича лично. Во внешней политике России за Революционным кризисом 1848–1849 гг. наступил Восточный кризис 1850-х гг., начавшийся со спора о Святых местах. Во внутренней политике шла, по позднему выражению официального источника, «эпоха цензурного террора» (Лемке 1907: 308). Итак, записка Уварова «Об отношениях Государства с Церковью в России» была написана им не ранее 1852 г.

Отношения между Троном и Алтарём, или, говоря иначе, между правительством и духовенством и в Европе, и в России, подчёркивал Уваров, относятся к сфере высокой политики. Что же для неё может извлечь из своих наблюдений ответственный исследователь данной проблемы?

«Важнейшим фактом, доминирующим в этом важном вопросе, — говорит Уваров, — является идентичность религиозного общества и политического общества в России. Летопись её девятивековой истории является лишь продолжающимся развитием этого положения вещей. В России Церковь не заключена в государство или государство — в Церкви. Эти две силы также не находятся рядом друг с другом. В России государство и Церковь одно целое, а политическое сообщество имеет санкции только в религиозной общине. Нельзя выйти из первого, не покинув их обоих сразу. Чтобы поддерживать существующий порядок вещей, необходимо тесное согласие двух принципов. Вместе они полны молодости и будущего; разлучённые, они не могут существовать, потому что их происхождение общее, и они жили, они всё ещё живут одной жизнью.

Великая тайна нашей политической, гражданской и религиозной истории — это договор между двумя органическими принципами, скреплённый девятью веками сосуществования, этот договор настолько сильный, что нигде не написан, но он наложил свой отпечаток на всё в России. Если бы людям было дано разорвать этот союз, это жизненно важное соглашение, удар был бы смертельным для государства и смертельным для Церкви. Она, будучи изгнана из кремлёвских соборов и катакомб в Киеве, получила бы убежище только в Восточной Фиваиде, откуда она вышла. Россия, ввергнутая в бурю протестантизма, раскололась бы на столько же государств, сколько много на неё обрушилось бы различных угрызений совести после того, как она до конца жизни исчерпала бы горькую чашу религиозных и политических разочарований и подверглась бедствиям двойной революции. Давайте не будем заблуждаться: в этой картине нет ничего сложного. Наше спасение — это цена более или менее твёрдого, более или менее полного убеждения в том, что нерушимая связь в России должна объединить политическое и религиозное общество под угрозой того, что они оба рухнут»<sup>6</sup>. Что же именно, почему и как может угрожать этому единству?

Уваров не усматривает здесь серьёзной опасности со стороны католицизма. «Относительно дискуссий, которые ведутся с Римской курией, полезно и уместно привести эти отношения в регулярное состояние. Две католические церкви могут часто сталкиваться друг с другом, именно потому, что они являются двумя половинами целого, разделённого насильственно человеческими страстями, а не разделением догматов, оставшихся нетронутыми и в том, и в другом»<sup>7</sup>. Здесь можно усмотреть нетвёрдость у Уварова православного догматического сознания. Но более вероятно, что он, скорее всего, лишь неосторожен или небрежен в экклезиологических формулировках в тексте, к публикации не предназначенном, если вспомним одно широко известное во времена его молодости сочинение его великого современника — тогда профессора Санкт-Петербургской духовной академии архимандрита Филарета (Дроздова) — «Разговор испытующего с уверенным о Православии Восточной Греко-Российской Церкви» (Спб., 1815):

«Испытующий. — Так разве я должен почитать истинной, например, и Римскую Церковь?

<sup>6</sup> ОПИ ГИМ. Ф. 17. Оп. 1. Ед. хр. 107. Л. 46 об. — 48.

<sup>7</sup> Там же. Л. 65 об. — 66.

Уверенный. — Ты непременно хочешь заставить меня судить. Знай же, что, держась вышеприведённых слов Священного Писания, никакую Церковь, верующую, яко Иисус есть Христос, не дерзну я назвать ложной. Христианская Церковь может быть только “чисто истинная”, исповедующая истинное и спасительное Божественное учение без примесей ложных и вредных мнений человеческих, либо “не чисто истинная”, примешивающая к истинному и спасительному веры Христовой учению ложные и вредные мнения человеческие...» (Филарета творения 1994: 408).

Главную и самую серьёзную угрозу, по убеждению Уварова, представляет собой протестантизм — угрозу как искушение человека духом времени, как анархию доктринерствующего рассудка, как враждебную, разрушительную стихию. Его влияние отчётливо видно в истории церковно-государственных отношений в России за истекшие полтора столетия.

Синодальную реформу Петра I Уваров принимает как факт, находя в ней как бы элемент неизбежного. Подчёркивает при этом, что преобразователь России всё-таки не уподобился по отношению к Церкви протестантским монархам Германии и Англии и, учреждая Святейший Синод, просил благословения Восточных Патриархов. Протестантские тенденции Сергей Семёнович усматривает в появлении выражения «Греко-Российская Церковь», как бы с присутствием оттенка национальности в сочетании с появлением в богослужебном чине анафематствования прямого упоминания папы Римского, принятого благодаря епископу Феофану (Прокоповичу), приверженцу протестантских доктрин, при императрице Анне Иоанновне. Усматривает протестантские тенденции в секуляризации церковных земель при Екатерине II. Видит то же в легкомысленном наименовании себя «Главой Церкви» Павлом I. Особенно пагубным Уваров считает опыт учреждения Министерства духовных дел и народного просвещения при Александре I, способствовавшем небывалому по своим масштабам распространению протестантской стихии. «Таким образом Православная Церковь была уравнена с принятыми или терпимыми культами в России, сравнялась с государственными школами... дух самого возвышенного протестантизма, смешанный с самым нечистым мистицизмом, проник в Россию вместе с Библейским обществом: это произошло в самых причудливых формах вторжения методистской пропаганды в Российскую Церковь, и мы не забыли, что эта Церковь, удивлённая и обезоруженная, была далека от того, чтобы

найти во всех своих пастырях сплочённое и компактное ополчение, которое стремилось защищать свои права и сохранять своё достоинство. Это было время полной неразберихи, из которой мы вышли только через своего рода государственный переворот и резкое возвращение к старым принципам правления. Долгое время эта безрассудная попытка была источником серьёзных трудностей и взаимных недоразумений...»<sup>8</sup>

Отношение к внутрицерковным делам у русской политики должно быть осторожным, внимательным к особенностям различных категорий духовенства и настроений народа, где возможны напряжённость и конфликты. Для священноначалия неудивителен возможный интерес и тяга к определённой стороне римо-католицизма. «Высшее духовенство, ищущее поддержки в каноническом праве, охотно согласилось бы с абсолютными принципами Римской курии. Между епископом Восточной Церкви и епископом Западной Церкви существует идентичность и, как следствие, совершенная солидарность... — полагает Уваров. — Принцип епископской независимости, доктрины которого, названные ультрамонтанскими, являются наиболее преувеличенным выражением, адаптированным к особым обстоятельствам или изменённым в зависимости от страны, представляет собой секретную веру, которую каждый епископ носит в глубине души, даже если он не исповедует её высоко...»<sup>9</sup> Белое духовенство может тяготиться епископской властью или, скажем, тяготиться полной материальной зависимостью от прихожан.

И наконец, особую проблему в России представляют собой раскольники, принципиально не имеющие аналогов в западных еретических движениях. Консолидирующее в негативном смысле воздействие на них особенно оказало упразднение патриаршества Петром I. В их среде быстрее идёт распространение сектантства.

При том что со стороны Церкви не приходится ожидать серьёзных покушений на политическую власть, государство должно сейчас особенно блюсти невмешательство во внутрицерковные дела, в каноническую власть высшего духовенства, в прерогативы священноначалия — таким выглядит главное практическое следствие из уваровского неприятия протестантизма. Настоящая катастрофа может произойти в том случае, если

<sup>8</sup> Там же. Л. 44–44 об., 44 об. — 45.

<sup>9</sup> Там же. Л. 56–56 об.

политика навязет Церкви Реформу. Верующий церковный народ в подавляющем большинстве её категорически не примет и массами устремится в раскольники. Это и будет той самой, пагубной и бедственной, революцией, которая погубит и Церковь как сообщество, и государство.

Своё стремление к объективности Уваров особенно подчёркивал: «Мы намеренно отклоняем... любые проявления религиозных или политических пристрастий. Мы не говорим: “Восточная Церковь лучше Западной Церкви”. Мы не говорим: “Она превосходит реформатские культы чистотой своих доктрин и ценностью”. Более того, мы не говорим: “Нынешняя форма правления в России — единственная, которая подходит для страны”. Мы просто говорим политикам: “Без Русской Церкви такой, какая она есть, никак не будет Российской Империи такой, какая она есть. Это в совершенно ином смысле, чем Римская аксиома, но с такой же чёткостью, с какой мы очень ясно устанавливаем этот принцип: “вне Церкви нет спасения”»<sup>10</sup>.

Возвращаясь в конце 1840-х гг. в частных разговорах к проблеме крепостного права, Уваров подчёркивал, что её решение сопряжено с риском сотрясти всю Российскую империю, «здание Петра I поколеблется». Предстоит учесть аграрный вопрос: безземельного освобождения крестьяне не поймут, дворяне болезненно воспримут перспективу отчуждения своей собственности. Институт крепостного права связан как с политической, так и с церковной дисциплиной, «древо... осеняет и Церковь и Престол» (Барсуков 1895: 308). С его уничтожением следует ожидать появления дворянской оппозиции самодержавию с требованием политических прав в качестве компенсации. Появятся центробежные тенденции, «могут отойти даже части — Остзейские провинции, сама Польша» (Барсуков 1895: 307). Главным орудием стратегической подготовки безопасного упразднения крепостничества он считал распространение просвещения (Барсуков 1895: 308).

Увидеть государственное здание Петра Великого поколебленным Уварову было не суждено. Скончавшегося 4 сентября 1855 г. в Москве президента Академии наук отпевал сам митрополит Московский и Коломенский Филарет (Дроздов) в домовый церкви Московского университета в присутствии профессоров и студентов, а также великой княгини Елены Павловны, в салоне которой в Михайловском дворце в Петербурге уже собирались будущие деятели Освободительных реформ 1860–1870 гг.

<sup>10</sup> Там же. Л. 48–48 об.

Тело графа Сергея Семёновича было погребено в родовой усыпальнице в селе Холм Гжатского уезда Смоленской губернии дворовыми Пореченского имения, по завещанию отпущенными им на волю, в присутствии сына и дочери, а также преданного ему сына крепостного крестьянина профессора М. П. Погодина...

«Мы, то есть люди девятнадцатого века, в затруднительном положении: мы живём среди бурь и волнений политических, — говорил Уваров в кругу своих доверенных сотрудников, будучи министром народного просвещения. — Народы изменяют свой быт, обновляются, волнуются, идут вперёд. Никто здесь не может предписывать своих законов. Но Россия ещё юна, девственна и не должна вкушать, по крайней мере теперь ещё, сих кровавых тревог. Надобно продлить её юность и тем временем воспитать её. Вот моя политическая система... Если мне удастся отодвинуть Россию на пятьдесят лет от того, что готовят ей теории, то я исполню мой долг и умру спокойно» (Никитенко 1955: 174).

Революция и пришла в Россию через пятьдесят лет после его кончины.

### *Сведения об авторе*

**Шевченко Максим Михайлович** — кандидат исторических наук, доцент исторического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова, 119192, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4; email: shevch\_mm@mail.ru

## **СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:**

Андреев А. Ю. Российские университеты XVIII — первой половины XIX века в контексте университетской истории Европы. — М. : Знак, 2009. — С. 503–548.

Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина : в 22 т. — СПб. : Тип. М. М. Стасюлевича, 1895. — Кн. IX. — 499 с.

Веркрюйс Ж., Строев А. «Будь Вы рядом, я бы не заставлял стелить ни печатный станок, ни читателей...». Предисловие к русскому изданию // Принц Шарль Жозеф де Линь. Переписка с русскими корреспондентами. — М. : Новое литературное обозрение, 2022. — 576 с.

Дегтярёва М. И. Религиозно-философская мысль Жозефа де Местра в контексте формирования консервативных традиций Европы и России. Диссертация ... доктора филос. наук. 2009. — 321 с.

Доклады министра народного просвещения С. С. Уварова императору Николаю I. Публикация М. М. Шевченко // Река времён: книга истории и культуры. — М. : Эллис Лак : Т-во «Река времён», 1995. — Кн. 1. — С. 70–72.

Лемке М. К. Очерки по истории русской цензуры и журналистики XIX столетия. — СПб. : Тип. СПб. т-ва печ. и изд. дела «Труд», 1904. — 427 с.

Никитенко А. В. Дневник : в 3 т. — М. : Гослитиздат, 1955. — Т. 1. — 543 с.

Петров Ф. А. Формирование системы университетского образования в России. — М. : Изд-во Московского гос. ун-та, 2003. — Т. 4. Российские университеты и люди 1840 годов. Ч. 1. Профессура. — 584 с.

Пушкин А. С. Дневник 1833–1835 // Полн. собр. соч. : в 17 т. — М. : Газетно-журнальное объединение «Воскресенье» : Известия, 1996. — Т. 12. — 588 с.

Уваров С. С. Император всероссийский [Александр I] и Бонапарте. — СПб. : Тип. Ф. Дрехслера, 1814. — 51 с.

Уваров С. С. О преподавании истории относительно к народному просвещению. — СПб. : Тип. Ф. Дрехслера, 1813. — 28 с.

Уваров С. С. Речь президента Императорской академии наук, попечителя Санкт-Петербургского учебного округа, в торжественном собрании Главного педагогического института, 22 марта 1818 года. — СПб. : Тип. Департамента нар. просвещения, 1818. — 63 с.

Филарета, митрополита Московского и Коломенского, творения. — М. : Отчий дом, 1994. — 475 с.

Шевченко М. М. Записка С. С. Уварова о крепостном праве в России (1830/31) // Тетради по консерватизму. — 2018. — № 1. — С. 348–359.

Шевченко М. М. Понятие «теория официальной народности» и изучение внутренней политики императора Николая I // Вестник Московского университета. Сер. 8. История. — 2002. — № 4. — С. 89–104.

# Political portrait of S. S. Uvarov (1786-1855): «No Russian Empire without the Russian Church»

**M. M. Shevchenko**

LOMONOSOV MOSCOW STATE UNIVERSITY,  
MOSCOW, RUSSIA

**Abstract:** Abstract. This essay outlines the political portrait of Sergey Uvarov, one of the outstanding statesmen of the Alexander's and Nicholas's epochs. It so happens that until modern times the historical literature fight with Sergey Uvarov's shadow rather than studied his works. Only the gradual reconstruction and comprehension of the conservative component of the historical process in the Russian science and literature made it possible to confidently discuss Uvarov as a politician. He had laid the foundations of an integral and full-fledged system of domestic education, on the basis of which socio-cultural changes had grown in the society, serving as the initial and necessary ground for all real achievements of the second half of the 19th – early 20th centuries in the field of the state-building and the development of civil society, science, literature and art. Uvarov's worldview was close to conservative European romanticism, which attached an extremely important cultural significance to the national religion. At the same time, the object of his personal studies had been Russia and its past and present. Uvarov managed to fundamentally strengthen and expand this component in domestic education, which, in keeping with the spirit of the policy of Emperor Nicholas I, had grown into a full-fledged system under Uvarov's direct participation and leadership. Upon reconsideration of his official and political experience during the reign of Emperor Alexander I, Uvarov suggested that his successor used the national enlightenment in its conservative model as a strategic preparation for the abolition of the serfdom in Russia. The new generation was to become “primarily Russian in spirit rather than European in education”, to

study “Russian things in Russian” unlike its Westernized predecessors, and to have a moral need to free their serfs, just as the latter had to be prepared to take their freedom responsibly. The essay introduces to the academic community one of the later handwritten works by Uvarov, devoted to relations between the state and the Church in Russia, which was heretofore little or completely unknown and is important for understanding Uvarov’s historical significance as a political notionalist and statesman.

**Keywords:** Russia, S. S. Uvarov, conservatism, liberalism, nationalism, Alexander I, Nicholas I, politics, Church, Orthodoxy, Catholicism, Protestantism, education, science, censorship, the triad “Orthodoxy, Autocracy, Nationalism”.

**For citation:** Shevchenko M. V. (2021). Political portrait of S. S. Uvarov (1786-1855): “No Russian Empire without the Russian Church”. *Orthodoxia*, (3), 42–72. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-3-42-72

### **About the author:**

**Maxim M. Shevchenko** — Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University, 27-4, Lomonosovsky prospect, Moscow, Russia, 119192; email: shevch\_mm@mail.ru

## **REFERENCES**

Andreev, A. Iu. (2009). *Rossiiskie universitety XVIII — pervoi poloviny XIX veka v kontekste universitetskoj istorii Evropy* [Russian Universities of the 18th — First Half of the 19th Centuries in the Context of European University History] (pp. 503–548). Moscow: Znack. [In Russian].

Barsukov, N. P. (1895). *Zhizn' i trudy M. P. Pogodina : v 22 t.* [Life and Works of M. P. Pogodin in 22 volumes] (Vol. IX). Saint Petersburg: Tip. M. M. Stasiulevicha. [In Russian].

Degtiareva, M. I. (2009). *Religiozno-filosofskaia mysl' Zhozefa de Mestra v kontekste formirovaniia konservativnykh traditsii Evropy i Rossii* [Religious and Philosophical Thought of Joseph de Maistre in the Context of the Formation of Conservative Traditions in Europe and Russia]. [Dissertation of Doctor of Philosophical Sciences. Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences]. Moscow. [In Russian].

Doklady ministra narodnogo prosveshcheniia S. S. Uvarova imperatoru Nikolaiu I [Reports of the Minister of Public Education S. S. Uvarov to Emperor Nicholas I]. (1995). In *Reka vremeni: kniga istorii i kul'tury*

[The River of Times: A Book of History and Culture] (Vol. 1, pp. 70–72). Moscow: Ellis Lak: Tov-vo “Reka vremen”. [In Russian].

*Filareta, mitropolita Moskovskogo i Kolomenskogo, Tvoreniiia* [Works of Filaret, Metropolitan of Moscow and Kolomna]. (1994). Moscow: Otchii dom. [In Russian].

Lemke, M. K. (1904). *Ocherki po istorii russkoi tsenzury i zhurnalistsiki XIX stoletiiia* [Essays on the History of Russian Censorship and Journalism of the 19th Century]. Saint Petersburg: tip. Spb. t-va pech. i izd. dela “Trud”. [In Russian].

Nikitenko, A. V. (1955). *Dnevnik: v 3 t.* [Diary in 3 volumes] (Vol. 1). Moscow: Goslitizdat. [In Russian].

Petrov, F. A. (2003). *Formirovanie sistemy universitetskogo obrazovaniia v Rossii* [Formation of the System of University Education in Russia] (Vol. 4, part 1: Russian Universities and people of 1840s. Part 1. Professors). Moscow: Izd-vo Moskovskogo un-ta. [In Russian].

Pushkin, A. S. (1996). *Dnevnik 1833–1835* [Diary of 1833–1835]. In *Complete Works in 17 volumes* (Vol. 12). Moscow: Gazetno-zhurnal’noe ob’edinenie “Voskresen’e”: Izvestiia. [In Russian].

Shevchenko, M. M. (2002). Poniatie “teoriiia ofitsial’noi narodnosti” i izuchenie vnutrennei politiki imperatora Nikolaiia I [The Concept of “The Theory of Official Nationalism” and the Study of the Domestic Policy of Emperor Nicholas I]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seria 8. Istoriia*, (4), 89–104. [In Russian].

Shevchenko, M. M. (2018). Zapiska S. S. Uvarova o krepostnom prave v Rossii (1830/31) [Note by S. S. Uvarov on serfdom in Russia (1830/31)]. *Tetradi po konservatizmu*, (1), 348–359. [In Russian].

Uvarov, S. S. (1813). *O prepodavanii istorii otnositel’no k narodnomu prosveshcheniiu* [On the Teaching of History in Relation to Public Education]. Saint Petersburg: V tipografii F. Drekhslera. [In Russian].

Uvarov, S. S. (1814). *Imperator vsrossiiskii [Aleksandr I] i Bonaparte* [All-Russian Emperor [Alexander I] and Bonaparte]. Saint Petersburg: Tip. F. Drekhslera. [In Russian].

Uvarov, S. S. (1818). *Rech’ prezidenta Imperatorskoi Akademii nauk, popechitel’ia Sankt-Peterburgskogo uchebnogo okruga, v torzhestvennom sobranii Glavnogo pedagogicheskogo instituta, 22 marta 1818 goda* [Speech of the President of the Imperial Academy of Sciences, Trustee of the St. Petersburg Educational District, at the Solemn Meeting of the Principal Pedagogical Institute at March 22, 1818]. Saint Petersburg: Tip. Departamenta nar. Prosveshcheniia. [In Russian].

Verkriuis, Zh., Stroev, A. (2022). “Bud’ Vy riadom, ia by ne zastavial stenat’ ni pechatnyi stanok, ni chitatelei...”. Predislovie k russkomu izdaniiu [“If You Were Near, I Would Not Make Either the Printing Press

or Readers Moan...” Preface to the Russian edition]. In *Prints Sharl' Zhozef de Lin'. Perepiska s russkimi korrespondentami* [Prince Charles Joseph de Ligne. Epistolary with Russian Correspondents]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. [In Russian].

**Д. А. Бадалян**

РОССИЙСКАЯ НАЦИОНАЛЬНАЯ БИБЛИОТЕКА,  
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ, РОССИЯ

# К национальному самосознанию — от попытки до подвига. Несколько сюжетов из истории славянофильства

**Аннотация.** В статье рассмотрен ряд проблем, связанных с мировоззрением славянофилов 1840–1880-х гг. и их деятельностью, направленной на развитие у общества национального сознания: их отношение к петровским реформам, к славянскому миру и к революции. Отмечена роль славянофилов в развитии у общества православного мировоззрения и выработке основ будущего церковного устройства, а также представлено их отношение к лозунгу «Православие. Самодержавие. Народность». Рассмотрено отношение к славянофилам правительственных кругов и придворной «немецкой партии». Оспорено распространённое мнение, что славянофилы отрицали существование исторических предпосылок, вызвавших реформы Петра I, и желали возвращения России к допетровским обычаям. Стремление «московской партии» к развитию национальной культуры и формированию национального сознания вызывало постоянное противодействие апологетов европейского космополитизма. Это противодействие было тем сильнее, что таковые составляли заметную часть окружения Николая I (а затем Александра II) и петербургской аристократии. При этом Хомяков и его единомышленники избегали союзов и покровительства, способных нанести ущерб их независимости. Придворная «немецкая партия»

не ограничивалась энергичной защитой интересов остзейского дворянства, но также вела борьбу с любыми попытками, направленными на формирование национального сознания. Последовательный противник славянофилов, она на протяжении десятилетий пользовалась постоянной поддержкой III отделения, а также ряда министров. Именно III отделение с начала 1840-х гг. организовывало кампании в прессе для дискредитации «московской партии» и вообще сторонников развития межславянского общения. Для ограничения влияния славянофилов их враги активно использовали цензуру, в том числе и духовную. В глазах верховной власти и общества их нередко стремились представить революционерами. Те же, напротив, являлись убеждёнными противниками революции, которую рассматривали как искажённую форму религиозного сознания. Единственной альтернативой будущей революционной катастрофе славянофилы считали учреждение в России совещательного Земского собора. Этот орган должен был воплотить их представления о народе как источнике власти.

**Ключевые слова:** славянофильство, славянство, славянофильская журналистика, петровские реформы, революция, цензура, А. С. Хомяков, К. С. Аксаков, И. С. Аксаков, Ю. Ф. Самарин.

**Для цитирования:** Бадалян Д. А. К национальному самосознанию — от попытки до подвига. Несколько сюжетов из истории славянофильства // Ортодоксия. — 2021. — № 3. — С. 73–115. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-3-73-115

«Славянофилы определили русскую мысль как религиозную по преимууществу. В этом их неумирающая заслуга», – писал в 1912 г. Н. А. Бердяев в своей книге о Хомякове. Характерно, что автор начал её с определения: «Славянофильство — первая попытка нашего самосознания», а завершил утверждением, что славянофилы угадали «направление нашего национального духа и тем совершили подвиг национального самосознания» (Бердяев 1996: 6, 5, 158). Именно подвиг? В чём же тогда он состоял? В качестве ответа на этот вопрос мы рассмотрим несколько аспектов, связанных с деятельностью этого направления.

## СЛАВЯНОФИЛЫ И ПЕТРОВСКИЕ РЕФОРМЫ

С 1830-х гг. и до сего дня своеобразным маркером, который позволяет быстро и точно отличить славянофилов и выделить их из несчётного корпуса русской интеллигенции, считается отрицание исторических предпосылок, вызвавших реформы Петра I, и, конечно, осуждение самих этих реформ. Так ли это на самом деле?

Первым подобные суждения высказал П. Я. Чаадаев. Причём ещё на рубеже 1836–1837 гг., то есть в тот момент, когда славянофильство только-только формировалось как особое мировоззрение и ни один из его апологетов не имел возможности изложить свои взгляды публично. По-своему пересказывая учение «новой школы», Чаадаев заявил: «Больше не нужно Запада, надо разрушить создание Петра Великого, надо снова уйти в пустыню». И тут же с осуждением продолжил: «Забыв о том, что сделал для нас Запад, не зная благодарности к великому человеку, который нас цивилизовал, и к Европе, которая нас обучила, они отвергают и Европу, и великого человека, и в пылу увлечения этот новоиспечённый патриотизм уже спешит провозгласить нас любимыми детьми Востока» (Чаадаев 1991: 530).

В том же духе, только с поправкой на то, что у славянофилов не было «отрицательного отношения к Западной Европе», излагает их воззрения и наш современник: «Все беды России начались с петровских преобразований. Ошибка, и даже преступление, Петра заключалась в том, что он уничтожил животворные начала русской жизни и стал искать на Западе непригодные для русского народа формы государственного быта» (Парсамов 2014: 464).

В действительности же отношение славянофилов к деяниям первого российского императора не было настолько вульгарно-упрощённым, чтобы трактовать его как «хорошее» или «плохое». Это видно уже по самым ранним славянофильским работам, которые относятся к концу 1830-х гг. Так, А. С. Хомяков в статье «О старом и новом» создал такой образ императора: «...воля железная, ум необычайный, но обращённый только в одну сторону, человек, для которого мы не находим ни достаточно похвал, ни достаточно упреков, но о котором потомство вспомнит только с благодарностью, — является Пётр» (Хомяков 1988: 46).

В такой же диалектичной манере судили о деяниях царя-реформатора и другие славянофилы. Среди них наибольшего антагониста

петровских преобразований чаще всего видят в К. С. Аксакове. Однако в 1845–1846 гг. в диссертации «Ломоносов в истории русской литературы и русского языка» он рассматривал противостояние Петра I и Руси прежней, Руси стрельцов и староверов как борьбу двух односторонних начал. К. С. Аксаков объяснял: «Односторонность есть рычаг истории. [...] Пётр должен был начать с отрицания совершенно полного; и если национальность в тот момент явилась перед ним, как одна сторона, то и он, как одна сторона, односторонне должен был сначала восстать на неё». В петровских реформах К. С. Аксаков видел «дело отрицания чистого, но необходимого, не мёртвого, а плодотворного в общем развитии» (Аксаков 1875: 66).

Рассуждая о Петре I и его деяниях, славянофилы действовали так, как и следует поступать учёным в отношении едва ли не любого исторического деятеля, а тем более решительного реформатора. Они именно вели исследование, избегая и бездумной апологетики, и огульного осуждения. Впрочем, на том пути они не были пионерами. Ведь ещё прежде точно так же взглянул на деятельность Петра Н. М. Карамзин.

Чем же объяснить столь болезненную реакцию оппонентов на обычную научную рефлексию славянофилов? Быть может, дело в том, что тогда именно этот император часто воспринимался не как историческая личность, а как символ? Для власти он являлся символом тогдашней государственности, едва ли не сакральной фигурой. Ведь и Николай I, запрещая публикацию трагедии М. П. Погодина «Пётр I», так объяснил своё решение: «Память Петра Великого должна быть для нас так священна, что я нахожу неприличным представлять его на сцене, а потому и к напечатанию эта трагедия не может быть дозволена» (Дмитриев 1998: 336). Для западников же, особенно в ситуации полемики, образ императора-реформатора служил символом необходимой европеизации русской культуры. Примером чему — «великий человек», кинувший нам «плащ цивилизации», из первого «Философического письма» Чаадаева (Чаадаев 1991: 330). Символ же по самой природе своей не допускает амбивалентности и противоречий.

Добавим, что представить первого императора как «божественную личность» были не прочь и иные из западников. Так, Белинский в 1841 г., завершая статью «Россия до Петра Великого», восклицал: «Созерцание всякого великого человека [...] возвышает наш дух к началу всяческой жизни, к источнику вечной правды и вечного блага... А кто же более

нашего Петра имеет право на титул великого и божественного и кто же из героев нашей истории может быть ближе к нашему сердцу и духу?..» (Белинский 1954: 152).

Именно Белинский явился своего рода катализатором многолетней борьбы со славянофильством, начатой в 1841–1842 гг. на страницах журнала «Отечественные записки». Уже в самом начале этой кампании он высмеивал славянофилов, именуя их «нашими квасными патриотами», и утверждал, что те любят «делать упреки равнодушию, с которым мы, русские, расстаёмся с преданиями нашей длиннополой старины, и охотности, с которою мы принимаем и усвоиваем всё новое» (Белинский 1954: 127).

В том же духе Белинский продолжил высказываться, перейдя в некресовский «Современник». В 1847 г. его сентенции вызвали энергичные возражения Ю. Ф. Самарина, который в своей статье в журнале «Москвитянин» заявил: «Система спора, принятая критиком в отношении к славянофилам, так удобна, что действительно трудно от неё отказаться. Обыкновенно он навязывает им то, чего они никогда не говорили, а потом опровергает их тем, что они первые сказали» (Самарин 2013: 145).

В заключение статьи, резюмируя свои рассуждения, Самарин привёл ряд тезисов Белинского, некоторые из которых славянофилы «первые пустили в ход, а других никогда не думали отвергать»:

«Россия изжила эпоху преобразования, и для неё настало время развиваться самобытно, из самой себя.

Миновать эпоху преобразования, перескочить за неё нельзя.

Реформа Петра не могла быть случайна.

Пора нам перестать *казаться* и начать *быть*; пора уважать и любить только человеческое и отвергать всё, в чём нет человеческого, будь оно европейское или азиатское.

Крепкое политическое и государственное устройство есть ручательство за внутреннюю силу народа.

Смирение и любовь суть свойства человеческой природы вообще» (Самарин 2013: 151).

Не стоит думать, что после опровержений Ю. Ф. Самарина западническое большинство русского общества признало произошедшее недоразумение и пересмотрело своё отношение к славянофильству. Представления о славянофилах, некогда распространявшиеся Белинским в условиях всё нарастающей общественно-политической конфронтации, были усвоены

его младшими современниками и, более того, вошли в научный оборот. Возникший в середине XIX в. миф о славянофилах оказался настолько жизнестоек (иначе говоря, востребован в определённой части общества), что современные учёные, забыв о необходимости критического анализа источников, повторяют и тиражируют его, дополняя новыми подробностями.

Значит, дело не только в символической роли образа Петра I, но и в том противостоянии, которое велось с наследием славянофилов в XIX и XX вв. и продолжает вестись сейчас, в XXI столетии.

### ПРАВИТЕЛЬСТВО И СЛАВЯНОФИЛЫ

В ноябре 1848 г. (дата эта важна, поскольку этот год ознаменован целым рядом европейских революций и восстаний, приведших в чрезвычайное смятение власть в России) Хомяков писал фрейлине графине А. Д. Блудовой: «Вопросы политические не имеют для меня никакого интереса; одно только важно, это вопросы общественные. Напр[имер], у нас правительство самодержавно, это прекрасно; но у нас общество деспотическое: это уж никуда не годится. Вот приблизительный перечень того, что я хотел сказать в статьях своих, разумеется во сколько это возможно при цензуре, которая сама зависит столько же от общества, сколько от правительства» (Хомяков 1900а: 391).

Говоря о равнодушии к «вопросам политическим», Хомяков ничуть не кривил душой, хотя писал это, вероятно, не для одной графини, но и для передачи её придворным знакомым, а также для почтовой перлюстрации. Но о каком обществе рассуждал он? И почему оно оказалось настолько всесильно, что способно было влиять на цензуру не менее правительства?

Подсказку мы найдём в другом письме Хомякова, обращённом к Ю. Ф. Самарину по поводу «сражения» из-за остзейского вопроса, проигранного адресатом в Риге некоему «\*». Под письмом стоит дата «1 марта». При его публикации П. И. Бартенев вполне резонно добавил: «1849 г.». Если вспомнить, что уже 5 марта того же года Самарин, в результате доклада Николаю I, представленного Прибалтийским губернатором светлейшим князем А. А. Суворовым, был отправлен под арест, легко догадаться, что последний и был этим неназванным победителем.

О роли А. А. Суворова в этом деле Хомяков рассуждал следующим образом: «\* явился уже не представителем правительства, но чиновником общества, имеющим силу от власти, но в то же время способным и к той глухой оппозиции против власти, которая всегда скрывается в нашем полуевропейском бонтоне. Дело наше, в противоположность этому общественному направлению, получило значение простой правды, направления духовного и народного. Олимпу пришлось выбирать между этими двумя направлениями, которые бессознательно он сам в себе заключает» (Хомяков 1900а: 275).

Иными словами, в этих двух письмах, говоря об обществе и «общественном направлении», Хомяков имел в виду близкие к правительственным и придворным кругам силы, которые имели влиятельную поддержку в великосветских салонах («наш полуевропейский бонтон»), а порой, добавим, и в иных учреждениях и корпорациях.

Здесь надо отметить, что доставшаяся нам ещё от XIX в. — от учёных либерального и социалистического направлений, таких как А. Н. Пыпин, А. М. Скабичевский и М. К. Лемке, — традиция представлять общественно-политическую борьбу как противостояние общества (за которое, как правило, выдавалась интеллигенция) и власти во многом изжила себя. Тем более что любой участник этой борьбы должен был быть причислен к либеральному, демократическому (социалистическому) или консервативному направлению. Однако эта, перенятая у западной политической мысли классификация всё чаще не оправдывает себя<sup>1</sup>. Власть же при этом традиционно воспринималась как единый монолит.

В действительности же внутри правительственных и придворных кругов шла скрытая борьба кланов или «партий». Иногда она имела причиной столкновение личных амбиций (как, вероятно, в случае вражды военного министра графа А. И. Чернышёва с морским министром св. кн. А. И. Меншиковым). Но чаще это было именно противостояние «направлений», как при отнюдь не дружеской конкуренции III отделения и Министерства внутренних дел или при скрытых противоречиях, разделявших тоже III отделение и Министерство народного просвещения, возглавляемое С. С. Уваровым. Причём в разные периоды отдельные

<sup>1</sup> Это видно и на примере славянофилов, о которых Б. Ф. Егоров в 1969 г. заметил, что их «именовали и крепостниками, и либеральными буржуа, и демократами. Таких разноречивых мнений, кажется, не было высказано ни об одном общественном явлении» (Егоров 1969: 128–129).

придворные группировки и «партии» обрели такую силу, что прямым образом влияли на решения, принимаемые верховной властью.

Как правило, вокруг лидеров этих «направлений» выстраивалась целая система патрон-клиентских отношений. Возможность заручиться покровительством высоких фигур, разумеется, была и у славянофилов, но это означало служить интересам своего патрона и его «партии». Так, Уваров, став ещё только товарищем министра народного просвещения, по словам С. А. Хомякова, неоднократно звал его сына «к себе в секретари не для писмоводства, а для того, чтобы издавать Журнал от Министерства просвещения». Однако тот пренебрёг его предложениями (Мазур 1997: 222). Другой славянофил, И. С. Аксаков, два с половиной года служил чиновником по особым поручениям при министре внутренних дел Л. А. Перовском, выполнял его секретные поручения. Но в 1851 г. он подал в отставку, когда решил, что министр стремится ограничить его литературную деятельность. Куда менее импульсивный Ю. Ф. Самарин, который до 1849 г. тоже служил на аналогичной должности при Л. А. Перовском, а потом был направлен подальше от обеих столиц, вышел в отставку двумя годами позже своего друга.

В связи с этим весьма показательным является письмо А. С. Хомякова к Ю. Ф. Самарину, относящееся к середине 1848 г. (т. е. написанное за месяцы до ареста последнего). В нём старший из славянофилов отвечал на вопрос адресата, стоит ли им «действовать за одно с N.» или, наоборот, «никогда с ним действовать не должно»?

П. И. Бартенев, публикуя это письмо, посчитал, что «N.» — это М. П. Погодин, и о нём же Хомяков говорил далее, называя того «приятелем» (Хомяков 1900а : 270)<sup>2</sup>. Однако он не объяснил, почему автор письма сначала старательно избегал упоминания имени Погодина, затем прямо назвал («положим, что Павлов и Погодин нынче тако-го-то мнения»), а потом решил заменить его имя эвфемизмом «приятель»?

Куда убедительнее выглядит версия Д. Ф. Самарина, младшего брата адресата письма, который, прежде чем процитировать его, пояснил, что в нём идёт речь о правительстве (Самарин 1889: XXXVII–XXXVIII),

<sup>2</sup> При первой публикации этого письма Бартенев не высказал никаких предположений об обсуждаемой фигуре, а в тексте письма обозначил его не «N.», а «\*» (Письма А. С. Хомякова к Ю. Ф. Самарину // Русский архив. 1879. № 11. С. 329). При следующей публикации он сменил обозначение на «N.», вероятно, чтобы читатели не спутали его с лицом «\*», обсуждаемым Хомяковым в письме от 1 марта 1849 г.

и он же ещё ранее заявил о борьбе «двух партий», на которые разделилось в то время «высшее правительство» (Самарин 1889: IX).

В этом случае каждый нюанс мысли автора не только обретает новый смысл, но и выглядит вполне оправданно. Хомяков пишет: «Кажется мне, ни того, ни другого мнения принимать нельзя. Второе мнение, по мне, совершенно безрассудно; его даже и опровергать не для чего: так невозможно держаться его в практике кому-нибудь, кроме чистых западников. Но и первое, т. е. ваше, может быть принято только с ограничениями. [...] Итак, думать о действии с ним заодно просто невозможно; для этого надобно бы было, чтобы у него было мнение какое-нибудь, а этого-то и нет. Но именно потому, что у него мнения нет, и можно, во-первых, действовать на него; во-вторых, помогать ему в тех случаях, когда он согласен с нами [...]. Смотреть на него как на союзника нельзя; он на это слишком бесхарактерен, но пользоваться им для пользы общей должно, когда он случайно стремится к добру. [...] Но в этом во всём одно условие: сохранять свою независимость и не обращаться в мёртвое орудие в руках приятеля» (Хомяков 1900а : 270–271).

И в том же письме чуть далее Хомяков продолжил: «Приятель немного чем толковее, если и толковее общества. И точно так же может обмануть, что он и постарался доказать в недавнее время» (Хомяков 1900а : 271) (последние слова относились к совершившейся незадолго до того перемене в правительственном курсе относительно остзейского вопроса).

В оставшиеся годы правления Николая I, в силу враждебного отношения к славянофилам III отделения, они не только лишились доверия власти, но и всё более и более казались для неё подозрительными. Начиная со второй половины 1850-х гг. отношение к ним отдельных представителей правительства могло улучшиться. И порой для славянофилов появлялась возможность «помогать приятелю», когда тот оказывался согласен с ними. Примером этому — их активное участие в разработке крестьянской реформы, а также земельной и административной реформ в Царстве Польском, в организации помощи славянам в 1877–1878 гг. или в попытке учреждения Земского собора в 1882 г. Однако и в правление Александра III отношение к славянофилам лишь улучшилось, но не изменилось коренным образом. Ведь и скоропостижная кончина И. С. Аксакова в феврале 1886 г. явилась следствием конфликта, разразившегося между окружением Александра III и этим последним славянофилом.

Здесь возможен вопрос: а как же известный лозунг николаевской эпохи «Православие. Самодержавие. Народность»? Ведь славянофилы — православные монархисты — вполне соответствовали провозглашаемому им принципам. На это надо сказать, что ещё в 1989 г. Н. И. Казаков основанно заявил: «...так называемая “доктрина” Уварова, вопреки мнению последователей Пыпина, не имела общегосударственного значения и не являлась официальной идеологической программой николаевского царствования». И этот же историк показал, что связываемую с уваровским лозунгом «теорию официальной народности» создал не Уваров, а либеральный историк А. Н. Пыпин, который «искусственно сконструировал эту “теорию” из разнородных компонентов» (Казаков 1989: 31; см.: Шевченко 2014: 713–714).

Славянофилы же на протяжении десятилетий предпочитали никак не проявлять своего отношения к этому лозунгу. Когда же в 1884 г. И. С. Аксаков всё-таки заговорил на эту тему, то именно в том духе, что уваровское выражение «надолго скомпрометировало в русском общественном мнении истину, заключающуюся в этом обозначении существенных стихий русской государственной и земской жизни» (Аксаков 1887а : 180). И лишь на исходе XIX столетия Ю. Н. Говоруха-Отрок, рассуждая об «уваровской триаде», подчеркнул, что она «оживила в славянофильстве, углубилась, расширилась, одухотворилась. Православие, Самодержавие, народность — в этом, — утверждал он, — самая сущность славянофильства»<sup>3</sup>.

### «НЕМЕЦКАЯ ПАРТИЯ» И СЛАВЯНОФИЛЫ

Комментируя письмо Хомякова к Ю. Ф. Самарину о борьбе, возникшей из-за положения в Остзейском крае (где местные законы, защищавшие интересы немцев и в первую очередь дворян, де-факто имели приоритет над законами империи), Д. Ф. Самарин добавляет, что важным фактором этой борьбы была «немецкая партия в Петербурге, или, как выразился Ю. Ф., “самообразовавшееся в центре самого правительства особое министерство остзейских дел”» (Самарин 1889: LXXVI). О какой же «немецкой партии» шла речь?

<sup>3</sup> Николаев Ю. [Говоруха-Отрок Ю. Н.]. Значение императора Александра III в истории развития нашей культуры // Московские ведомости. — 1894. — 27 окт. — № 295. — С. 3.

В XIX в. в сознании русского общества происходит важный перелом: формируются представления о нации, национальной культуре, национальных интересах, т. е. развивается то, что позднее назовут национальным сознанием, а весь этот процесс в целом — нациестроительством. Начало его в нашей стране связывают с развитием культуры Романтизма. Тогда в публичной сфере возникают споры о «народности», о России и её историческом своеобразии, её отношениях с европейскими странами и месте в мире. Впервые появившиеся в 1820-е гг. новые идеи в культуре постепенно вытесняли представления прошлой эпохи, эпохи Просвещения, с характерным для неё космополитическим сознанием. Однако в политической сфере, в правительственных кругах столкновения национально ориентированных и космополитических сил возникли на десятилетие позже и протекали куда напряжённее. Ведь в окружении императора было немало именитых остзейцев и приезжих иностранцев. Представления о родине и нации для них заменяла идея подданства: они служили не стране, а империи. Точнее — императору, так же как их предки — своему сюзерену.

Николай I, помня, что представители лучших дворянских фамилий однажды уже составили заговор против него, а прежде в результате дворянских переворотов были убиты его отец и дед, сознательно использовал преданных лично ему остзейцев как противовес русскому дворянству. Потому и III отделение император доверил А. Х. Бенкендорфу, а тот от трети до половины штатных должностей в своём ведомстве отдавал немцам или выходцам из других стран.

Остзейцы и иностранцы, более сплочённые и организованные, чем их оппоненты, представляли серьёзную силу, которую современники порой называли «немецкой партией». Едва ли не первым своим противником в правительственных кругах эта «партия» сочла министра народного просвещения Уварова: в 1830-е гг. он инициировал реформу учебных заведений Западного края, где вводилось обучение на русском языке, и Прибалтийского края, где задачи были скромнее: всего лишь добиться знания русского языка учащимися, студентами и профессорами. Это встретило яростное сопротивление остзейцев, поддержанное их столичными покровителями и в первую очередь А. Х. Бенкендорфом.

Спустя десятилетие ещё большее противодействие «немецкая партия» оказала попытке реформировать порядки в Остзейском крае, предпринятой министром внутренних дел Л. А. Перовским. Непосредственным

участником той борьбы являлся Ю. Ф. Самарин. В 1848 г. он писал из Риги К. С. Аксакову: «Систематическое угнетение русских немцами, ежечасное оскорбление русской народности в лице немногих её представителей — вот что волнует во мне кровь» (Самарин 2016: 294).

В феврале 1848 г. генерал-губернатором края вместо Е. А. Головина был назначен А. А. Суворов: это означало поворот в правительственной политике, проводимой в прибалтийских губерниях<sup>4</sup>. Тогда Ю. Ф. Самарин изложил своё видение ситуации в Остзейском крае в цикле статей «Письма из Риги», которые читал в московских и петербургских салонах и распространил в рукописи. Он не только описал бедственное положение прибалтийских крестьян и неравноправное в сравнении с немцами положение городских жителей всех иных национальностей, но прямо заявил о покровительствующей остзейским баронам «немецкой партии». Именно эти статьи привели к его аресту. Но убедить императора, что Ю. Ф. Самарин, крестник Александра I, стал бунтовщиком и заговорщиком, не удалось. После допроса, проведённого лично Николаем I, его направили на службу в провинцию.

Однако это был далеко не первый случай столкновения славянофилов и «немецкой партии». Хотя они редко употребляли этот термин и саму «партию» понимали в широком смысле, т. е. как общественную силу, воплощающую в себе космополитическое, антинациональное сознание.

В 1832 г. И. В. Киреевский, только что начавший издание журнала «Европеец», в заметке «“Горе от ума” на московской сцене» позволил себе один абзац, где без тени симпатии упоминал «иноземцев, променявших своё отечество на Россию» и «иностранцев», которые «родились в России, воспитаны в полурусских обычаях, образованы также поверхностно и отличаются от коренных жителей только своим незнанием русского языка и иностранным окончанием фамилий». И что самое важное — далее Киреевский описывал их как сплочённую партию: «Это незнание языка естественно делает их чужими посреди русских и образует между ними

<sup>4</sup> Д.И. Воейков так объяснял его суть: «Генерал Головин энергично противодействовал балтийским притязаниям и помогал латышам и эстам в их стремлении к православию, встречавшем такой энергичный отпор со стороны всей сплочённой местной силы дворянства, протестантского духовенства и немецких городов. Но сила эта, опирающаяся в Петербурге на графа Бенкендорфа и многих друзей, добилась смещения генерала Головина и назначения взамен его легкомысленного немецкого студента, носившего имя русское, имя князя Суворова. До самой смерти своей [он] никогда не был русским человеком: добрый, весёлый и приветливый, он был любим всеми, кроме тех русских людей, которые были всегда отданы на съедение всякому иностранному проходивцу и всем домашним центробежным элементам. В 40-х годах в Риге он был тем же, чем оказался в 60-х в С.-Петербурге во время своей известной борьбы с Муравьёвым» (Воейков 2007: 714).

и коренными жителями совершенно особенные отношения. Отношения сии, всем им более или менее общие, созидают между ними общие интересы и потому заставляют их сходиться между собою, помогать друг другу и, не условливаясь, действовать заодно» (Киреевский И. В., Киреевский П. В. 2006: 74–75).

После того как III отделение представило Николаю I доклад, в котором Киреевский обвинялся в революционной пропаганде, «Европеец» был закрыт. Но настоящей причиной, вызвавшей столь сильное раздражение тайной полиции, явились, как показала С. В. Берёзкина, именно эти несколько строк об «иностранцах» (Берёзкина 2004; Берёзкина 2009).

Из дальнейшей истории славянофилов видно, что их издания закрывались и получали взыскания при прямом или скрытом участии III отделения. На протяжении десятилетий это учреждение последовательно, вне зависимости от того, кто им руководил, защищало интересы «немецкой партии». Однако самым верным её союзником проявил себя граф П. А. Шувалов, возглавлявший это ведомство в 1866–1874 гг.

Борьбой со славянофилами и вообще «национальным» направлением Шувалов был озабочен более, чем противодействием революционерам. Ведь ещё 18 апреля 1861 г., в самый день официального вступления графа в должность начальника штаба корпуса жандармов и управляющего III отделением, за него ходатайствовал в письме к А. И. Герцену С. С. Громека. Вчерашний подчинённый Шувалова по службе в Министерстве внутренних дел просил издателя «Колокола» пощадить в своих публикациях графа, который, как писал тот, «боится и уважает общественное мнение, т. е. вас» (Громека 1955: 116, 118). Как резонно предположила В. А. Чернуха, делалось это по просьбе самого Шувалова (Чернуха 1989: 15). Стоит ли сомневаться, что следствием услуг, оказанных государственным преступником управляющему III отделением, должны были стать ответные услуги со стороны последнего?<sup>5</sup>

Являясь в 1864–1866 гг. генерал-губернатором Прибалтийского края, Шувалов зарекомендовал себя поборником интересов остзейских баронов и с 1865 г. был включён в матрикул дворян Эзеля (Духанов 1978:

<sup>5</sup> Таковы были отношения с Герценом министра народного просвещения А. В. Головнина: в начале 1862 г. И. С. Тургенев просил Герцена «не трогай пока Головнина», а в апреле министр обнадежил петербургского издателя Д. Е. Кожанчикова, что выхлопочет ему разрешение на печать доэмигрантских произведений Герцена. Помешало этому то, что вскоре сам Кожанчиков попал под следствие за связь с издателем «Колокола». Затем, в мае, при обсуждении мер противодействия революционной пропаганде, Головнин настоял на отказе от вступления в систематическую полемику с изданиями Герцена (Бадалян 2018: 97, 95).

43–44, 467) (что наделяло его всеми правами остзейского дворянина). И наконец, став руководителем тайной полиции, он снискал себе репутацию самого ярого защитника «сепаратизма Остзейского края» и опоры «немецкой балтийской партии» (Астанков 2014: 265, 278). Видно это и по настойчивости, с которой III отделение добивалось объявления предостережений редактируемой И. С. Аксаковым газете «Москва». Хотя формально они выносились министром внутренних дел П. А. Валуевым, в ведении которого находилась цензура. Включённый в матрикулы Курляндии и Эстляндии, тот и прежде никогда не перечил остзейцам (Духанов 1978: 42–43, 466, 467).

Газета «Москва», выходявшая в 1867–1868 гг., трижды приостанавливалась, так что реальный срок её существования составил менее 15 месяцев. За это время она получила 9 предостережений. По существующим тогда правилам, третье предостережение означало приостановку издания на несколько месяцев. Примечательный факт: самое первое предостережение, как считал Ф. И. Тютчев, было вынесено газете за критику деятельности III отделения. Также и после — каждое третье (т. е. обеспечивающее приостановку издания) объявлялось «Москве» именно за публикации по остзейскому вопросу и вообще о положении немцев в России (их готовили И. С. Аксаков и Ю. Ф. Самарин) (см.: Бадалян 2019: 52–60).

В одной из этих публикаций, передовой статье за 15 октября 1868 г., Аксаков представил пространное и едкое описание «партии в Петербурге», «...которая постоянно пугает высшую власть призраками внутренних опасностей, грозящих будто бы ей от русского народа, только что ею облагодетельствованного и возрождённого! которая всякое живое народное чувство выставляет пред властью как злую революционную похоть; которая заподозривает в её глазах и клеймит прозванием социализма, коммунизма и анархических инстинктов даже сочувствие русского общества к новейшим великим преобразованиям; которая подрывает доверие власти к родному краю, к дарованным ею самой правам, льготам и некоторой гражданской свободе; которая порывается вновь, под предлогом упрочения “консервативных начал”, стеснить самобытное развитие внутренних русских сил, которая пытается вновь, требуя легальности и законности в отношении к полякам и немцам, преумножить для русского центра административный произвол, подчинить мировых судей губернаторам, отменить несместимость судей и т. д. и т. д., — которая, наконец,

с презрением относится ко всяким запросам и требованиям во имя интересов русской народности и, изгибаясь ужом пред иностранцами и русскими подданными нерусской национальности на балтийской и западных окраинах, — является чуть не волком внутри России, в отношении к своим, русским...» (Аксаков 1887б : 129).

Это был третий случай, когда славянофилы заявили о существовании в России враждебной её интересам «немецкой партии». Вероятно, и без этой статьи «Москва», столь резко писавшая о привилегированном положении остзейцев и полемизировавшая с газетой «Весть» (органом антинациональных сил, которому покровительствовал Шувалов), не имела шансов продолжить своё существование. Но эта публикация имела символическое значение: и славянофилы, и отреагировавшая на неё власть демонстрировали, что за 36 лет, прошедших после закрытия «Европейца», в своих важнейших чертах они не изменились. Не случайно в январе 1868 г. Тютчев писал Аксакову: «...в русском обществе два ученья, два направления — русское и антирусское. При содействии существующего порядка, судьбе угодно было, в лице Валуева, поставить антирусское направление верховным и полновластным судьёю всей мыслящей России, и как ни поразительно подобное безобразие, в самых высших сферах к нему относятся равнодушно» (Письма к... 1988: 320).

Следуя Тютчеву, надо признать: в условиях России деление на национальное и антинациональное направления куда оправданнее, чем на либеральное и консервативное.

## СЛАВЯНОФИЛЫ И СЛАВЯНСТВО

Сами славянофилы долгое время не называли себя этим именем, и, кроме того, развитие отношений с огромным славянским миром они считали важной, но отнюдь не главной своей задачей.

В сентябре 1839 г. Уваров представил Николаю I неопубликованное стихотворение Хомякова «Киев», рекомендуя автора таким образом: «Известный наш поэт Хомяков, который, как кажется, мог бы один идти по стопам Пушкина, если б постоянно занимался своим искусством». О стихотворении «Орёл», в то время запрещённом к публикации, но известном императору, министр писал ему: «...в котором Хомяков воспевал *соединение всех славянских племён под хоругвь России*» (Барсуков 1885:

159). Иными словами, такую мечту Уваров отметил как достоинство автора и ждал похожего отношения от Николая I.

В начале января 1841 г. министр представил императору первый номер журнала «Москвитянин» и снова привлёк его внимание к стихам Хомякова (Барсуков 1892: 22). Как раз перед этим к Уварову обратился попечитель Киевского учебного округа князь С. И. Давыдов. Он просил разрешения на публикацию в альманахе «Киевлянин» того самого стихотворения Хомякова «Киев», где звучала надежда о воссоединении с жителями Галича и Волыни (находящимися в подданстве Австрийской империи!). Однако Уваров не стал докладывать о том императору, а тянул с ответом, пока ему не доложили, что это стихотворение опубликовали журналы «Маяк» и «Москвитянин». Тогда министр, окончательно отбросив мысль о докладе императору, наложил резолюцию: «Считаю это дело конченным»<sup>6</sup>. Судя по всему, Уварову очень не хотелось снова, спустя менее чем полтора года, заводить с императором разговор о хомяковском «Киеве». Министр стремился поддерживать его автора, но представления того о славянах уже не казались подходящими для напоминания о них Николаю I.

Что же произошло в сознании императора в предыдущие несколько месяцев?

Ещё через полтора года в печати впервые за долгое время был использован термин «славянофилы». Когда-то, в 1800-е гг. его применяли для насмешек над А. С. Шишковым и его сторонниками, которые ратовали за развитие русской речи на основе лексики и правил церковнославянского языка. И вот, в сентябре 1842 г. Белинский вспомнил это слово в рецензии на книжку болгарского просветителя В. Е. Априлова.

Видя в болгарях не народ, а «только племя, не образующее собою никакого политического общества», Белинский растолковывал им: «Ваши ревнителю хоть сейчас готовы были бы учредить инквизицию для истребления духа европолюбия и для распространения духа азиатского и обскурантизма, то есть мраколюбия» (Белинский 1955: 343). Из этой статьи выходило, что славянофилы как раз и занимаются «распространением мраколюбия». Слово это быстро вошло в печатный обиход. Его как ярлык навешивали и на литераторов из круга журнала

<sup>6</sup> Дело о замечании Петербургскому цензурному комитету за пропуск в сборник «Маяк», книга XIV, стихотворения А. С. Хомякова «Киев»... // РГИА. Ф. 772. Оп. 1. Д. 1391. Л. 9. См.: (Дмитриев, Егоров 2021: 558–563).

«Москвитянин», и на петербургских исследователей славянства, вроде Н. В. Савельева-Ростиславича и И. П. Сахарова, и на тех, кого сегодня принято называть славянофилами.

Что же заставило Белинского и его союзников с таким презрением и высокомерием отзываться о тех, кто закладывал основы будущего славяноведения? Почему обществу активно внушалось, что интерес к славянам непременно связан с распространением «духа азиелюбия и обскурантизма»?

Казалось бы, XIX век стал временем соединения, слияния нескольких прежде веками разделённых наций, в первую очередь — германской и итальянской. Но когда те же самые центростремительные тенденции виделись в действиях некоторых славян, европейские, главным образом германские и австрийские, элиты испытывали волнение и беспокойство. И на рубеже 1830–1840-х гг. они заговорили об опасности «панславизма». Так, ещё авансом, окрестили лишь нарождающееся славянское движение, деятели которого мечтали зачастую не о политическом объединении, а о культурном сближении славянских народов (Волков 1969: 68–69; Мырикова, Ширинянц 2007: 240–244). Беспокойство германской и австрийской аристократии быстро передалось «немецкой партии» в России. Не случайно же О. А. Проскурин, первый указавший на её влияние в литературе и журналистике, ещё в 2000 г. писал: «На Россию немецкая партия смотрела примерно так же, как европейские немецкие дворы смотрели на подчинённое им славянское население, — как на опасную и враждебную “варварскую” стихию, движение которой надо постоянно сдерживать самыми жестокими мерами. Отсюда — повышенная подозрительность по отношению ко всяким проявлениям русского национализма, какую бы социальную и политическую окраску он ни принимал» (Проскурин 2000: 318).

«Партия» эта добивалась того, чтобы Николай I разделил её опасения насчёт славян и привык с подозрением смотреть на всех сочувствующих им. Хотя бы отчасти этого удалось добиться уже в 1840–1841 гг. Поэтому Уваров и стал осторожен в своих рекомендациях стихов Хомякова.

Вслед за тем настал черёд позаботиться о влиянии на общество. Точнее говоря, ближайшие союзники «немецкой партии», подконтрольные III отделению издания Ф. В. Булгарина, Н. И. Греча, Н. А. Полевого, и прежде позволяли себе насмешки над исследователями славянства. Теперь же пришло время организованной кампании по дискредитации

любых поборников славянского возрождения. Подключили к ней и входящий в моду журнал «Отечественные записки». Ведь его издатель А. А. Краевский с конца 1830-х находился под покровительством III отделения. Первым пером этого журнала, как известно, являлся Белинский, имевший с ведомством Бенкендорфа свои прочные связи (Проскурин 2000: 344–346, Бадалян 2021: 97–107).

Судя по статьям неистового Виссариона, с середины 1840-х он не видел более опасных противников, чем славянофилы (в первую очередь в нынешнем значении этого слова). Белинский, исключённый из университета после трёх лет, проведённых на первом курсе, использовал любые средства, чтобы убедить читателей в невежестве и отсталости своих противников. В том числе утверждал, что славянофилы стремятся всю Россию вернуть к допетровским порядкам.

Как раз в середине 1840-х гг. славянофилы попытались организовать систематический выход своих изданий. В одном из них Хомяков безапелляционно заявил: «Славянский мир хранит для человечества если не зародыш, то возможность обновления» (Хомяков 1900: 140). Это был подготовленный Д. А. Валуевым «Сборник исторических и статистических сведений о России и народах ей единоверных и единоплеменных», увидевший свет в декабре 1845 г. Молодой учёный-славист В. А. Панов писал о своём друге Д. А. Валуеве и его издании: «Он сначала хотел назвать его Славянским; но потом изменил это название, когда увидел, что его стали у нас употреблять во зло без всякого толку и разума» (В. [Панов В. А.] 1846: 9). То есть издатель сменил лаконичное название на более пространное и сложное, опасаясь тех, кто незадолго до того (а сборник готовился с 1843 г.) стал употреблять «во зло» термин «славянский».

Благодаря тому же Панову в 1846 и в 1847 гг. вышло ещё по одному славянофильскому сборнику, но затем их издание прекратилось на несколько лет. Произошло это после того, как III отделение предприняло новый шаг, чтобы убедить Николая I в опасности славян и славянофилов. Оно раскрыло действовавшее на Украине тайное Кирилло-Мефодиевское общество. Причём в докладах императору III отделение называло его «Славянским», а его участников и связанных с ним лиц — «славянистами» или «славянофилами». По этому делу был арестован и препровождён в III отделение Ф. В. Чижов, а за другим участником славянофильских изданий — Н. А. Ригельманом — учредили негласный надзор. Однако прямую связь славянофилов и противников самодержавия кирилло-ме-

фодиевцев доказать не удалось. И тогда следствие постаралось преуменьшить вину членов украинского общества: без московских славянофилов они были малоинтересны.

Однако вокруг «московской партии» продолжали формировать атмосферу недоверия и подозрительности. В отчёте III отделения о расследовании Кирилло-Мефодиевского дела от 7 мая 1847 г. императору докладывали, что «в “Отечественных записках” помещено несколько весьма умных и сильных выражений против славянофилов»<sup>7</sup>. И далее сообщалось: «Издатель “Отечественных записок” Краевский поощрён к продолжению помещения в его журнале статей в опровержение славянофильских бредней»<sup>8</sup>.

Что это за «весьма умные и сильные выражения», понять несложно. В 5-м номере «Отечественных записок» появились едкие рецензии на недавно выпущенный славянофилами «Московский литературный и учёный сборник на 1847 год» и на «Путешествие в Черногорию» историка А. Н. Попова (забытое современными исследователями, в то время оно было воспринято рецензентом едва ли не как славянофильский манифест).

В рецензии на «Московский сборник» её авторы, А. Д. Галахов и К. Д. Кавелин, более всего обрушились с критикой на трёх его участников: Ригельмана, Чижова, Хомякова. Характерно, что именно в том порядке, как эти трое были названы в рецензии и отдельно от них — автор «Путешествия» А. Н. Попов, так же они и только они были поименованы из целого ряда других славянофильских авторов в отчёте III отделения<sup>9</sup>. Иначе говоря, составитель отчёта и рецензенты «Отечественных записок» пользовались одним и тем же исходным «черновиком».

Положение славянофилов хотя бы отчасти изменилось лишь после Крымской войны, когда власть в России увидела цену «союзнической верности» Турции и Австро-Венгрии, где в угнетённом положении находились миллионы славян. В правительственных кругах тогда набирала вес то одна, то другая «партия», и среди них были те, кто считал нужным поддерживать славянство. Тогда И. С. Аксаков попытался создать при журнале «Русская беседа» особую «Славянскую контору». Попытку эту тут же пресекло III отделение, но он продолжал налаживать связи

<sup>7</sup> Журнал докладов государю императору... // ГАРФ. Ф. 109. 1 эксп. 1847. Д. 81. Ч. 19. Л. 101 об.

<sup>8</sup> Там же. Л. 102.

<sup>9</sup> Там же. Л. 101.

со славянами, продолжал писать о них и без официальной вывески. Потом занимался этим в собственной газете «День» и в издаваемой купцами газете «Москва». За 30 лет после выхода первых славянофильских сборников в стране вырос целый слой читателей, воспитанных на этих изданиях.

В середине 1870-х после начала Боснийско-герцеговинского восстания, восстаний в Болгарии, Сербии и Черногории в стране возникло небывалое прежде «славянское движение». Направляемое Славянским благотворительным комитетом (вскоре преобразованным в Общество, которое возглавлял И. С. Аксаков), оно действовало на народные массы, а те — на общественное мнение. И начавшаяся в апреле 1877 г. Русско-турецкая война — первая для нашей страны, предпринятая властью под давлением общественного мнения. Причём давление это было не политическим (для этого не было подходящих механизмов), а нравственным. Народ воспринял войну как справедливую, как жертву за братьев по вере: родство по вере ставилось славянофилами куда выше родства по крови.

В то же время «немецкая партия» как могла тормозила и даже саботировала подготовку к военным действиям. К примеру, когда Александр II заговорил о неизбежности войны, министр финансов М. Х. Рейтерн заявил, что финансы России к ней не готовы, и вскоре... отбыл в отпуск.

Даже среди наиболее активных деятелей Славянского общества выделялись последние представители славянофилов. И. С. Аксаков руководил отправкой в Сербию русских добровольцев, а затем — обеспечением и вооружением Болгарского ополчения. Князь В. А. Черкасский в действующей армии являлся уполномоченным от управления Общества Красного Креста, а позднее возглавил устройство гражданской администрации в Болгарии.

После того как Россия выиграла войну на поле боя, российская дипломатия, представленная на Берлинском конгрессе Шуваловым, пошла на такие уступки в пользу европейских стран, словно чувствовала себя проигравшей. Тем не менее впервые за несколько столетий на Балканах появились славянские государства. Казалось бы, наступало исполнение давних славянофильских мечтаний. Но вновь созданные княжества поспешили обзавестись конституциями, парламентами и другими атрибутами европейской политической жизни, противниками которых были славянофилы. С лёгкостью подпав под влияние Германии и Австро-Венгрии,

братья-славяне отвернулись от России и спустя всего несколько лет, в 1885 г., затеяли новую, на сей раз Сербо-болгарскую войну.

### СЛАВЯНОФИЛЫ, ЦЕРКОВНАЯ ПУБЛИЦИСТИКА И ЦЕРКОВНЫЕ ВЛАСТИ

В пореформенную эпоху, когда началось публичное обсуждение различных церковных проблем — от материального положения священников до установления патриаршества, славянофилы активно включились в этот процесс. Два ярких тому примера — циклы статей, созданные по инициативе И. С. Аксакова. Первый — «Иезуиты и их отношение к России», подготовленный Ю. Ф. Самариним в 1865 г. для газеты «День» и только при жизни автора выдержавший три отдельных издания. Как писал Гиляров-Платонов, «лучшей оценкою силы этого сочинения служит то, что орден Лойолы не дерзнул даже выступить с ответной полемикой» (Гиляров-Платонов 1900: 467–468). Второй — напечатанный в 1882 г. в газете «Русь» цикл из 12 статей протоиерея А. М. Иванцова-Платонова «О русском церковном управлении». Ряд предложений и идей этого автора спустя годы прозвучал на Поместном Соборе 1917–1918 гг. и лёг в основу его постановлений.

Однако столь заинтересованное отношение к идеям славянофилов у мирян и иерархов возникло далеко не сразу.

Д. В. Хитрово, сын близкого друга Хомякова, в записках отца возле упоминания того о посещении Алексеем Степановичем митрополита Филарета в Пасху 1843 г. оставил такой комментарий: «С покойным Высокопреосвященным Митрополитом Филаретом А. С. Хомяков в то время был постоянно очень хорош, но впоследствии их отношения охладели, как сам Хомяков жаловался, но вследствие чего, неизвестно. Главною причиною, что до конца пятидесятих годов Хомякова и его друзей правительство считало какими-то богоотступниками и отчаянными либералами, и это подозрение было довольно сильно с конца сороковых годов. С сего времени Митрополит Филарет, встречая Хомякова в самой Москве, — был с ним холодно вежлив, но, встречаясь с ним за чертами города, был с ним необыкновенно любезен и дружески жал ему руку. Это рассказывал сам Ал<ексей> Ст<епанови>ч» (Воспоминания об Алексее Степановиче 2004: 92).

Причины такого отношения надо искать, конечно, не в расположении границ белокаменной. «В самой Москве» в устах Хомякова, вероятно, означало общение прилюдное, публичное, а «за чертами города» — встречи при неофициальных поездках владыки, с минимумом свидетелей. Как видим, с обвинениями, выдвигаемыми против славянофилов в придворных и светских кругах, вынуждены были считаться и столь влиятельные архиереи. Ведь петербургская аристократия не делала исключений ни для кого: в 1848 г. она заподозрила в проповеди коммунизма Херсонского и Таврического архиепископа Иннокентия (Борисова), который позволил себе рассуждать о необходимости освобождения крестьян (Хомяков 1991: 119, 120), а в 1855 г. наветы «в коммунистическом направлении проповедей» пали на Казанского и Свяжского архиепископа Григория (Постникова) (Хомяков 1900а: 419), в будущем — митрополита Санкт-Петербургского и Новгородского, первоприсутствующего члена Св. Синода.

С середины 1840-х гг. мысль Хомякова всё более и более сосредотачивалась на религиозной сфере. В июне 1845 г. он писал Ю. Ф. Самарину: «...я чувствую и глубоко убежден, [...] что спор религиозный заключает в себе всю сущность и весь смысл всех предстоящих нам жизненных споров» (Хомяков 1900а: 258).

Однако славянофилы, и прежде весьма ограничиваемые цензурой, с 1852 г. по предложению III отделения, поддержанного императором, оказались лишены возможности печататься в России. Вот тогда Хомяков и стал публиковать за границей свои известные полемические брошюры.

Самая первая из них — напечатанная в Париже под псевдонимом Ignotus (Неизвестный) «*Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion d'une brochure de M. Laurentie*» («Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси»). Она явилась ответом на работу католического публициста и историка П.-С. Лоранси, оспаривавшего положения статьи Ф. И. Тютчева «Папство и римский вопрос с точки зрения Санкт-Петербурга». Затем, в 1855 и 1858 гг., в Лейпциге увидели свет ещё две полемические работы Хомякова на французском языке под тем же псевдонимом. Позднее он подготовил четыре статьи в форме писем к его католическим оппонентам. Из них две были опубликованы в 1860 г. в парижском журнале «*L'Union Chrétienne*».

Уже после кончины Хомякова в 1860 г. друзья предприняли усилия, чтобы его полемические работы были напечатаны по-русски. Этому помогло произошедшее в 1856–1859 гг. сближение со славянофилами двух воспитанников Московской духовной академии, двух «платоников», т. е. стипендиатов митрополита Платона (Левшина) — Н. П. Гилярова-Платонова и тогда ещё не рукоположенного в священники А. М. Иванцова-Платонова.

Первый выполнил переводы двух полемических брошюр Хомякова, а второй, став постоянным сотрудником московского журнала «Православное обозрение», обеспечил публикацию в нём этих брошюр (1863. Т. XII; 1864. Т. XIII) и трактата «Церковь одна» (1864. Т. XIV). Однако... продолжение печати произведений Хомякова в журнале было прервано по решению цензуры. Причём инициатором его явилась отнюдь не духовная цензура, а Совет министра внутренних дел по делам книгопечатания (Лурье 2021: 268). Случай крайне редкий: центральное светское цензурное учреждение вторглось в сферу деятельности цензуры духовной. К тому же речь шла не о столичном журнале, а о выходившем в Московской епархии, где духовная цензура находилась под бдительным контролем митрополита Филарета. И мы вправе предположить, что светскую цензуру возмутила полемика Хомякова с католиками (хотя, конечно, Совет должен был сослаться на иную причину). Министром же внутренних дел в то время был П. А. Валуев, уже проявивший себя как энергичный противник славянофилов.

Спустя несколько лет Ю. Ф. Самарин взялся за издание всех известных на тот момент богословских трудов Хомякова, которые составили 2-й том его собрания сочинений. Печатал он его за границей, в Праге. Том этот увидел свет в августе 1868 г. (хотя на его титуле указано «1867»). Согласно действовавшим законам, такое издание при пересечении границы России подлежало ведению Комитета цензуры иностранной, но разрешение или запрет на его распространение давала духовная цензура. 19 сентября 1868 г. председатель Комитета цензуры иностранной Ф. И. Тютчев передал 2-й том сочинений Хомякова на рассмотрение Санкт-Петербургского комитета духовной цензуры<sup>10</sup>, где издание попало на прочтение члену комитета архимандриту Фотию (Щиревскому).

<sup>10</sup> Бумаги за октябрь 1868 года о рассмотрении рукописей и картин... // РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1475. Л. 26.

Тот в своём отзыве от 18 октября заявил: «Книга эта, содержа в себе много хорошего, включает и много мыслей неопределённых, неточных, много даже положительно неверных, неправославных и вообще противных христианскому учению, которые между тем касаются важных предметов веры». Примером этому архимандрит указал в книге 10 конкретных мест и далее, не уточняя сути замечаний, перечислил ещё 43 страницы, содержащие подобные места (Записка цензора 2019: 516–517). Причём сам отзыв, написанный быстрым небрежным почерком, выглядит как черновик или наспех составленная отписка, призванная придать формально-законный вид уже принятому свыше решению. Прочитированные же цензором 10 мест не сопровождаются никакими его замечаниями. Обращение к приведённым им кратким, часто вырванным из контекста, цитатам позволяет поставить вопрос: архимандрит Фотий не понял рассуждений Хомякова или же сделал вид, что не понял?

Основываясь на этом отзыве, Комитет духовной цензуры признал невозможным свободное обращение богословских трудов Хомякова. Тютчев, узнав об этом, обратился к обер-прокурору Св. Синода графу Д. А. Толстому со словами: «В кои-то веки появилась у нас книга, содержащая в высшей степени разумную похвалу православной церкви, православной доктрине, [...] и эта-то книга изымается из обращения — не в Риме, а в самой России; неужели подобному проявлению чудовищной косности не воспротивится ум, равный вашему?!» (Тютчев 2004: 360–361). Как рассказывал Тютчев дочери, обер-прокурор сразу же ответил, что ничего о запрете не знает и «примет меры к его отмене» (Тютчев 2004: 362–363).

Д. А. Толстой не лукавил, когда писал, что не знал о запрете пражского издания (Бадалян 2017: 115). Получив ответ из духовной цензуры, он не успокоился на том, а предложил рассмотреть книгу на заседании Св. Синода, причём именно в его присутствии<sup>11</sup>.

Такое заседание состоялось спустя несколько месяцев, 12 февраля 1869 г.<sup>12</sup> Как именно проходило обсуждение богословских трудов Хомякова в Св. Синоде, точных сведений нет. Известен лишь сохранившийся в копии отзыв присутствующего члена Св. Синода архиепископа Нижегородского и Арзамасского Нектария (Надеждина). Автор отзыва,

<sup>11</sup> Касательно неодобрения духовною цензурою к выпуску в свет 2-го тома сочинений Хомякова // РГИА. Ф. 797. Оп. 38. 1 отд. 1 ст. Д. 243. Л. 7.

<sup>12</sup> Там же. Л. 8.

датированного 16 января 1869 г., подробно рассмотрел каждое из 10 отмеченных прежде мест и подтвердил обоснованность суждений Хомякова. Он заявил, что затруднение к разрешению произведений светского богослова «исчезает само собою, когда эти места рассматриваются в связи с предыдущими и последующими мыслями автора и в снесении с другими местами той же книги». Выразив удивление позицией столичной духовной цензуры, архиепископ Нектарий выступил за разрешение трудов Хомякова. В заключение он писал: «Неудивительно, что статьи этой книги, печатаемые в разное время, за границею, обращали на себя внимание богословов католических и протестантских. Удивительно будет, если не дадут этой книге должной цены в православном мире» (Отзыв архиепископа Нектария 2019: 521, 529).

Добавим, что являвшийся членом Св. Синода Московский и Коломенский митрополит Иннокентий (Вениаминов) ещё прежде, в октябре 1868 г. с сочувствием отзывался о мыслях, высказанных И. С. Аксаковым в газете «Москва» по поводу книги Хомякова (Сухотин 1894: 605).

Однако в итоге 12 февраля 1869 г. Св. Синод постановил, что «не признаёт возможным разрешить выпуск в свет означенной книги, в настоящем её виде»<sup>13</sup>. Если такое решение было принято по изданию, получившему энергичную защиту присутствующего члена Св. Синода и которое поддержал, по крайней мере поначалу, обер-прокурор, то судьба его, очевидно, решалась в ходе острой борьбы. То, что документы, имеющиеся в Российском государственном историческом архиве в фондах Санкт-Петербургского духовного цензурного комитета и Канцелярии обер-прокурора Св. Синода, не отражают почти никаких обстоятельств этой борьбы, позволяет предположить, что столкновения из-за книги были во многом закулисными и протекали не только в стенах Св. Синода.

Иными словами: сопротивление столичной духовной цензуры, вероятно, было инспирировано заинтересованными силами в светских столичных кругах. Ведь и пятью годами ранее инициатива прекращения издания Хомякова исходила именно от них. И силы эти оказались более могущественны, чем обер-прокурор<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Касательно неодобрения духовною цензурою к выпуску в свет 2-го тома сочинений Хомякова. Л. 10.

<sup>14</sup> Е. М. Феоктистов, вспоминая деятельность графа Толстого на посту министра народного просвещения, рассказывал: «Он вообще старался игнорировать Прибалтийский край по той причине, что не хотел восстановить против себя сильную при дворе немецкую партию и еще гораздо более могущественного графа П. А. Шувалова; объехав почти всю Россию для осмотра учебных заведений, он ни разу не заглянул в Остзейские губернии» (Феоктистов 2001: 125).

Кто же способен был оказать такое давление? Чтобы понять это, стоит обратиться к тому, как легко, спустя 10 лет, в феврале 1879 г., Св. Синод, по прошению издателя П.И. Бартенева, дал разрешение на печать и выпуск 2-го издания тома богословских сочинений Хомякова. При этом прежнее решение Св. Синод объяснял исключительно опасением, что «некоторые тёмные и неопределённые выражения в сих статьях могут дать повод к неверному заключению о несогласной будто бы с православием мысли автора»<sup>15</sup>.

Подчеркнём, тогда, как и 10 лет назад, на прежних местах служили обер-прокурор Д.А. Толстой и первенствующий член Св. Синода митрополит Санкт-Петербургский и Новгородский Исидор (Никольский). Что же изменилось? Своих постов и былого влияния лишились начальник III отделения и министр внутренних дел — два верных союзника «немецкой партии» — П.А. Шувалов и А.Е. Тимашев<sup>16</sup>. Вероятно, ими не исчерпывается круг влиятельных противников книги Хомякова, но без них её запрет вряд ли был возможен. Только ли полемика с католиками светского богослова, бывшего уланского штаб-ротмистра, вызвала их вражду к автору? Или причина была глубже?

А.Ф. Тютчева (в замужестве Аксакова), бывшая выпускница Мюнхенского королевского института благородных девиц, вспоминала о влиянии, оказанном на неё первой же из французских работ Хомякова: «...одна брошюра в несколько страниц — небольшой религиозный полемический трактат о нашей Церкви, очень краткий, но яркий и вдохновенный, — произвёл целый переворот в моём нравственном сознании. [...] За первой брошюрой последовали ещё две, также религиозно-полемического характера, дополнявшие первую. Эти брошюры, запрещённые в России и напечатанные за границей, первое издание которых было немедленно уничтожено иезуитами, были написаны на французском языке, затем переведены на английский и немецкий и наконец уже — на русский. [...] Я никогда не забуду, какой лучезарной радостью исполнилось моё сердце при чтении этих страниц [...]. Таким образом, моя душа и моё сердце сроднилось с Россией благодаря брошюрам Хомякова» (Тютчева 2004: 12–14).

<sup>15</sup> Бумаги за месяц июль 1879 года. Дело о рассмотрении рукописей и книг... // РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1624. Л. 6–6 об.

<sup>16</sup> Вспоминая возникшую во второй половине 1860-х гг. полемику о «немецких окраинах», Феоктистов писал: «...государь как будто одобрял программу, выставленную национальной партией, но на деле не предпринимал ничего в её духе и относился с полным доверием к таким людям, как Шувалов, Валуев и Тимашев, которые не хотели об этой программе и слышать» (Феоктистов 2001: 189).

Отметим последние слова: рассуждения о православии сродни-ли Тютчеву с Россией (то обстоятельство, что это говорится о 25-летней девушке, родившейся и воспитывавшейся в Германии и в то время плохо владевшей русским языком, лишь усиливает значение сказанного). Она увидела, что Хомяков не православие связывал с Россией, а наоборот: Россию — с православием.

Менее чем за три года до смерти, завершая статью под названием «О юридических вопросах», Хомяков спрашивал читателей о том, какова историческая задача России? И сам же отвечал: «Вздумали бы мы быть самым могучим, самым материально-сильным обществом? Испробовано. Или самым богатым, или самым грамотным, или даже самым умственно-развитым обществом? Всё равно: успеха бы не было ни в чём. [...] потому, что никакая низшая задача не получит всенародного сознания и не привлечёт всенародного сочувствия, а без того успех невозможен. Нечего делать: России надобно быть или самым нравственным, т. е. самым христианским из всех человеческих обществ, или ничем; но ей легче вовсе не быть, чем быть ничем» (Хомяков 1900б: 337).

### СЛАВЯНОФИЛЫ И РЕВОЛЮЦИЯ

В 1848 г., когда революционная стихия в считанные месяцы распространялась по странам континентальной Европы, перепуганное петербургское общество ожидало таких же беспорядков в России. Между тем народ оставался спокоен. Славянофилы видели в этом подтверждение своих прежних суждений о том, что наше отечество в отличие от Европы живёт по собственным законам, а российское дворянство оторвано от народа, не понимает и не чувствует его. В этом оно мало чем отличалось от европейских привилегированных сословий.

Хомяков, который как раз в то время оказался в Санкт-Петербурге, рассказывал: «Славянофилов иначе не называли, как *les girondins*, но смешивая от страха произнести, одного называли Л. Блан, другого Мари и пр. Остальных метили общим именем коммунисты»<sup>17</sup>. Отчасти подобное отношение можно объяснить страхом, охватившим петербургскую

<sup>17</sup> (Хомяков 1991: 119). *Les girondins* (фр.) — жирондисты. Луи Блан (1811–1882) — французский социалист, публицист и историк, член временного правительства; Пьер Мари де Сен-Жорж (Пьер Александр Тома Эмабль Мари де Сен-Жорж; 1795–1870) — адвокат, министр юстиции во временном правительстве.

аристократию. Однако куда более важным основанием к тому являлись обвинения, сознательно возводимые на славянофилов «немецкой партией» и представлявшим её интересы III отделением. Вспомним, что первым из них, кто столкнулся с подобными наговорами ещё в 1832 г., был И. В. Киреевский.

И вплоть до конца 1870-х гг. верховная власть с доверием внимала тем, кто смешивал славянофилов с социалистами, называя их «демократами» или «красными». Так, С. П. Зыков рассказывал о редакторе «Вестей», союзнике Шувалова В. Д. Скарятине и разговорах, которые тот вёл: «...он прямо уверял, что у них, у этих защитников польских и немецких интересов в России, есть верное средство всегда остановить Государя от исполнения советов этой безобразной (т. е. «русской». — Д. Б.) партии: стоит только напомнить о Каракозове» (Зыков 1910: 491).

Добавим, что теми же самыми приёмами пользовались и иностранные недруги славянофилов. К примеру, в 1878 г., после окончания Русско-турецкой войны английская газета «The Times», со ссылкой на немецкое либеральное издание «Weser Zeitung», заявляла о «давлении, которое — под предлогом борьбы за национальные интересы — оказывает на правительственные круги революционный Панславистский комитет» и добавляла, что для разжигания войны Аксаков «не пренебрегал даже угрозами правящей династии»<sup>18</sup>. Впрочем, когда политическая конъюнктура изменилась, на Западе и у нас в стране недавних «революционеров» стали представлять оголтелыми консерваторами.

Каково же в действительности было отношение славянофилов к революции?

Зачастую они рассматривали её как проявление пусть и искажённого, но религиозного сознания. Ведь и политическому кризису 1848 г. предшествовал, как разъяснял Хомяков, глубокий духовный кризис. «Папство Григория идёт туда ж, куда Карлова Империя, в исторический архив. Туда же за ними протестантство и католицизм. Поле чисто. Православие на мировом череду. Славянские племена на мировом череду», — писал он А. Н. Попову в марте того же года (Хомяков 1900а: 177).

Распространявшиеся в то время идеи домарксистского социализма Хомяков называл «политическим протестантством», который стремится

<sup>18</sup> The Times. 1878. 16 aug. P. 3. В переводе: Речь И. С. Аксакова о Берлинском конгрессе и его последующая ссылка в письмах и документах июня-ноября 1878 г. / Публ. Д. А. Бадаляна // Цензура в России: история и современность : с. науч. трудов. Вып. 6. СПб., 2013. С. 392.

ся разрешить «задачу общества» только «новой формой, враждебной прежним формам, но в сущности тождественной с ними» (Хомяков 1900а: 178), иначе говоря: пытается изменить общество не через его воспитание, а путём изменения политического порядка.

К. С. Аксаков в том же самом явлении акцентировал иные аспекты. В апреле 1848 г., напомнив библейскую заповедь «Не сотвори себе кумира», он утверждал: «Запад сотворил себе кумира из правительства, обоготворил его и поклонился перед ним». Поясняя эту мысль, К. С. Аксаков рассуждал: «Запад поверил в совершенство правительства или, лучше, в возможность его совершенства, и отсюда необходимо возникла революция как грешный путь к земному невозможному совершенству. Революция есть необходимое следствие *рабского* чувства перед правительством, следствие *обожания*<sup>19</sup> его, веры в его совершенство» (Аксаков К. С., Аксаков И. С. 2010: 184).

В отличие от Запада, подчёркивал К. С. Аксаков, «Россия никогда не обоготворяла правительства, [...] смотрела на него как на дело второстепенное, считая первостепенным делом *Веру* и спасение души» (Аксаков К. С., Аксаков И. С. 2010: 184–185). Однако петровские реформы нарушили традиционный уклад жизни и отношения власти и народа, основанные прежде на взаимном уважении (воплощением чего славянофилы считали Земские соборы XVI–XVII вв.). Поэтому в предназначенной для молодого императора Александра II «Записке о внутреннем состоянии России» К. С. Аксаков предупреждал: «Как скоро правительство отнимает постоянно внутреннюю, общественную свободу народа, оно заставит наконец искать свободы внешней политической. Чем долее будет продолжаться петровская правительственная система, [...] тем грознее будут революционные попытки, которые сокрушат наконец Россию, когда она перестанет быть Россией» (Аксаков К. С., Аксаков И. С. 2010: 244).

Началом этих попыток стали потрясения 1862–1863 гг.: появление прокламации «Молодая Россия», объявившей целью «кровавую и неумолимую» революцию, петербургские пожары 1862 г., студенческие волнения, поддержка социалистами Польского восстания... С этого времени славянофилы отказались от любого сотрудничества с социалистами, а ведь

<sup>19</sup> Так и в публикации статьи К. С. Аксакова «Голос из Москвы», впервые осуществлённой по автографу В. А. Кошелевым (Аксаков К. С. Голос из Москвы / публ., предисл. и примеч. В. А. Кошелева // Литература и история: (Исторический процесс в творческом сознании русских писателей XVIII–XX вв.). СПб., 1992. С. 297). Однако исходя из контекста, можно предположить, что К. С. Аксаков писал об «обожении», а не об «обожании».

ещё недавно И. С. Аксаков и его единомышленники печатались в заграничных изданиях А. И. Герцена (впрочем — не только они, но и К. П. Победоносцев, а М. Н. Катков обсуждал с будущим «апостолом революции» план совместной газеты).

Прозвучавшая из уст К. С. Аксакова мысль о том, что «поклонение земной власти непременно сопряжено с безверием» (Аксаков К. С., Аксаков И. С. 2010: 185), обрела продолжение в 1874 г. в книге его брата. И. С. Аксаков печатно заявил о непримиримом «противоборстве Революции с Россией», которое объяснял словами Ф. И. Тютчева: «Россия прежде всего держава христианская» (Аксаков 1997: 135). Для «новейших социалистов», подчёркивал И. С. Аксаков, «главный враг, по ненависти к которому они все, без различия наций, сознают себя братьями, — это христианство» (Аксаков 1997: 141).

Тем не менее И. С. Аксаков чрезвычайно остро реагировал на поступки высших чиновников, которые создавали всё новые поводы для возмущения и крамолы: ведь пусть не осознанно, но они, провоцируя смуту, играли ту же историческую роль, что и революционеры. Так, в июле 1862 г. в письме Н. С. Соханской, обсуждая деятельность властей, в ведении которых находилась цензура, он заявил: «Преследуют молодых людей за то, что они, не мирясь с современною мерзостью и взросши в атмосфере всякой кривды, мучимые жаждою протеста, безумствуют, губят себя и других, — но что же должно сделать с сими родоначальниками мерзости и зла, вызывающими преступные протесты молодого поколения?» (Семья Аксаковых и Н. С. Соханская (Кохановская) 2018: 191).

Позднее, в 1871 г., И. С. Аксаков внимательно следил за судебным процессом по делу нечаевской организации «Народная расправа». Тогда вскрылась «целая нравственная эпидемия», как писал он в августе 1871 г. свояченице Е. Ф. Тютчевой, «которой заражена вся молодежь и которой причины и надо исследовать». При этом И. С. Аксаков подчёркивал, что эпидемию эту «не излечить заключением в крепости, ни презрительным к ней отношением профессоров-генералов, ни казённою проповедью нравственности с церковных кафедр». И далее он восклицал: «Сгореть от стыда и угрызений совести должны бы наши архиереи и наши правители! Но архиереям и горя мало, они уже сложились в том<sup>20\*</sup> типе, от которого пахнет как от трупа; но правители, вводящие на сцену канкан; уживающиеся с гривуазными песнями

<sup>20</sup> \* Далее зачёркнуто: пошлом.

и картинами на императорской сцене, одним словом, практикующие самый грубый материализм, — с ожесточением преследует материализм абстрактный, почти идеальный, исповедуемый современной молодежью (которая в то же время не пьянствует, не играет в карты, не посещает ни театров, ни публичных домов), и думает разделаться с ним грубою силою»<sup>21</sup>.

Подобно социалистам, славянофилы возмущались окружающей несправедливостью, подобно многим из них, видели залог будущего развития в крестьянской общине. Наконец, подобно им, славянофилы считали источником власти именно народ (только заявить об этом публично из-за бдительности цензуры не могли). «Самодержавие не есть религиозная истина или непреложный догмат веры», — так убеждённый защитник монархии И. С. Аксаков заявлял в одной из незаконченных своих статей (Аксаков 2002: 897).

Стоит ли удивляться, что не только враги славянофилов, но и сочувствующие им были порой убеждены в близости взглядов их и народников?<sup>22</sup>

Уже после убийства народовольцами Александра II, в апреле 1881 г., к И. С. Аксакову обратился с письмом незнакомый ему молодой москвич П. В. Новицкий, который по прочтении передовой статьи в аксаковской газете «Русь», «обращенной главным образом против русских социалистов» (т. е. именно царевубийц), удивлялся и восклицал: «...их желания тождественны с Вашими. Вообще можно сказать, что социалисты первые старались перенести из теории в жизнь проповедь Вашей партии, а за это ругать Вам их не следовало бы так»<sup>23</sup>.

Отвечая Новицкому, И. С. Аксаков провёл чёткую грань между двумя общественными явлениями. В письме к нему он объяснял: «Для славянофилов на первом плане начало нравственной правды — *Христианство*, так же как и для русского народа: это народ христианский. Следовательно, славянофилы враги всякого насилия, всякого обмана, всякого заговора, всякого убийства и т. п. — Это существеннейшая разница, в которой весь

<sup>21</sup> Письмо И. С. Аксакова Е. Ф. Тютчевой, 1 августа [1871 г.] // РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 2. Д. 60. Без нумерации.

<sup>22</sup> Добавим, что Бердяев в своей книге о Хомякове, называя его «народником» и «демократом», утверждает: «Славянофильской идеологии Хомякова присущи все черты национально-русского народничества вообще» (Бердяев 1996: 128). Современный исследователь А. А. Попов считает, что взгляды Хомякова «по своему идейному содержанию являлись одним из источников народничества» (Попов 2013: 12).

<sup>23</sup> Письмо П. В. Новицкого И. С. Аксакову, 17 апреля 1881 г. // РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Д. 435. Без нумерации.

центр тягости»<sup>24</sup>. Ту же мысль И. С. Аксаков развивал в своей следующей передовой статье в газете «Русь» (Аксаков 1887а: 648). И уже в июне 1885 г. он повторил её в письме к К. К. Толстому: «Потребность истинного осуществления христианских идеалов в жизни не из нигилизма исходит. [...] Ибо христианский идеал требует прежде всего любви и смирения». В том же письме И. С. Аксаков объяснял: «Сам по себе, как положительная проповедь, нигилизм — нелепость и в логическом развитии приводит к динамиту. Логически — вне Бога — цивилизация ведёт к одичанию, гуманность — к человеконенавидению»<sup>25</sup>.

Единственной альтернативой революционной катастрофе, выходом из развивавшегося на рубеже 1870–1880-х гг. кризиса отношений власти, общества и народа, И. С. Аксаков и его союзники считали возрождение практики совещательных всесословных Земских соборов (см.: Бадалян 2017). В 1882 г. по инициативе И. С. Аксакова министр внутренних дел граф Н. П. Игнатьев предпринял попытку добиться учреждения Земского собора, приуроченного к коронации Александра III. Однако попытка эта была сорвана усилиями обер-прокурора Св. Синода К. П. Победоносцева и ряда министров, которых поддержал издатель газеты «Московские ведомости» М. Н. Катков (Бадалян 2013: 30–34).

Уже после смерти И. С. Аксакова, вплоть до начала XX в. сторонниками идеи Земских соборов выступали некоторые неославянофилы. В частности, Д. Ф. Самарин и С. Ф. Шарапов. Самым же энергичным её пропагандистом был, пожалуй, А. А. Киреев. Он всеми силами отстаивал идею совещательного Собора вплоть до осени 1905 г., когда власть пошла на создание европейского парламента — Государственной думы. Впрочем, и после роспуска 3 июня 1907 г. Второй Государственной думы Киреев и иные из неославянофилов заявляли о необходимости возврата к разработанному под руководством А. Г. Булыгина проекту совещательной думы. Однако председатель совета министров П. А. Столыпин настаивал, что отказ от однажды провозглашённой законодательной Думы приведёт к революции.

В итоге революцию провозгласили депутаты Четвёртой Государственной думы. Они увидели её в кровавом солдатском погроме 27 февраля 1917 г. и тем самым положили начало разрушению государственного строя. Таким образом, исполнилось когда-то предсказанное К. С. Аксаковым...

<sup>24</sup> Письмо И. С. Аксакова П. В. Новицкому, 20 апреля 1881 г. Копия // РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 2. Д. 29. Л. 2.

<sup>25</sup> Письмо И. С. Аксакова К. К. Толстому, 11 июня 1885 г. Копия // РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 2. Д. 58. Л. 18.

## **Сведения об авторе**

**Бадалян Дмитрий Александрович** — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник научно-исследовательского отдела книговедения, Российская национальная библиотека; доцент, Высшая школа журналистики и массовых коммуникаций Санкт-Петербургского государственного университета; 191069, Санкт-Петербург, Садовая ул., д. 18; email: dmit.bad@gmail.com

## **Благодарности**

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) в рамках научного проект № 20-011-42018.

## **СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:**

Аксаков И. С. Биография Фёдора Ивановича Тютчева. Репринтное воспроизведение издания 1886 года. — М. : АО «Кн. и бизнес», 1997. — 327 с.

Аксаков И. С. Отчего так нелегко живётся в России? — М. : РОССПЭН, 2002. — 1007 с.

Аксаков К. С. Полн. собр. соч. — М. : Университетская тип. (Катков и К°), 1875. — Т. 2. — 661 с.

Аксаков К. С. Полн. собр. соч. — М. : Тип. М. Г. Волчанинова (бывш. М. Н. Лаврова и К°), 1887. — Т. 5. — 675 с.

Аксаков И. С. Полн. собр. соч. — М. : Тип. М. Г. Волчанинова (бывш. М. Н. Лаврова и К°), 1887. — Т. 6. — 613 с.

Аксаков К. С., Аксаков И. С. Избранные труды. — М. : Российская политическая энцикл. (РОССПЭН), 2010. — 887 с.

Астанков В. А. Государственная деятельность цесаревича Александра Александровича и его восприятие правительственной политики в 1865–1881 гг. Диссертация ... кандидата истор. наук. — МГУ, исторический факультет. — М., 2014. — 187 с.

Бадалян Д. А. В. Г. Белинский-публицист: метаморфозы в борьбе литературных партий // Русская публицистика: эволюция идей и форм: сб. ст. — СПб. : Алетейя, 2021. — С. 89–109.

Бадалян Д. А. Журналист, общественное мнение и власть: издания М. Н. Каткова в «царских обозрениях» 1860–1866 годов // Тетради по консерватизму. — 2018. — № 3. — С. 89–118.

Бадалян Д. А. Заграничные издания Ю. Ф. Самарина 1868–1871 гг., цензура и Ф. И. Тютчев // Цензура в России: история

и современность : сб. науч. трудов. Вып. 8. — СПб. : РНБ, 2017. — С. 112–138.

Бадалян Д. А. Полемика о Земском соборе в русской прессе начала 1880-х гг. // Труды Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. Т. 201. Книжное дело вчера, сегодня, завтра. — СПб., 2013. — С. 27–36.

Бадалян Д. А. Понятие «Земский собор» в произведениях литературы и публицистики славянофилов // История и литература: Материалы Всероссийской научной конференции. — СПб. : Культурно-просветительское товарищество, 2017. — С. 220–230.

Бадалян Д. А. Ю. Ф. Самарин, славянофилы и борьба с «немецкой партией» // Тетради по консерватизму. — 2019. — № 2. — С. 41–67.

Барсуков Н. П. Жизнь и труды Н. П. Погодина. Кн. 6. — СПб. : Тип. М. М. Стасюлевича, 1892. — 401 с.

Барсуков Н. П. Заметка об А. С. Хомякове // Русский архив. — 1885. — № 9. — С. 158–160.

Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — М. : Изд-во Акад. наук СССР, 1954. — Т. 5. — 863 с.

Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — М. : Изд-во Акад. наук СССР, 1955. — Т. 6. — 799 с.

Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. — Томск : Водолей, 1996. — 160 с.

Берёзкина С. В. «Немцы» против «Европейца» // Москва. — 2009. — № 3. — С. 201–213.

Берёзкина С. В. Вокруг запрещения журнала «Европеец» // Временник Пушкинской комиссии : сб. науч. трудов. Вып. 29. — СПб. : Наука, 2004. — С. 226–248.

В. [Панов В. А.] Биография Дмитрия Александровича Волуева. — М. : Тип. Августа Семена, 1846. — 18 с.

Воейков Д. И. Ю. Ф. Самарин. Крупный русский деятель пред лицом двух государей, 1848–1868 // Российский архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.: альманах. Вып. 16. — М. : Рос. фонд культуры, Студия «Тритэ» Никиты Михалкова, Рос. архив, 2007. — С. 713–721.

Волков В. К. К вопросу о происхождении терминов «пангерманизм» и «панславизм» // Славяно-германские культурные связи и отношения. — М. : Наука, 1969. — С. 25–69.

Воспоминания об Алексее Степановиче Хомякове / публ., вступ. заметка и прим. Е. Е. Давыдовой // Наше наследие. — 2004. — № 71. — С. 91–94.

Гиляров-Платонов Н. П. Сборник сочинений. — М. : Изд. К. П. Победоносцева, 1900. — Т. 2. — 526 с.

Дмитриев А. П., Егоров Б. Ф. Комментарии // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. и писем : в 12 т. — СПб. : Росток, 2021. — Т. 1. — С. 486–662.

Дмитриев М. М. Главы из воспоминаний моей жизни. — М. : Новое лит. обозрение, 1998. — 750 с.

Духанов М. М. Остзейцы: Политика остзейского дворянства в 50–70-х гг. XIX в. и критика её апологетической историографии. — Рига : Лиесма, 1978. — 475 с.

Егоров Б. Ф. Проблема, которую необходимо решить // Вопросы литературы. — 1969. — № 5. — С. 128–135.

Записка цензора архимандрита Фотия (Щиревского) о втором томе сочинений А. С. Хомякова / вступ. ст., подгот. текста и коммент. Д. А. Бадаляна // Цензура в России: история и современность: сб. науч. трудов. Вып. 9. — СПб. : РНБ, 2019. — С. 516–517.

Зыков С. П. наброски из моей жизни // Русская старина. — 1910. — № 6. — С. 483–525.

Казаков Н. И. Об одной идеологической формуле николаевской эпохи // Контекст–1989: Литературно-теоретические исследования. — М. : Наука, 1989. — С. 5–41.

Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч. — Калуга : Гриф, 2006. — Т. 2. — 364 с.

Лурье В. М. Комментарии // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. — СПб. : Росток, 2021. — Т. 8. — С. 197–386.

Мазур Н. Н. К ранней биографии А. С. Хомякова (1810–1820) // Лотмановский сборник. — М. : ОГИ; Изд-во РГГУ, 1997. — Т. 2. — С. 195–223.

Мырикова А. В., Ширинянц А. А. Русофобский миф «панславизма» // Актуальные проблемы современного руссиеведения : сб. науч. ст. — М. : Кубанское отделение РФО; Издатель А. В. Воробьёв, 2007. — С. 240–244.

Отзыв архиепископа Нектария (Надеждина) о втором томе сочинений А. С. Хомякова / вступ. ст., подгот. текста и коммент. А. Г. Юшко // Цензура в России: история и современность : сб. науч. трудов. Вып. 9. — СПб. : РНБ, 2019. — С. 519–530.

Парсамов В. С. Русский XIX век // Всемирная история : в 6 т. — М. : Наука, 2014. — Т. 5. — С. 450–503.

Письма к московским публицистам / публ. К. В. Пигарева // Литературное наследство. — 1988. — Т. 97. — Кн. 1. — С. 258–430.

Попов А. А. Хомяков и его социальная утопия // Хомяков А. С. Философские и богословские произведения. — М. : Книжный Клуб Книговек, 2013. — С. 3–26.

Проскурин О. А. Литературные скандалы пушкинской эпохи. — М. : ОГИ, 2000. — 366 с.

С. С. Громека — Герцену / публ. Е. Л. Рудницкой // Литературное наследство. — 1955. — Т. 62. — С. 105–122.

Самарин Д. Ф. Предисловие // Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 7: Письма из Риги и История Риги. — М. : Тип. А. И. Мамонтова и К°, 1889. — С. I–CXXXV.

Самарин Ю. Ф. Собр. соч. : в 5 т. — СПб. : Росток, 2013. — Т. 1. — 527 с.

Самарин Ю. Ф. Собр. соч. : в 5 т. — СПб. : Росток, 2016. — Т. 3. — 927 с.

Семья Аксаковых и Н. С. Соханская (Кохановская): Переписка (1858–1884) / сост. О. Л. Фетисенко. — СПб. : Пушкинский Дом, 2018. — 600 с.

Сухотин С. М. Из памятных тетрадей С. М. Сухотина // Русский архив. Кн. I. — Вып. 4. — 1894. — С. 599–610.

Тютчев Ф. И. Полн. собр. соч. и письма. — М. : Классика, 2004. — Т. 6. — 590 с.

Тютчева А. Ф. Воспоминания. — М. : Захаров, 2004. — 591 с.

Феоктистов Е. М. За кулисами политики и литературы // За кулисами политики / Е. М. Феоктистов, В. Д. Новицкий, Ф. Лир, М. Э. Клейнмихель. — М. : Фонд Сергея Дубова, 2001. — С. 9–254.

Хомяков А. С. <Политические письма 1848 года> / публ. и прим. В. А. Кошелева // Вопросы философии. — 1991. — № 3. — С. 109–132.

Хомяков А. С. О старом и новом. — М. : Современник, 1988. — 461 с.

Хомяков А. С. Полн. собр. соч. — М. : Унив. тип., 1900. — Т. 3. — 504 с.

Хомяков А. С. Полн. собр. соч. — М. : Унив. тип., 1900. — Т. 8. — 543 с.

Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма : в 2 т. — М. : Наука, 1991. — Т. 1. — 798 с.

Чернуха В. Г. Правительственная политика в отношении печати 60–70-е годы XIX века. — Л. : Наука. Ленинградское отделение, 1989. — 207 с.

Шевченко М. М. «Официальной народности» теория // Большая Российская энциклопедия. — М. : Большая Российская энциклопедия, 2014. — Т. 24. — С. 713–714.

# On the Road to the National Identity — from Tentative Steps to Achievements. Several Events from the History of Slavophilism

**D. A. Badalian**

NATIONAL LIBRARY OF RUSSIA, SAINT PETERSBURG STATE UNIVERSITY,  
SAINT-PETERSBURG, RUSSIA.

**Abstract:** The article researches a number of issues related to the Slavophile worldview in the 1840s–1880s and their work aimed at the development of the national consciousness in the Russian society: their attitude to Peter the Great’s reforms, to the Slavic world and to the revolution. The article also examines the role the Slavophiles had played in the development of the Orthodox outlook in the society and the foundations of the future Church structure, and their attitude to the slogan “Orthodoxy. Autocracy. Nationality”. It also considers the attitude to Slavophiles among the government circles and the so-called “German Party” at court. The article disputes the widespread opinion of the Slavophiles denying the existence of historical prerequisites that had caused the reforms of Peter the Great, and hankering after Russia’s return to pre-Petrine traditions. The desire of the “Moscow Party” for the development of the national culture and the formation of the national consciousness caused the constant opposition on the part of apologists of the European cosmopolitanism. The opposition was all the stronger because it formed a significant part of the entourage of Nicholas I (and then Alexander II) and the St. Petersburg aristocracy. At the same time, Khomyakov and his associates tended

to avoid alliances and patronage that could damage their independence. The so-called “German Party” at court did not limit its actions to vigorously defending the interests of the Baltic nobility, but actively struggled against any attempts to form the national consciousness. A consistent opponent of the Slavophiles, for decades it had enjoyed the constant support of the Third Department, as well as a number of ministers. And it was none other than the Third Department, that since the beginning of the 1840s had organized press campaigns to discredit the “Moscow Party” and general supporters of the development of inter-Slavic communication. To limit the influence of the Slavophiles, their opponents resorted to the active use of censorship, including its spiritual kind. With the Slavophiles being staunch opponents of the revolution, which they viewed as a distorted form of the religious consciousness, their enemies often sought to represent them as revolutionaries in the eyes of the supreme power and the society. The Slavophiles considered the establishment of an advisory Zemsky Sobor in Russia to be the only alternative to the future revolutionary catastrophe. This authority was meant to embody their ideas about the common people as a source of power.

**Keywords:** Slavophilism, Slavism, Slavophile journalism, Petrine reforms, revolution, censorship, A. S. Khomyakov, K. S. Aksakov, I. S. Aksakov, Yu. F. Samarin.

**For citation:** Badalian D. A. (2021). On the Road to the National Identity – from Tentative Steps to Achievements. Several Events from the History of Slavophilism. *Orthodoxia*, (3), 73–115. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-3-73-115

### ***About the author:***

**Dmitrii A. Badalian** — Candidate of Historical Sciences, Senior academic researcher of Research Department of Bibliography, National library of Russia, Associate Professor of High School of Journalism and Mass Communications, Saint-Petersburg State University, 18, Sadovaya str, Saint-Petersburg, Russia, 191069; e-mail: dmit.bad@gmail.com

### **Acknowledgements**

The reported study was funded by RFBR, project number N° 20–011–42018.

## REFERENCES

Aksakov, I. S. (1997). *Biografiia Fedora Ivanovicha Tiutcheva. Reprintnoe vosproizvedenie izdaniia 1886 goda* [Biography of Fedor Ivanovich Tyutchev. Reprint of the 1886 Edition]. Moscow: AO “Kniga i biznes”. [In Russian].

Aksakov, I. S. (2002). *Otchego tak nelegko zhivetsia v Rossii?* [Why is it So Hard to Live in Russia?]. Moscow: ROSSPEN, 2002. [In Russian].

Aksakov, K. S. (1875). *Complete Works* (Vol. 2). Moscow: Universitetskaia tipografiia. [In Russian].

Aksakov, K. S. (1887<sup>a</sup>). *Complete Works* (Vol. 5). Moscow: tip. M.G. Volchaninova (byvsh. M.N. Lavrova i K°). [In Russian].

Aksakov, K. S. (1887<sup>b</sup>). *Complete Works* (Vol. 6). Moscow: tip. M.G. Volchaninova (byvsh. M.N. Lavrova i K°). [In Russian].

Aksakov, K. S., Aksakov, I. S. (2010). *Selected Works*. Moscow: Rossiiskaia politicheskaiia entsiklopedia (ROSSPEN). [In Russian].

Astankov, V. A. (2014). *Gosudarstvennaia deiatel'nost' tsesarevicha Aleksandra Aleksandrovicha i ego vospriatie pravitel'stvennoi politiki v 1865–1881 gg.* [State Activity of Tsarevich Alexander Alexandrovich and his Perception of Government Policy in 1865-1881] [Dissertation of Candidate of Historical Sciences. Moscow State University, History Department]. Moscow. [In Russian].

Badalian, D. A. (2013). Polemika o Zemskom sobore v russkoi presse nachala 1880-kh gg. [Debates about the Zemsky Sobor in Russian Press in the Early 1880s]. In *Trudy Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv. T. 201. Knizhnoe delo vchera, segodnia, zavtra.* [Proceedings of the St. Petersburg State University of Culture and Arts] (Vol. 201: Bookwork Yesterday, Today, Tomorrow). Saint Petersburg. [In Russian].

Badalian, D. A. (2017). Poniatie “Zemskii sobor” v proizvedeniakh literatury i publitsistiki slavianofilov [The Concept of “Zemsky Sobor” in the Works of Literature and Journalism of the Slavophiles]. In *Istoriia i literatura: Materialy Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii* [History and Literature: Materials of the All-Russian Scientific Conference] (pp. 220–230). Saint Petersburg: Kul'turno-prosvetitel'skoe tovarishchestvo. [In Russian].

Badalian, D. A. (2017). Zagranichnye izdaniia Iu. F. Samarina 1868–1871 gg., tsenzura i F. I. Tiutchev [Foreign Editions of Yu. F. Samarin 1868–1871, Censorship and F. I. Tyutchev]. In *Tsenzura v Rossii: istoriia i sovremennost'. Sb. nauchnykh trudov* [Censorship in Russia: History and Modernity. Collection of Research Papers] (Vol. 8, pp. 112–138). Saint Petersburg: RNB. [In Russian].

Badalian, D. A. (2018). Zhurnalists, obshchestvennoe mnenie i vlast': izdaniia M. N. Katkova v "tsarskikh obozreniakh" 1860–1866 godov [Journalist, Public Opinion and Power: Publications by M. N. Katkov in the "Tsar's Reviews" of 1860–1866]. *Tetradi po konservatizmu*, (3), 89–118. [In Russian].

Badalian, D. A. (2019). Iu. F. Samarin, slavianofily i bor'ba s "nemetskoj partiei" [Yu. F. Samarin, Slavophiles and the Fight Against the "German Party"]. *Tetradi po konservatizmu*, (2), 41–67. [In Russian].

Badalian, D. A. (2021). V. G. Belinsky-publitsist: metamorfozy v bor'be literaturnykh partii [V. G. Belinsky the Publicist: Metamorphoses in the Struggle of Literary Parties]. In *Russkaia publitsistika: evoliutsiia idei i form: sbornik statei* [Russian Journalism: Evolution of Ideas and Forms: Collected Papers] (pp. 89–109). Saint Petersburg: Aleteiia. [In Russian].

Barsukov, N. P. (1885). Zametka ob A. S. Khomyakove [Note on A. S. Khomyakov]. *Russkii arkhiv*, (9), 158–160. [In Russian].

Barsukov, N. P. (1892). *Zhizn' i trudy N. P. Pogodina. Kn. 6.* [Life and Works of N. P. Pogodin] (Book 6). Saint Petersburg: Tipografiia M. M. Stasiulevicha. [In Russian].

Belinsky, V. G. (1954). *Complete Works* (Vol. 5). Moscow: Izdatelstvo Akademii nauk SSSR. [In Russian].

Belinsky, V. G. (1955). *Complete Works* (Vol. 6). Moscow: Izdatelstvo Akademii nauk SSSR. [In Russian].

Berdyayev, N. A. (1996). *Aleksei Stepanovich Khomyakov*. Tomsk: Vodolei. [In Russian].

Berezkina, S. V. (2004). Vokrug zapreshcheniia zhurnala "Evropetsy" [Around the Prohibition of the magazine "European"]. In *Vremennik Pushkinskoi komissii: Sbornik nauchnykh trudov* [Chronicle of the Pushkin Commission: Collection of Research Papers] (Vol. 29, pp. 226–248). Saint Petersburg: Nauka. [In Russian].

Berezkina, S. V. (2009). "Nemtsy" protiv "Evropeitsa" ["Germans" Against "Europeans"]. *Moskva*, (3), 201–213. [In Russian].

Chaadaev, P. Ia. (1991). *Complete Works and Selected Letters in 2 volumes* (Vol. 1). Moscow: Nauka. [In Russian].

Chernukha, V. G. (1989). *Pravitel'stvennaia politika v otnoshenii pechati 60–70-e gody XIX veka* [Government Policy on Printing in the 1960s and 70s]. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie. [In Russian].

Dmitriev, A. P., Egorov, B. F. (2021). Comments. In *Khomyakov A. S. Complete Works in 12 volumes* (Vol. 1, pp. 486–662). Saint Petersburg: Rostok. [In Russian].

Dmitriev, M. M. (1998). *Glavy iz vospominanii moei zhizni* [Chapters from the Memories of My Life]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. [In Russian].

Dukhanov, M. M. (1978). *Ostzeitsy: Politika ostzeiskogo dvorianstva v 50–70-kh gg. XIX v. i kritika ee apologeticheskoi istoriografii* [Ostsee: Politics of the Ostsee Nobility in the 50s–70s of the 19th Century and Criticism of its Apologetic Historiography]. Riga: Liesma. [In Russian].

Egorov, B. F. (1969). Problema, kotoruiu neobkhodimo reshit' [Problem that Have to Be Solved]. *Voprosy literatury*, (5), 128–135. [In Russian].

Feoktistov, E. M. (2001). Za kulisami politiki i literatury [Behind the Scenes of Politics and Literature]. In *Za kulisami politiki* [Behind the Scenes of Politics] (pp. 9–254). Moscow: Fond Sergeia Dubova. [In Russian].

Giliarov-Platonov, N. P. (1900). *Collection of Works* (Vol. 2). Moscow: Izd. K. P. Pobedonostseva. [In Russian].

Kazakov, N. I. (1989). Ob odnoi ideologicheskoi formule nikolaevskoi epokhi [On One Ideological Formula of the Nikolaev Epoch]. In *Kontekst–1989: Literaturno-teoreticheskie issledovaniia* [Context–1989: Literary and Theoretical Studies] (pp. 5–41). Moscow: Nauka. [In Russian].

Khomyakov, A. S. (1900<sup>a</sup>). *Complete Works* (Vol. 8). Moscow: Univ. tip. [In Russian].

Khomyakov, A. S. (1900<sup>b</sup>). *Complete Works* (Vol. 3). Moscow: Univ. tip. [In Russian].

Khomyakov, A. S. (1988). *O starom i novom* [About Old and New]. Moscow: Sovremennik. [In Russian].

Khomyakov, A. S. (1991). Politicheskie pis'ma 1848 goda [Political Letters of 1848] (Publication and notes by V. A. Koshelev). *Voprosy filosofii*, (3), 109–132. [In Russian].

Kireevsky, I. V., Kireevsky, P. V. (2006). *Complete Works* (Vol. 2). Kaluga: Grif. [In Russian].

Lur'e, V. M. (2021). Comments. In *Khomyakov A. S. Complete Works in 12 volumes* (Vol. 8) (197–386). Saint Petersburg: Rostok. [In Russian].

Mazur, N. N. (1997). K rannei biografii A. S. Khomyakova (1810–1820) [To the Early Biography of A. S. Khomyakov (1810–1820)]. In *Lotmanovskii sbornik* [Lotman collection] (Vol. 2, pp. 195–223). Moscow: OGI; Izdatelstvo RGGU. [In Russian].

Myrikova, A. V., Shirinians, A. A. (2007). Rusofobskii mif “pan-slavizma” [Russophobic Myth of “pan-Slavism”]. In *Aktual'nye problemy sovremennogo rossievedeniia: sbornik nauchnykh statei* [Actual Problems of Modern Russian Studies: Collection of Scientific Articles] (pp. 240–244). Moscow: Kubanskoe otdelenie RFO; Izdatel' A. V. Vorob'ev. [In Russian].

Otzyv arkhiepiskopa Nektariia (Nadezhdina) o vtorem tome sochine-nii A. S. Khomyakova [Review of Archbishop Nektary (Nadezhdin) on the Second Volume of the Works of A. S. Khomyakov]. (2019). In *Tsenzura v Rossii: istoriia i sovremennost'. Sbornik nauchnykh trudov* [Censorship

in Russia: History and Modernity. Collection of Research Papers] (Vol. 9, pp. 519–530). Saint Petersburg: RNB. [In Russian].

Parsamov, V. S. (2014). *Russkii XIX vek* [Russian 20<sup>th</sup> Century]. In *Vsemirnaia istoriia v 6 t.* [World History in 6 volumes] (Vol. 5, pp. 450–503). Moscow: Nauka. [In Russian].

Pis'ma k moskovskim publitsistam [Letters to Moscow Publicists]. (1988). *Literaturnoe nasledstvo* [Literary Remains], 97(1) (258–430). Moscow: Nauka. [In Russian].

Popov, A. A. (2013). Khomiakov i ego sotsial'naia utopiia [Khomyakov and his Social Utopia]. In *Khomyakov A. S. Filosofskie i bogoslovskie proizvedeniia.* [Philosophical and theological works] (pp. 3–26). Moscow: Knizhnyi Klub Knigovek. [In Russian].

Proskurin, O. A. (2000). *Literaturnye skandaly pushkinskoi epokhi* [Literary Scandals of the Pushkin Era]. Moscow: OGI. [In Russian].

S. S. Gromeka — Gertsenu [S. S. Gromeka to Herzen]. (1955). In *Literaturnoe nasledstvo* [Literary Remains] (Vol. 62, pp. 105–122). Moscow: Izdatel'svo AN SSSR. [In Russian].

Samarin, D. F. (1889). Foreword. In *Samarin Iu. F. Works* (Vol. 7: Letters from Riga and History of Riga, pp. I–CXXXV). Moscow: Tipografiia A. I. Mamontova i K. [In Russian].

Samarin, Iu. F. (2013). *Collected works* (Vol. 1). Saint Petersburg: Rostok. [In Russian].

Samarin, Iu. F. (2016). *Collected works* (Vol. 3). Saint Petersburg: Rostok. [In Russian].

*Sem'ia Aksakovykh i N. S. Sokhanskaia (Kokhanovskaia): Perepiska (1858–1884)* [The Aksakov Family and N. S. Sokhanskaya (Kokhanovskaya): Correspondence (1858–1884)]. (2018). Saint Petersburg: Pushkinsky Dom. [In Russian].

Shevchenko, M. M. (2014). “Ofitsial'noi narodnosti” teoriia [“Official nationality” Theory]. In *Bol'shaia Rossiiskaia entsiklopediia* [Great Russian Encyclopedia] (Vol. 24, pp. 713–714). Moscow: Bol'shaia Rossiiskaia entsiklopediia. [In Russian].

Sukhotin, S.M. (1894). Iz pamiatnykh tetradei S. M. Sukhotina [From the Memory Notebooks of S. M. Sukhotin]. *Russkii arkhiv*, 4(1), 599–610. [In Russian].

Tiutchev, F. I. (2004). *Complete Works and Letters* (Vol. 6). Moscow: Klassika. [In Russian].

Tiutcheva, A. F. (2004). *Vospominaniia* [Memories]. Moscow: Zakharov. [In Russian].

V. [Panov, V. A.]. (1846). *Biografiia Dmitriia Aleksandrovicha Volueva.* [Biography of Dmitry Alexandrovich Voluev]. Moscow: Tip. Avgusta Semena. [In Russian].

Voeikov, D. I. (2007). Iu. F. Samarin. Krupnyi russkii deiatel' pred litsom dvukh gosudarei, 1848–1868 [Yu. F. Samarin. A Major Russian Figure in the Face of Two Sovereigns, 1848-1868]. In *Rossiiskii Arkhiv: Istoriia Otechestva v svidetel'stvakh i dokumentakh XVIII–XX vv.: al'manakh*. [Russian Archive: History of the Homeland in Evidence and Documents of the 18th — 20th Centuries: Almanac] (Vol. 16, pp. 713–721). Moscow: Rossiiskii fond kul'tury, Studiia "Trite" Nikity Mikhalkova, Rossiiskii arkhiv. [In Russian].

Volkov, V. K. (1969). K voprosu o proiskhozhdenii terminov "pan-germanizm" i "panslavizm" [On the Question of the Origin of the Terms "pan-Germanism" and "pan-Slavism"]. In *Slaviano-germanskie kul'turnye svyazi i otnosheniia* [Slavic-German Cultural Connections and Relations] (25–69). Moscow: Nauka. [In Russian].

Vospominaniia ob Aleksee Stepanoviche Khomyakove [Memories of Alexei Stepanovich Khomyakov]. (2004). *Nashe nasledie*, (71), 91–94. [In Russian].

Zapiska tsenzora arkhimandrita Fotiia (Shchirevskogo) o vtorom tome sochinenii A. S. Khomyakova. [Note of the Censor Archimandrite Photius (Shchirevsky) on the Second Volume of the Works of A. S. Khomyakov]. (2019). In *Tsenzura v Rossii: istoriia i sovremennost'. Sbornik nauchnykh trudov* [Censorship in Russia: History and Modernity. Collection of Research Papers] (Vol. 9, pp. 516–517). Saint Petersburg: RNB. [In Russian].

Zykov, S. P. (1910). Nabroski iz moei zhizni [Sketches from My Life]. *Russkaia starina*, (6), 483–525. [In Russian].

**М. В. Медоваров**НИЖЕГОРОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМ. Н. И. ЛОБАЧЕВСКОГО,  
НИЖНИЙ НОВГОРОД, РОССИЯ

# Наследие А. С. Хомякова в призме историографии: вехи концептуального осмысления

**Аннотация.** Рассматриваются вехи историографии наследия А. С. Хомякова с конца XIX в. до наших дней. Приоритетное внимание уделено трудам, имеющим самостоятельную теоретическую, концептуальную ценность. Демонстрируются особенности первых трудов о Хомякове в 1870–1880-е гг. с особым вниманием к его религиозным взглядам. Проанализированы первые попытки указать на важность социально-политических позиций мыслителя. Рассмотрены существенные особенности работ Ю. Ф. Самарина, А. В. Горского, В. С. Соловьёва, П. И. Линицкого, Н. П. Колюпанова, К. Н. Леонтьева, В. Н. Лясковского, Е. А. Лебедевой. Показано, что на раннем этапе взгляды Хомякова подвергались сомнению со стороны Соловьёва, Леонтьева, Линицкого как не вполне православные. Вместе с тем в 1890–1900-е гг. начинается волна апологетических монографий и статей о Хомякове, канонизирующих его образ как «учителя Церкви» (книги Колюпанова, Лясковского и Лебедевой). Проанализированы фундаментальные труды о Хомякове начала XX в., принадлежащие В. З. Завитневичу, Н. А. Бердяеву, П. А. Флоренскому, Б. Щеглову. Трёхтомный труд Завитневича явился скорее компилятивным сводом биографических сведений, чем самостоятельным апологетическим произведением, и подвергся плодотворному критическому обсуждению со стороны Флоренского и Бердяева. Монография Щеглова, изданная в 1917 г. и оставшаяся незавершённой,

подвела итог дореволюционному этапу исследований взглядов А. С. Хомякова. Представлен очерк истории изучения хомяковского наследия в Русском Зарубежье. Даны оценки апологии Хомякова в работах о. Георгия Флоровского и Н. М. Зернова. Показано принципиальное значение работы польского исследователя А. Валицкого как поворотного момента в историографии Хомякова. Рассмотрены особенности монографий советских историков 80-х гг. Оценён их вклад в прояснение социально-экономической позиции Хомякова, его участия в крестьянской реформе, его специфического положения между консервативным самодержавием и умеренной либеральной оппозицией. Продемонстрирована непоследовательность и невнятность терминологических определений социально-политической позиции Хомякова у советских исследователей, достигавшая критических размеров в теории Янковского о «патриархальной либеральной утопии» славянофилов. Уделено внимание изменению акцентов в российских и зарубежных работах о Хомякове постсоветского периода. На основании анализа статей 2019–2021 гг. сделаны выводы о современных тенденциях развития истории изучения наследия Хомякова.

**Ключевые слова:** славянофильство, А. С. Хомяков, русский консерватизм, общественная мысль России, славянофильское богословие.

**Для цитирования:** Медоваров М. В. Наследие А. С. Хомякова в призме историографии: вехи концептуального осмысления // Ортодоксия. — 2021. — № 3. — С. 116–154. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-3-116-154

**Б**ыло бы естественно ожидать, что обширное наследие А. С. Хомякова — признанного лидера славянофильства и разносторонне талантливого общественного деятеля — за полтора столетия обзавелось обширной традицией его исследований. Однако обращение к историографии показывает, что это предположение не оправдывается. Оказывается, что все монографические исследования о Хомякове (не о славянофилах в целом) вышли лишь в промежуток 1897–1944 гг. в количестве шести работ. С тех пор специальных книг о Хомякове историческая наука не знала. Это не единственная неожиданная трудность на путях восприятия его наследия: часто исследователи плохо знали труды своих предшественников

либо по политическим причинам были вынуждены обходить некоторые из них стороной, всякий раз заново по первоисточникам начиная рассуждения о Хомякове. Можно сказать, что цензурные злоключения, преследовавшие мыслителя при жизни, продолжались в судьбе изучавших его специалистов. Вот почему многое в сочинениях Хомякова до сих пор остаётся спорным и не общепризнанным в исторической науке.

Целью настоящего обзора является рассмотрение не всех существующих, но основных, знаковых вех исследований Хомякова. В центре нашего внимания будут те работы, которые далеки от нейтрального изложения взглядов мыслителя и претендуют на концептуальность авторов, на выдвигание ими теорий о месте Хомякова в общественно-политической жизни России середины XIX в. За пределами нашего внимания вынужденно остаются многочисленные фактологические работы, не претендовавшие на теоретическое осмысление своего предмета, а также широкий спектр филологических, литературоведческих исследований о славянофилах (от А. Н. Пыпина до В. А. Кошелева).

Как известно, Хомяков занимался и богословием, и общей философией (онтологией и гносеологией), и философией истории, и конкретными проектами освобождения крестьян, и техническими изобретениями. Неудивительно, что историки, писавшие о нём, успевали рассмотреть не все аспекты его творчества сразу.

Для историографии второй половины XIX — начала XX в. характерно повышенное внимание к религиозным, особенно экклезиологическим воззрениям Хомякова. Следует учитывать, что он был вторым после А. С. Стурдзы русским богословом XIX в., написавшим апологию православия против католицизма. Как и Стурдза тридцатью годами ранее, он смог издать свою апологию только на французском языке за рубежом. По-русски статьи Хомякова о Церкви были напечатаны лишь посмертно, в 1868 г., причём в Берлине. Когда же в 1879 г. они впервые были изданы в России, то синодальная цензура на первой странице добавила унижительное для покойного автора примечание: «Неопределённость и неточность встречающихся в нём некоторых выражений произошли от неполучения автором специально-богословского образования». Это примечание пришлось перепечатать П. И. Бартеневу и в 1886 г. при издании полного десятитомного собрания сочинений Хомякова. Оно продолжало висеть дамокловым мечом над всеми хомяковскими изданиями вплоть до 1905 г. и оказывало заметное влияние на восприятие

их содержания. Например, скончавшийся в 1875 г. ректор Московской духовной академии протоиерей Александр Горский в своих черновых заметках о Хомякове, опубликованных только четверть века спустя, продемонстрировал непонимание по недоразумению смысла некоторых хомяковских фраз о сущности и устройстве Церкви (Горский 1900; Щеглов 1917: 126–128).

Наибольший резонанс в истории русской религиозной мысли и восприятия Хомякова вызвало многократное переиздававшееся предисловие Ю. Ф. Самарина к его богословским трудам, написанное в декабре 1867 г. Первоначальный краткий вариант этого произведения будет опубликован посмертно. В данном предисловии Самарин выдвигал тезис о том, что Хомяков всей душой жил в Церкви и дышал ею, в отличие от большинства формально православных, он «выяснил идею Церкви в логическом её определении» (Самарин 1895: XXVII), что позволило ему взглянуть на католичество и протестантство «сверху» и воспринять их как разновидности единого рационалистического уклона (Самарин 1895: XXII–XXXVI). Наконец, исследователь настаивал на том, что школа православного богословия долгое время отсутствовала как таковая, ограничиваясь вялыми отбиваниями от нападков со стороны западных конфессий, и только Хомяков реставрировал православие именно как школу теологической мысли. Наиболее жаркие дискуссии в обществе вызвала фраза Самарина о том, что Хомяков — «учитель Церкви» в самом прямом значении слова (Самарин 1895: XXXVI).

Публикация сочинений Хомякова с самаринским предисловием в 80-е гг. XIX в. вызвала в 1889 г. острую критику со стороны Владимира Соловьёва, считавшего, что Хомяков в полемических целях противопоставлял недостаткам реального католицизма достоинства не действительности русского и восточного православия, а лишь вымышленного, идеального православия (Соловьёв 1989<sup>a</sup>: 440–443; Соловьёв 1989<sup>b</sup>: 505). По его словам, «Хомяков предпочёл проповедовать Западу свой отвлечённый идеал Церкви так, как будто бы этот идеал у нас был осуществлён» (Соловьёв 1989<sup>b</sup>: 505). Хомяковские обвинения католицизма одновременно в рационализме и в принципе бездумного послушания авторитету Соловьёв считал противоречащими друг другу. В статье В. С. Соловьёва поражает её развязный тон и едкие оскорбления давно умершего Хомякова, похожие на те резкие характеристики, какие давал ему С. М. Соловьёв — отец философа. Критик отрицал сам факт существования

в России богословской школы Хомякова и называл его «учителем церкви (славянофильской)», а не православной (Соловьёв 1989<sup>a</sup>: 440), по поводу чего вступил в острую полемику с Д. Ф. Самариним (Соловьёв 1989<sup>b</sup>: 504). Лишь в отношении социально-политических взглядов Хомякова Соловьёв выражал одобрение, указывая на то, что тот усматривал достоинство русского характера не в племенных особенностях, а только во влиянии на народ православной веры (Соловьёв 1989<sup>a</sup>: 497–498).

Нападки Соловьёва на хомяковское учение оказались одновременными с такими же выступлениями со стороны православных консерваторов. В 1882 г. критические замечания на данную тему высказал профессор Киевской духовной академии П. И. Лينيцкий (Линицкий 1882; Лينيцкий 2012: 31–51). Пересказав самаринское предисловие к трудам Хомякова и собственные заметки мыслителя о рационализме католиков и протестантов, Лينيцкий попытался вскрыть логику хомяковской критики, согласно которой подмена полноты жизни логическими абстракциями неизбежно породила и католический, и протестантский уклон в христианстве. Исследователь подчеркнул, что Хомяков не разделяет Писание и Предание, тем самым выходя за пределы западных конфессий. Критика Линицкого сводилась к тому, что Хомяков односторонне считал Церковь только организмом, забывая, что наряду с этим она всё-таки и учреждение (Линицкий 2012: 46), и фактически закрывая католикам и протестантам путь к действительному осознанию своих заблуждений и воссоединению с православием (Линицкий 2012: 51). Сам славянофильский идеал духовной гармонии автор объявлял нехристианским, противопоставляя ему постоянную внутреннюю борьбу на пути усовершенствования, и притом отнюдь не доступную простому народу (Линицкий 2012: 251). Линицкий утверждал, что Хомяков «не совсем правильно понял идею Церкви» и что называть его «отцом Церкви» или «первым православным богословом в России» недопустимо (Линицкий 2012: 250). Однако, на наш взгляд, систематической критики хомяковского богословия исследователь не провёл, ограничившись частными комментариями.

Широко известно критическое отношение крупнейшего идеолога русского консерватизма К. Н. Леонтьева к наследию славянофилов, у которых он соглашался взять лишь учение о самобытности России, отвергая их экклесиологию, учение о соборности и любви, их государственно-правовые учения, их увлечение славянским единством. Вместе с тем следует подчеркнуть, что Леонтьев долгое время знал славянофилов

лишь понаслышке и до 1888 г. практически не был знаком с их сочинениями, обычно огульно высказываясь к слову об ошибках «Киреевских и Хомяковых» или «Хомяковых и Аксаковых». Лишь в процессе своего общения с молодыми мыслителями (Л. А. Тихомировым, И. И. Фуделем, С. Ф. Шараповым) Леонтьев стал читать Хомякова. В июле 1888 г. он предостерегал Фуделя, желавшего изучать и популяризировать ранних славянофилов, от увлечения этим «столь мечтательным и неясным учением» (Преимство 2012: 76). Но даже и после этого Леонтьев начал читать труды И. В. Киреевского, Ю. Ф. Самарина, К. С. Аксакова, но только не Хомякова (Фетисенко 2016: 38). Вероятно, здесь сказался отрицательный устный отзыв о Климента Зедергольма о беседах с Хомяковым (Леонтьев 1996: 177, 699). Правда, по вопросу об идеале и реальности в Русской Православной Церкви Леонтьев всё-таки одобрительно ссылался на переписку Хомякова с У. Палмером и, следовательно, был знаком с этой частью наследия славянофила (Леонтьев 1996: 188). Он даже отмечал: «Православные убеждения Хомякова известны, и если в богословских сочинениях своих он позволял себе некоторые тонкие уклонения от общепринятых духовенством взглядов, то в жизни он был просто послушным и искренним сыном Церкви» (Леонтьев 1996: 546).

Но по отношению к социально-политическому учению Хомякова Леонтьев был непримирим: «Даже настоящее, глубокомысленное славянофильство переварилось в слабом мозгу огромного страуса в самый простой и грубый европейского стиля эмансипационный панславизм. *Пышные перья* хомяковской своеобразной культуры разлетелись в прах туда и сюда при встрече с жизнью, и осталась, вместо нарядной птицы, какая-то очень большая, но куцая и серая индюшка, которая жалобно хлопчет, что ей плохо, и не знает, что делать» (Леонтьев 1996: 342). Временами Леонтьев усматривал в «хомяковском кафтане» переодетый либерализм (Леонтьев 1996: 545), положив начало не оправдавшей себя историографической легенде о либеральной сущности раннего славянофильства.

Лишь в самом конце жизни, в 1891 г., мыслитель резко противопоставил «хомяковское» православие, неортодоксальное и закрывавшее путь к святости, «филаретовскому» православию монашества и иерархии (Леонтьев 1996: 665–666). Характерно, что в том же письме Леонтьев высказал очередную порцию социально-политической критики в адрес Хомякова, недостаточно критиковавшего «всесветную буржуазию»

(Леонтьев 1996: 667–668), хотя наряду с этим всё-таки снова называл себя учеником Хомякова в смысле защиты русской культурной самобытности (Леонтьев 1996: 669–670).

Тем самым отношение Леонтьева к Хомякову оставалось амбивалентным, противоречивым в силу того, что внутренне противоречивым являлось само хомяковское наследие. В одной из своих последних статей, «Славянофильство теории и славянофильство жизни», Леонтьев отметил: «Хомякова надо оставить пока в стороне: всё, что он писал... было высказано около полувека тому назад... Хомяков был, бесспорно, человек и глубокомысленный, и остроумный, и Россию в некоторых отношениях удивительно понимавший. Понимавший её (в некоторых, повторяю, отношениях) так, как никто, быть может, её тогда не понимал. Но ему не суждено было видеть не только всех тех ядовитых и гнилых плодов, которые принесли с собою новые порядки (более европейские); но он не дождал даже и до удовольствия полюбоваться на те первые всходы нашего либерализма, которые действительно были свежи, благородны и прекрасны по искренности и здравомыслию своему. Размышляя о недавнем и нынешнем состоянии русского общества и об истинно спасительной *дифференцирующей реакции*, на которую столь мужественно решилось вступить правительство 80-х годов, на Хомякова оглядываться много — нет повода» (Леонтьев 1996: 685). Леонтьев резюмировал: «Я полагаю, что и труды Хомякова и Самарина принесут частию отрицательные, частию же и положительные плоды» (Леонтьев 1996: 701).

Тем не менее Леонтьев всё-таки считал себя преемником Хомякова в главном: «В собственно-культурном смысле я славянофил; и даже имею дерзость считать себя более близким к исходным точкам и конечным целям Хомякова и Данилевского, чем полулиберальных, эмансипационных, всепотворствующих славянофилов *неподвижного* аксаковского стиля» (Леонтьев 1996: 447). Эту точку зрения будут горячо разделять в 1890-е гг. Лев Тихомиров и о. Иосиф Фудель.

Из других правоконсервативных исследователей славянофильства конца XIX в. выделялся Н. П. Колюпанов (в 1840-е гг. примыкавший к московским западникам и лишь позже открывший для себя их оппонентов), который готовил большой труд «Опыт систематического изложения учения славянофилов». Он не был завершён: его фрагменты сразу же после смерти автора в 1894 г. согласно завещанию были опубликованы в журнале «Русское обозрение» под названием «Очерк

философской системы славянофилов». Эта работа основывалась на вышедших к тому моменту сочинениях А. С. Хомякова и И. В. Киреевского (в меньшей степени Ю. Ф. Самарина) и преследовала цель раскрыть их собственно философские воззрения как звено между верой и науками. При этом мысль Хомякова оказалась в центре построений исследователя: «Цельностью убеждений религиозных, умственных и нравственных отличалось учение славянофилов, и самым полным выражением служил ему в своей жизни А. С. Хомяков» (Колюпанов 1894: (7), 22). Колюпанов подчёркивал спиритуалистический и теистический, антигегельянский характер философствования Хомякова, выработавшего собственное учение о веществе, противопоставленное как Гегелю, так и материалистам и атомистам (Колюпанов 1894: (7), 9–14). Правда, критик оговаривался, что «хотя Хомяков и отвергал систему Гегеля, но мыслить он считал себя обязанным по шаблонам его логики, употребляя его терминологию» (Колюпанов 1894: (9), 95), как, впрочем, и все его современники.

Рассмотрев хомяковскую критику гегелевского абстрактного учения о понятии, тождественном с реальностью, Колюпанов указывал: «Не ограничиваясь критикой и общими намёками, Хомяков, единственный из славянофилов, принялся за составление самобытной философской системы; но, к сожалению, она осталась незаконченной» (Колюпанов 1894: (9), 89). набросок этой системы он усматривал в письмах Хомякова к Самарину, а введением в неё исследователь называл психологические исследования Хомякова, в которых тот, однако, ограничился рассмотрением лишь познания, но не восприятия. Колюпанов детально рассмотрел хомяковское учение о сознании и «недосознанности» (бессознательности) (Колюпанов 1894: (9), 90–93), показав, что философ выделял две стадии познания: созерцательную и логико-аналитическую (Колюпанов 1894: (9), 96–98). Субъектом обеих стадий является неразделимое единство разума и воли, именуемое верой (Колюпанов 1894: (10), 560).

Казалось бы, здесь Хомяков с его учением о цельном и живом знании должен максимально отойти от Гегеля, но и в этом пункте Колюпанов усматривает буквальное следование за гегелевской гносеологией, но с заменой её общего «бессубстратного» характера на реалистическое восприятие мира и с дополнением стадии анализа стадиями синтеза и религиозно-целостного восприятия (Колюпанов 1894: (9), 100–104). В конечном счёте Колюпанов настаивал на спиритуалистическом, теистическом, антипозитивистском характере психологической доктрины

Хомякова (Колюпанов 1894: (10), 546) и её уклоне в сторону крайнего волюнтаризма (Колюпанов 1894: (10), 551–559). От детальнейшего рассмотрения категории воли у Хомякова Колюпанов переходил к реконструкции его онтологии и космологии, предполагающей отождествление силы со временем и причинностью, а вещества — с пространством и взаимностью (Колюпанов 1894: (10), 563–565). В познании явлений, однако, по мнению Колюпанова, Хомяков во многом шёл за Кантом и ещё больше — за агностицизмом Паскаля (Колюпанов 1894: (11), 50–53, 56–58). Понимая недостаточность и ограниченность такой точки зрения, Колюпанов критиковал Хомякова за неразличение действительных и вымышленных вещей (что, между прочим, позволяет говорить о славянофиле как предтече феноменологии).

Критик признавал оригинальность предмета своего изучения: «Философская система Хомякова тесно связана с немецкою школой, но стремится исправить её односторонность. <...> Хомяков опередил своё время» (Колюпанов 1894: (10), 550–551). Однако Колюпанов спешил сделать оговорку: «Невозможно отказать Хомякову в тонкости и последовательности анализа. Но приём самого Хомякова есть тот диалектический вывод, который Хомяков осуждал в Гегеле, хотя постановка иных данных привела Хомякова к другому результату. В построении Хомякова метафизика дошла до крайних пределов» (Колюпанов 1894: (11), 60). С современной точки зрения колюпановская трактовка хомяковской гносеологии весьма напоминает феноменологию XX в.: речь в обоих случаях идёт буквально об учении, отрицающем существование вещей вне сознания, не различающем (не вообще, а в интересующем её аспекте) действительное от мнимого и утверждающем реальность всего, что мыслится (Колюпанов 1894: (11), 60). Это объясняется тем, что ум человека с его синтезом разума и воли понимался Хомяковым как неполное отражение божественного ума, для которого в самом деле всё мыслимое становится реальным. Из этого Колюпанов делал вывод об особом сходстве системы Хомякова с учением Шопенгауэра и, к сожалению, прекращал дальнейшее рассмотрение места хомяковской мысли в общем русле славянофильства.

Между тем, если бы исследователь прожил дольше, его работы могли бы осветить более широкий круг проблем. В своей биографии А. И. Кошелёва он, к примеру, уделил немало страниц ранним годам Хомякова, указав на его разногласия с шеллингианцами-любомудрами (Колюпанов

1889: 150–161) и очень ярко подчеркнул социальный аспект творчества Хомякова как продукта мышления помещика, постоянно жившего в среде крестьян (Колюпанов 1889: 168–169).

В 1896 г. в «Русском архиве» было опубликовано почти двухсотстраничное монографическое исследование В. Н. Лясковского (православного педагога, близкого к С. А. Рачинскому) о Хомякове. Уровень его концептуальности невелик. Автор сам называл себя учеником Хомякова и ставил своей целью изложение его биографии и взглядов такими, какими они были «на самом деле», с беспристрастной оценкой (Лясковский 1896: 337–340). При этом Лясковский чётко обозначал свою точку зрения, согласно которой русские консерваторы конца XIX в., вышедшие из школы М. Н. Каткова, — такие же западники, как и либералы, в то время как славянофилы стоят вне шаблонов тех и других и остаются непонятыми.

Первая часть труда Лясковского сводилась к агиографическому изложению событий жизни Хомякова с особым акцентом на его личных качествах (Лясковский 1896: 341–402), начиная с его «старорусского воспитания» и до обстоятельств кончины. Поразительно, что участие мыслителя в кружке Любомудров Лясковский почти обошёл стороной, ограничившись упоминанием пары имён. Применительно к славянофилам назывались лишь внешние обстоятельства их деятельности, сочинениям Хомякова давалась лишь общая характеристика, хотя его богословские статьи автор называл «подвигом исповедания» (Лясковский 1896: 390–391). Особый интерес представляют сведения, что мать Хомякова в 40-е гг. осуждала его «за либеральный и протестантский образ мыслей, бороду и нежелание служить» (Лясковский 1896: 367).

Вторая часть труда Лясковского представляла собой свод выписок из сочинений Хомякова (с указанием источников), сгруппированных в тематические разделы: об истории человечества, Церкви, о народности, христианской жизни, чертах истории России, задачах русского просвещения и образования на будущее (Лясковский 1896: 405–502). Особое внимание уделялось защите идеала бессословности в допетровской России и критике петровского отчуждения образованного класса от народа. Замечания самого Лясковского были минимальны и сводились к тезису о единстве «системы» взглядов Хомякова, основанном на его учении о Церкви, и о необходимости сознательного, рефлексивного усвоения народных начал (Лясковский 1896: 403–404, 505–507). Исследователь

приводил некоторые критические мнения современников о Хомякове и вместе с тем подчёркивал, что славянофильство живо и продолжает своё развитие даже в конце XIX в. (Лясковский 1896: 502–504, 508–510).

В 1897 г. Санкт-Петербургское Славянское благотворительное общество издало небольшой обзорный труд Е. А. Лебедевой о Хомякове, носивший не менее апологетический характер, чем работа Лясковского. Монография Лебедевой во многом была отмечена печатью острой полемики с В. С. Соловьёвым и А. Н. Пыпиным (Лебедева 1897: 28–32, 58–62). Взгляды Лебедевой вписывались в русло тезисов Л. А. Тихомирова и И. И. Фуделя о славянофилах 1840-х гг. как первом фазисе русского самосознания, «начинателем» и «двигателем» которого автор считала Хомякова (Лебедева 1897: 7). Признавая отсутствие систематичности в хомяковской философии и богословии (Лебедева 1897: 6), ограничиваясь кратким упоминанием учения мыслителя о разумной воле в противовес гегелевскому рассудку (Лебедева 1897: 35–36), Лебедева превозносила его как энциклопедиста (Лебедева 1897: 20–21), для которого характерны «гармония мысли, равновесие синтеза и анализа» (Лебедева 1897: 63). Значительное внимание уделялось лирической поэзии Хомякова (Лебедева 1897: 45–57), но акцент всё-таки делался на его понимании народности как обязательной формы общечеловеческого содержания жизни (Лебедева 1897: 24–27) и призывах к русским самостоятельно осваивать плоды западноевропейской образованности (Лебедева 1897: 41–44). «Он с сознательной энергией трудился над пробуждением русского самосознания», — отмечала Лебедева (Лебедева 1897: 23), приходя к выводу, что школа Хомякова «не есть школа, это — слово о себе русского самосознания, это сама Русь в своих лучших и истинных сынах» (Лебедева 1897: 64).

Среди апологетов богословских и философских идей Хомякова на рубеже XIX–XX вв. особо выделялся В. З. Завитневич, более двадцати лет писавший свой трёхтомный труд о первом славянофиле. Задачей своего исследования он называл развеивание мифов о славянофильстве, защиту Хомякова от обвинений в национализме и гегельянстве (Завитневич 1902: II–V). Свою книгу Завитневич считал первым подлинно научным трудом о славянофильстве (Завитневич 1902: VIII). И хотя исследователь успел написать почти 1800 страниц, так и не окончив задуманное, среди множества сфер интересов Хомякова он на первое место поставил богословские и церковные вопросы (их рассмотрение занимает

половину второй книги первого тома и две трети второго тома). Правда, при этом он уделял непропорционально большое внимание англиканскому вопросу и переписке с Палмером (Завитневич 1902: 1052–1250) и совершенно ничтожное — таким важнейшим пунктам философской системы Хомякова, как учение о воле (Завитневич 1902: 1421–1422; Завитневич 1913: 23–33) или критика Гегеля (Завитневич 1913: 9–21). Из социально-экономических вопросов особого упоминания заслуживает поддержка Завитневичем принципиального вывода Хомякова об отсутствии в России частной собственности на землю и неотъемлемых правах крестьян (наряду с помещиками) на владение ею (Завитневич 1902: 276–286).

Ещё до выхода второго тома Завитневича и с опорой на первый том его труда Н. А. Бердяев (не менее Завитневича сетовавший на слабую изученность славянофильской мысли) подготовил в 1911 г. монографию о Хомякове — скорее мировоззренческую, чем научно-исследовательскую. «Я постараюсь показать, что Хомяков был гениальным богословом», — обещал философ (Бердяев 1997: 18), назвав своего героя «величайшим богословом православного Востока» за весь XIX век (Бердяев 1997: 19), а внутри славянофильства — «признанным главой школы и... первым её богословом» (Бердяев 1997: 57). Широко известен соблюдаемый Бердяевым принцип историзма: он чётко отделял «бытовую» укоренённость славянофилов в родовом начале своих поместий от «катастрофической неустроенности» начала XX в. И тем не менее в учении Хомякова и Киреевского (которых он не противопоставлял друг другу, считая обоих основателями славянофильства) философ Серебряного века усматривал общее со своей эпохой устремление к свободе.

Наиболее серьёзным и фундированным представляется бердяевское рассмотрение философии Хомякова как преодоления на путях христианства систем не только Гегеля, но и Шеллинга (Бердяев 1997: 106). Хомяковскую философию истории Бердяев признавал «опытом замечательным, почти гениальным» (Бердяев 1997: 129), но тут же критиковал её за отсутствие эсхатологизма. К сожалению, ценность труда Бердяева снижается пристрастными публицистическими штампами, например: «С его учением о Церкви принуждён будет согласиться всякий свободный сын Церкви Христовой, а восстанут против него лишь рабы» (Бердяев 1997: 82). В то же время Бердяев грешил против собственного историзма, обвиняя своего героя в том, что и не могло быть свойственно никому

в ту эпоху: «Как ни велики богословские заслуги Хомякова, как ни дорог он нам, всё же религиозное его сознание было ограничено, сдавлено, неполно. Мало в нём духа пророческого. <...> Религиозность Хомякова была односторонней, исключительно мужественной. Он весь в Логосе, в Логосе мыслил и учил, а не в мировой душе. И ему не передались трепет и тревога мировой души. Ограниченность его исключительно мужского сознания закрывала от него ту апокалиптическую жуть, которой наполнялась мировая душа в новую космическую эпоху, и ту апокалиптическую новь, которая в сознании новой эпохи зарождалась. В Хомякове нет никакой мистической чувствительности» (Бердяев 1997: 93, 95).

Среди тезисов о политических взглядах Хомякова наиболее оригинальным и новым стало замечание Бердяева о том, что «в этом отношении Хомякова можно назвать умеренным славянофилом, наиболее защищавшим культуру. Братья Киреевские, Константин Аксаков были гораздо более крайними» (Бердяев 1997: 151). В противовес консерваторам, пытавшимся обнаружить у славянофилов учение о священности монархии, Бердяев подчёркивал крайне критическое отношение Хомякова к любым формам государственности, приведшее его к убеждению, что «царю принадлежит не право и привилегия власти, а обязанность и тягота власти» (Бердяев 1997: 168). В конечном счёте всё-таки Бердяев относил Хомякова и других славянофилов вплоть до 60-х гг. к либералам. Однако при этом он полностью игнорировал социально-экономическую деятельность мыслителя, отказывался от анализа его участия в подготовке отмены крепостного права.

Общая оценка Хомякова в монографии Бердяева высока: «Мы достаточно ясно обнаружили огромное значение Хомякова для богословия, для философии, для национального самосознания. Всюду положил он основание национальной традиции в русской духовной культуре» (Бердяев 1997: 197). Но если труд Завитневича стал попыткой систематической апологии Хомякова «из центра», а книга Бердяева — опытом критики хомяковского богословия слева, то не заставили себя ждать и более серьёзные нападки на творчество Хомякова справа.

В 1916 г. в запоздалой рецензии редактора «Богословского вестника» о Павла Флоренского на труд Завитневича (Флоренский 1916; Флоренский 1996) прозвучала острая критика взглядов Хомякова, хотя и высказанная в уважительном тоне: «Хомякову... было бы радостнее

воспринять слово критики, хотя бы и резкое, но освобождающее мысль от оков, наложенных на неё западной философией, чем слышать поддакивания на некоторые собственные тезисы, по меньшей мере двусмысленные. Так говорим мы, веря в благородство его личности и безупречную честность его мысли» (Флоренский 1916: 517). Флоренский отмечал сложность изучения взглядов Хомякова в хронологическом порядке, поскольку многие его статьи написаны случайно, по разным внешним поводам. Вместе с тем, по мнению богослова, эта трудность во многом преодолевается благодаря постоянству взглядов славянофила: «У Хомякова не было или почти не было изменения взглядов; основные углы зрения были ему присущи едва ли не от рождения, образуя самое строение его духовного организма, и рост Хомякова заключался не в изменении их, а лишь в осознании и более точном логическом выражении» (Флоренский 1916: 520).

Считая термин «славянофильство» «мало подходящей и уродливой кличкой», Флоренский всё же был вынужден использовать его и находил Хомякова безусловным «идейным центром и руководителем» всех остальных славянофилов (Флоренский 1916: 525). Познание хомяковского богословия для Флоренского было ключом к познанию православной церковности вообще. Критиков Хомякова он относил либо к не любящим Церкви, либо к тем, кто ошибочно усматривает у Хомякова её подмену, в то время как в действительности этот мыслитель «весь есть мысль о Церкви» (Флоренский 1916: 525). Тон Флоренского двойствен: с одной стороны, он порицал крайних «государственников» вроде К. Н. Леонтьева, отвергавших учение Хомякова как вредное, с другой — подчёркивал, что богословие Хомякова действительно не было безупречным и в своих нападках на католицизм делало чрезмерные уступки протестантизму, а в нападках на протестантизм — новой атеистической библейской критике (Флоренский 1916: 528).

С этого момента Флоренский начинал употреблять термин «хомяковство» и ставил острый вопрос: «Основал ли он новую школу богословия, наконец, воистину православного, а не католического и не протестантского, или же это учение его — утончённый рационализм... система чрезвычайно гибких и потому наиболее ядовитых формул, разъедающих основы церковности?» (Флоренский 1916: 528–529). Аналогичным образом о. Павел ставил вопрос «Кем был Хомяков?» применительно к его роли в социально-политической мысли России и развитии русского самосознания, упрекая мыслителя в эгалитаризме и демократизме. По мнению

Флоренского, эти вопросы назрели и перезрели к началу XX в.: «Не тот или другой критик ставит вопрос о Хомякове, а сама жизнь» (Флоренский 1916: 530).

Флоренский не настаивал на том, что его собственный ответ на этот вопрос окажется единственно верным, но всё-таки давал его, и достаточно неблагоприятный для Хомякова. По его убеждению, основоположник славянофильства по типу своей религиозности и пониманию характера Церкви уклонялся в протестантский имманентизм, ещё более выпукло представленный в его теории народного суверенитета и почти руссоистского общественного договора (Флоренский 1916: 534–539). Впрочем, в последнем случае тех же мнений придерживались и И. В. Киреевский, и братья Аксаковы, так что даже в наши дни итальянский исследователь Г. Карпи определял славянофильство через руссоизм, хотя и обошёл при этом полным молчанием труды Хомякова (Карпи 2002).

В противовес славянофильскому подчинению самодержавия воле народа Флоренский настаивал, что «в сознании русского народа... самодержавие Царя относится к числу понятий не правовых, а вероучительных, входит в область веры» (Флоренский 1916: 539). Ещё более жёстко и непримиримо о. Павел высказывался о взглядах Хомякова на Евхаристию (Флоренский 1916: 539–546), доказывая законность термина «пресуществление» и лютеранский характер хомяковской позиции по этому поводу (об этом, между прочим, ему приходилось в 1900-е гг. спорить с поздним славянофилом Ф. Д. Самариним, придерживавшимся хомяковских взглядов). Обвинения католиков в рационализме и отсутствии братской любви со стороны Хомякова Флоренский нелицеприятно обратил против него самого, упрекая его в имманентном понимании Бога, в нечуткости к трансцендентному вторжению божественного в нашу жизнь.

Вся эта критика не мешала Флоренскому подчёркивать важность изучения биографии Хомякова, круга его чтения, составить схему семейных связей ранних славянофилов. Тем не менее суровый приговор Флоренского богословским и политическим взглядам Хомякова и книге Завитневича вызвал немалое возмущение у левой части русских религиозных интеллектуалов. В защиту Хомякова выступили уже в 1916–1917 гг. Н. А. Бердяев (впрочем, с рядом критических оговорок) (Бердяев 1989), Н. В. Устрялов (Устрялов 1916) и Б. Щеглов (Щеглов 1917: 127–134), а спустя два десятка лет — Г. В. Флоровский (Флоровский 2009). О других отрицательных отзывах на работу Флоренского приведены данные

в комментариях к её современному переизданию (Флоренский 1996: 755–758). Однако все эти возражения сами несли на себе отпечаток имманентной религиозности и потому оказались весьма уязвимы в силу своей крайней пристрастности и субъективности оценок, хотя безусловно актуальным остался вывод Бердяева: «Нужно признать большой заслугой о. П. Флоренского, что он ясно ставит перед русским религиозным сознанием выбор двух путей» (Бердяев 1989: 579).

Яркую черту под дореволюционной историографией подвела изданная в разгар революции 1917 г. книга Б. Щеглова (Щеглов 1917). Автор глубоко проработал историографию о Хомякове, показав историческую обусловленность и ограниченность отзывов Белинского, Герцена, западников о нём, жёстко критикуя В. С. Соловьёва за некомпетентность в его оценках славянофильства и сурово разобрав трёхтомник В. З. Завитневича, которого Щеглов упрекал в пренебрежении всеми исследованиями его предшественников (Щеглов 1917: 22–40). Признавая частичную правоту некоторых замечаний Флоренского о Хомякове, в ряде случаев Щеглов успешно парировал его выпады и доказывал православно-эклесиологическую ценность Хомякова, несправедливость большинства (хотя и не всех) обвинений его в протестантском уклоне (Щеглов 1917: 127–134). Впрочем, историк сам был вынужден признать, что библиография трудов о Хомякове с 1860 по 1916 г. крайне скудна: за вычетом некрологов и воспоминаний, в ней насчитывалось менее 20 работ (Щеглов 1917: 22).

Щеглов нестандартно подошёл к личности Хомякова, отметив, что западники именно его (почти единственного из славянофилов) оценивали достаточно низко в моральном плане, как личность (Щеглов 1917: 4–5). Споря с теми, кто считал лидером славянофильства И. В. Киреевского, автор доказывал, что взгляды Хомякова с юности не менялись, а потому он раньше Киреевского стал центром кружка славянофилов и его главным идеологом (Щеглов 1917: 6–9). Щеглов уделил внимание особенностям источниковой работы с сочинениями Хомякова, зачастую слишком туманными, полными употреблённых вразнобой терминов, по цензурным условиям выражавшими мысль едва уловимыми намёками, подчас написанными по случайному поводу (Щеглов 1917: 10–13, 17–20). Всё это зачастую затрудняло понимание взглядов мыслителя его критиками.

Содержание трудов Хомякова Щеглов сводил к основной теме отношения «русской интеллигенции и русского народа», из которой логически

последовательно вытекали проблема России и Запада, поиска русского просвещения и русских «начал» (Щеглов 1917: 16–17). Центральным пунктом хомяковского мировоззрения, а затем и учения всех славянофилов автор считал экклесиологию, учение о Церкви (Щеглов 1917: 36). Фундаментальную ошибку и западников, и Соловьёва Щеглов усматривал в том, что они не вникали в хомяковскую экклесиологию либо не считали её главным в наследии мыслителя. Историк детально разбирал богословские сочинения Хомякова, старательно разъяснял мнимые противоречия между его различными высказываниями, показывал невозможность формально-логического определения Церкви, границы которой устанавливаются лишь критериями единства, свободы и любви (Щеглов 1917: 61–72). Щеглов настаивал, что в сущности хомяковская экклесиология ни в чём не противоречит катехизису митрополита Филарета, просто они раскрывают сущность Церкви в разных формулировках и с разных сторон.

Опровергая соловьёвские обвинения в том, что Хомяков будто бы противопоставлял идеальное православие реальным недостаткам западных конфессий, Щеглов доказывал, что мыслитель везде и всюду сравнивал именно идеальные принципы вероучения католиков и протестантов с православием, а не их земные изъяны. Он утверждал, что Хомякову не представилось случая и возможности специально писать о неканоничности и ненормальности синодального строя русской Церкви в XIX в., тем более что чистоту православного вероучения это не могло затронуть по определению (Щеглов 1917: 73–81). Щеглов признавал многие фактические ошибки в богословских трудах Хомякова, его неправоту в вопросе об отношении Церкви к государству, о Евхаристии, о чудесах, но считал, что в общем и целом взгляды и формулировки Хомякова-богослова вполне православны и точны (Щеглов 1917: 125–134).

Социально-политические и экономические взгляды Хомякова, его оценки России, Запада и иных цивилизаций Щеглов выводил в качестве простых следствий из учения о Церкви (Щеглов 1917: 103–105). Он показывал, что Хомяков наотрез отказывался строить автономную философию права, суда, брака, науки и т. д., сводя их к гетерономным выводам из религиозных, христианских начал (Щеглов 1917: 82–88). Применительно к философии истории этот подход выразился в хомяковской доктрине «иранства» и «кушитства» (Щеглов 1917: 89–93). Исследователь категорически отвергал обвинения Хомякова в отрицании западноевро-

пейской культуры и науки, показывая, что он высоко их ценил и лишь призывал русских учиться у Запада творчески, а не подражательно (Щеглов 1917: 40–49). Несмотря на преувеличенную идеализацию славян, Хомяков всё-таки был чужд какой-либо мысли о порабощении или унижении остальных народов и достоинство русских и славянских «начал» видел не в прирождённых этнических свойствах, а в успешном привитии славянам (наряду с эфиопами) принципов православного христианства (чем не могла похвастаться Византия) (Щеглов 1917: 49–58). Нисколько не идеализируя общественные отношения в допетровской Руси, Хомяков сосредоточил свою апологию на крестьянской общине (Щеглов 1917: 58–60). Общину он считал наиболее удачным примером принципа единства и любви в общественной жизни, конечной точкой которого, по замыслу славянофила, должно было стать воссоединение русского образованного общества с народом (Щеглов 1917: 93–103).

Монография Щеглова включала уникальные разделы с сопоставлениями Хомякова и других мыслителей 1840-х гг. Исследователь парадоксальным образом находил многие серьёзные общие черты во взглядах Хомякова и В. Г. Белинского, в том числе по вопросу о самобытном национальном облике России в будущем (Щеглов 1917: 106–113). Непримиимый антагонизм между ними Щеглов объяснял тем, что Белинский исповедовал теорию «героев и толпы» и глубоко презирал народные обычаи, ценности, фольклор и т. д., считал возможным навязывать народу силой новые порядки, что было неприемлемо для славянофилов. Гораздо больше общего в критической оценке русской культуры и глубокой христианской религиозности, по мнению исследователя, было между Хомяковым и П. Я. Чаадаевым, но их разделило «головное», рассудочное, формальное понимание «басманным затворником» христианства (Щеглов 1917: 114–121). Наконец, наибольшее сходство в вере и взглядах Щеглов обнаруживал между Хомяковым и издателем «Маяка» С. О. Бурачком, но и в этом случае он указывал на заметные расхождения ввиду религиозного и антикультурного фанатизма Бурачка и его крайней идеализации характера русского народа (Щеглов 1917: 122–124).

Монография Б. Щеглова, отмеченная глубоко самостоятельной мыслью автора и постановкой серьёзных проблем в изучении Хомякова, достойно продолжила дело Н. А. Бердяева и П. А. Флоренского. По своей концептуальности она превзошла компилятивный труд В. З. Завитневича. Следует, впрочем, оговориться, что социально-политические воззрения

Хомякова Щеглов выводил исключительно из его религиозных верований, более того — всю историю общественной мысли рассматривал с подчёркнуто идеалистических позиций. К сожалению, после 1917 г. и вплоть до наших дней трудов такого рода больше не появлялось. Исследование Хомякова на долгое время перенеслось в русскую эмиграцию и лишь после известной журнальной дискуссии 1969 г. о славянофильстве вернулось в Советский Союз в сильно урезанном и подцензурном виде.

Что касается широко известной оценки Хомякова в «Путиях русского богословия» Флоровского, где он оказался чуть ли не единственным автором, оцениваемым исключительно положительно (Флоровский 2009: 344–357), то здесь не было сказано ничего нового: о. Георгий Флоровский буквально следовал за самаринской концепцией: «из школы в Церковь» (Флоровский 2009: 361), в очередной раз отмечая постоянство и неизменность взглядов Хомякова. Впрочем, автор всё-таки признавал, что в мировоззрении славянофила имелся «известный повод для тех сомнений, которые так резко сформулировал в своё время о. Павел Флоренский» (Флоровский 2009: 347). Но в целом Флоровский отвергал нападки Флоренского и превозносил Хомякова как свидетеля внутреннего опыта жизни внутри Церкви (Флоровский 2009: 353–354), притом что в своей более ранней статье о славянофилах богослов и вовсе обошёл стороной рассмотрение вклада Хомякова в их учение (Флоровский 1921).

Примечательной вехой в русской эмигрантской историографии стала книга Н. М. Зёрнова, обращённая к англоязычной аудитории, одна из глав которой специально посвящена Хомякову (Zernov 1944: 48–81). Несмотря на то что в ней идёт речь также о славянофилах и западниках в целом, Зёрнов совершенно обошёл вниманием социально-экономический фон взглядов и деятельности своего героя, сосредоточив внимание на его религиозных убеждениях и назвав его «первым оригинальным богословом Русской Церкви» (Zernov 1944: 56). Обращаясь к иностранным читателям, Зёрнов подчёркивал «пророчества» Хомякова о кризисе и деградации Европы, несмотря на всю его любовь к ней и своё относительное англофильство (Zernov 1944: 76–78). Вместе с тем в целом Зёрнов использовал цитаты из Хомякова в основном инструментально, для решения задач собственной богословской системы, вырывая их из исторического контекста середины XIX в.

Другим образцом англоязычной историографии Русского Зарубежья следует считать концептуальный труд Н. В. Рязановского (Riasanov-

sky 1952), преувеличивавшего зависимость славянофилов от немецкого романтизма и не касавшегося социально-экономической подоплёки их деятельности. Однако и в этой небольшой книге специально Хомякову было посвящено лишь приложение, в котором его философия истории сравнивалась с учением Фридриха Шлегеля (Riasanovsky 1952: 212–236). Взгляды Рязановского оказывали влияние на американских русистов вплоть до начала XXI в., что обусловило длительную задержку с изучением наследия Хомякова в США и сведение его к «филиации идей» (Christoff 1961).

Во второй половине XX в. оживление интереса к системе взглядов Хомякова ярко отразилось в труде польского историка Анджея Валицкого (ученика русского эмигранта С. И. Гессена), вышедшего в 1964 г. на польском языке. Наиболее необычным и спорным тезисом данной книги стало утверждение о том, что все основы славянофильства были заложены И. В. Киреевским, в то время как А. С. Хомяков всего лишь развивал их на свой лад, уклоняясь от чистоты учения своего соратника (Валицкий 2019: 221–224). Хомякова как личность Валицкий характеризовал весьма нелицеприятно, следуя за отзывами наиболее враждебных ему западников (Валицкий 2019: 227–230). Наиболее важной и оригинальной частью хомяковского наследия польский историк вполне предсказуемо считал экклесиологию, которую трактовал как интериоризацию православной традиции внутрь цельной души верующего (Валицкий 2019: 231–239). Однако Валицкий в своём анализе шёл намного дальше, рассматривая хомяковское учение о Церкви социологически — как оправдание свободы общины, но не индивида. «Для Хомякова Церковь была своего рода идеальной моделью определённого типа общественных связей», — таков приговор историка (Валицкий 2019: 241). Но именно поэтому «экклесиология Хомякова оказалась наиболее жизнеспособной частью славянофильского учения. Можно без преувеличения сказать, что в XX веке она стала основным источником, из которого черпала православная мысль» (Валицкий 2019: 243).

Не ссылаясь на Н. П. Колюпанова, но фактически вслед за ним А. Валицкий считал гносеологию Хомякова наиболее оригинальной частью его философской системы. В то же время он усматривал в его крайнем волюнтаризме серьёзное отступление от идей Киреевского и основного русла славянофильства в целом (Валицкий 2019: 244–245). Вопреки П. И. Линицкому (и не ссылаясь на него), Валицкий также обвинял Хомякова

(вместе с Киреевским) в романтическом иррационализме (Валицкий 2019: 249), причём субъектом иррациональной свободной воли у него оказывалась опять-таки община (Валицкий 2019: 251). Весьма критично польский историк отнёсся к общей философии Хомякова, упрекнув его в непродуманности базовых вопросов теологии и онтологии и в отсутствии собственной альтернативы гегельянству. Согласно Валицкому, Хомяков остановился на стадии догегелевского романтизма, попытался механически перенести критику рационализма Просвещения на Гегеля (Валицкий 2019: 361–363, 383), хотя и добавил к ней критику материализма как прямого следствия из гегелевской системы (Валицкий 2019: 364–370, 374, 376). Побочным продуктом этой критики стало хомяковское отрицание жёсткого детерминизма в истории (Валицкий 2019: 384–388).

Более обоснованными представляются суждения Валицкого о дихотомии хомяковской философии истории, в которой признание истины христианства никак не затрагивало тезиса о продолжающейся борьбе иранского и кушитского начал в разных обществах (Валицкий 2019: 259). Польский историк при этом настаивал, что такое противопоставление у Хомякова стирает, затушёвывает типичную для Киреевского и других славянофилов антитезу России и Европы (Валицкий 2019: 268–269). Ещё больше отличали Хомякова от его соратников, по мнению Валицкого, его достаточно положительное отношение к реформам Петра I, сильному государству, панславизму, его подчас презрительное отношение к плебсу: «Взгляды Хомякова на настоящее и будущее России были далеки от славянофильской ортодоксии» (Валицкий 2019: 270). Зато, признавал исследователь, англофильство Хомякова и его учение о «русском торизме» оказали действенное влияние на московский кружок славянофилов 1840-х гг. (Валицкий 2019: 262–263, 272–275).

В конечном счёте Валицкий трактовал историю славянофильства как трагическое отступление помещичьих идеологов от идеалов патриархального крестьянства, на которое они так и не решились опереться, причём Хомяков (наряду с Кошелёвым, который, по Валицкому, вообще был, в сущности, западником и в славянофильский круг вошёл случайно) дальше других пошёл по пути предательства своей утопии «в пользу непосредственных интересов своего класса» (Валицкий 2019: 276). В свете этого марксистского тезиса Валицкий интерпретировал хомяковскую прагматическую защиту общины накануне отмены крепостного права.

Говоря о жестокости Хомякова к крепостным крестьянам в части проекта взимания с них выкупных платежей, историк заявлял: «Хомяков не ставил вопроса, как *предотвратить* развитие капитализма в России, но заботился лишь о том, чтобы это развитие было по возможности менее неблагоприятным для помещичьего дворянства» (Валицкий 2019: 282). «В момент перехода от теории к практике, — указывал Валицкий, — т. е. в период подготовки крестьянской реформы, славянофильским идеологам пришлось выбирать между изменой своей народной утопии и изменой интересам своего класса» (Валицкий 2019: 284). Хомяков, наряду с Ю. Ф. Самариным и А. И. Кошелёвым, изменил утопии ради защиты своих помещичьих интересов.

В Советском Союзе смелый и творческий, хотя и в пределах марксизма, подход Валицкого не встретил понимания. Вместо этого на протяжении полувека (с 40-х по 80-е гг. XX в.) отечественные историки вели споры о либеральной либо консервативной сущности ранних славянофилов. В зависимости от пристрастий того или иного автора фигуры мыслителей 1840-х гг. обелялись или очернялись, при этом отдельно фигура Хомякова не рассматривалась. Ссылки на работы Валицкого (и тем более Зёрнова и Рязановского) встречались у советских историков крайне редко. Драматические перипетии этих историографических споров убедительно изложены в исследовании В. А. Китаева (Китаев 1989).

В 1980-е гг. в Советском Союзе одна за другой вышли четыре важнейшие монографии, затрагивавшие взгляды Хомякова в контексте славянофильства 40-х гг. в целом (Каменский 1980; Янковский 1981; Дудзинская 1983; Цимбаев 1986). З. А. Каменский рассматривал Хомякова как члена кружка любомудров, примыкавшего по социально-политическим вопросам к его правому, «реакционному» крылу во главе с князем В. Ф. Одоевским и уже в 20-е гг. XIX в. выступавшего против заимствованных с Запада «наносных, чуждых» России освободительных идей декабристов (Каменский 1980: 107, 163, 283). Однако Каменский не отрицал влияния мыслей лидера «левого» крыла любомудров Д. В. Веневитинова на формулировку Хомяковым и Киреевским учения о самобытном пути развития России (Каменский 1980: 176).

Книга Ю. З. Янковского о славянофильстве с начала до конца была пронизана противоречивыми определениями этого течения общественной мысли и как либерального, и как консервативного одновременно. Точный смысл таких фраз автора, как «консервативно-прогрессистская

утопия», «прогрессивно-ретроградная устремлённость» или «патриархально-дворянский либерализм», понять едва ли возможно (Янковский 1981: 5–15, 76, 84, 151, 169, 190, 200, 262, 354, 370). Сущностью славянофильства Янковский считал мнение не просто о самобытности, но именно об исключительном превосходстве России (Янковский 1981: 18, 45) — мнение, которое Хомяков никоим образом не разделял, что в другом месте своей книги признал и сам автор, отличавший славянофильский идеал России от их критики окружающей действительности (Янковский 1981: 131–133).

О самом Хомякове историк говорил на удивление мало, ограничившись биографическими сведениями, оценками его личного характера и цитированием его стихотворений (Янковский 1981: 53, 56, 58, 66–67, 100–101, 106–110, 199, 207, 248, 254–256, 269). Уклон в сторону рассмотрения хомяковской поэзии у Янковского связан с тем, что он всю славянофильскую философию выводил из влияния немецкого литературного романтизма и философии (Янковский 1981: 98–99). Философская и социально-историческая сторона воззрений Хомякова на проблему России и Европы была затронута автором вскользь (Янковский 1981: 142–144, 157). Столь же фрагментарно историк упоминал о хомяковской критике «официального» православия, о его отношении к женской эмансипации, противостоянии Москвы и Петербурга, его требовании написания «народной истории» России, борьбе за свободу слова и проч. (Янковский 1981: 157, 184–185, 192–193, 215–217, 233–234, 250, 258–259). Весьма специфична в рассматриваемом труде трактовка связей Хомякова с украинофилами («взгляд Хомякова на Малороссию сильно отдаёт великодержавностью»), вписанных автором в контекст отношения мыслителей к славянскому единству в целом (Янковский 1981: 113–117, 122–126). Заслуживает внимания прерывистое, фрагментарное обращение Янковского к литературно-критическим высказываниям Хомякова, к его пониманию «народности» в русской литературе, его теории искусства в целом (Янковский 1981: 269–270, 272, 277, 282, 288, 290, 309, 314–318, 323–324, 330, 339–344, 347, 350, 352–354). Однако предвзятое негативное отношение автора к славянофилам и безнадёжная путаница в терминологии во многом обесценили рассматриваемую монографию.

Е. А. Дудзинская в своём концептуальном труде настаивала на либерально-буржуазном характере славянофильской программы, готовившей переход России к прусскому пути развития капитализма, заочно

споря с А. Валицким (без упоминания его имени) и Ю. З. Янковским. О Хомякове она рассуждала так: «Он стоял у порога новой формации и в рамках интересов своего класса всей своей деятельностью способствовал превращению России в буржуазную монархию» (Дудзинская 1983: 13). В то же время Дудзинская не игнорировала консервативных элементов в мировоззрении Хомякова, подчёркивая его разногласия с декабристами и осуждение их восстания уже в 1825–1826 гг. (Дудзинская 1983: 23–24). Говоря о философской системе Хомякова, исследовательница использовала те же цитаты, что и Н. П. Колюпанов, но, в отличие от него, выводила хомяковскую систему не от Гегеля, а от Шеллинга (Дудзинская 1983: 30). Солидаризируясь с леонтьевскими оценками, Дудзинская резко противопоставляла либеральное христианство Хомякова церковному православию, умышленно подбирая наиболее резкие цитаты из писем славянофила 1850-х гг. (Дудзинская 1983: 32–33). В социально-политическом плане, согласно Дудзинской, Хомяков оказывался ближе к Герцену, чем к либералам-западникам, и даже ближе к Чернышевскому, чем к Герцену, который в последний год жизни мыслителя и после его смерти отзывался о нём непозволительно дурно (Дудзинская 1983: 147, 157).

Детально рассмотрев крепостное хозяйство имений Хомякова как образца рачительного помещика, прокладывавшего путь новым формам эксплуатации крестьян — от перевода на оброк и добровольный выкуп до перехода к вольнонаёмному труду (Дудзинская 1983: 60–67), историк обращала внимание на убеждённость мыслителя в непреложном праве крестьян на часть надельной земли при сохранении остальной части за помещиком (Дудзинская 1983: 55–56). В 1858 г. Хомяков, хоть он и не состоял в губернских комитетах, быстрее и детальнее остальных предложил проект выкупной операции, который ляжет в основу крестьянской реформы (Дудзинская 1983: 183), а в 1859 г. выдвинул поразительно жестокий по отношению к крестьянам проект взимания выкупных платежей (Дудзинская 1983: 219–220). Сословный характер мысли Хомякова в этом аспекте предстал особенно выпукло. И если мыслитель отстаивал сохранение крестьянской общины, то, по Дудзинской, он делал это только из желания предотвратить пролетаризацию крестьян, которая стала бы угрозой для помещиков-капиталистов (Дудзинская 1983: 83, 219). Из этого желания проистекали такие странные проекты Хомякова, как создание промышленных общин, в которых произошло бы «примирение труда и капитала» (Дудзинская 1983: 119–120).

В 1986 г. увидела свет монография Н. И. Цимбаева о славянофилах, в которой взглядам Хомякова было уделено лишь незначительное внимание (впрочем, к достоинствам работы следует отнести использование трудов Бердяева и Флоренского). Несмотря на то что Хомяков неоднократно говорил о своём «консерваторстве», историк приложил немало усилий для того, чтобы представить его либералом, вынашивающим конспиративные планы по созданию широкой сети влияний в обществе, опираясь на ядро московского «кружка» (Цимбаев 1986: 126–127, 138–139). Статьи Хомякова 1845–1851 гг., как опубликованные, так и неопубликованные, Цимбаев интерпретировал как программу «воспитания» общества (Цимбаев 1986: 139–142), под которым исследователь понимал претензии мыслителя на создание «новой науки об обществе». Под этим углом зрения он рассматривал Хомякова как социолога-теоретика, сформулировавшего закон сочетания неподвижных органических традиций с разумным движением вперёд (Цимбаев 1986: 143–147). При этом хомяковскую оппозиционность правительству Цимбаев понимал как весьма ограниченную фронду, поскольку при первом же появлении социалистической угрозы в 1848 г. лидер славянофилов встал на сторону самодержавного правительства во имя плавной социальной эволюции (Цимбаев 1986: 148–153). Руссоистское учение Хомякова о «народном суверенитете», его отрицание божественного права монархов Цимбаев вслед за Флоренским рассматривал как свидетельство либерализма мыслителя (Цимбаев 1986: 188–189). Этот либерализм историк считал выражением позиции помещичьего дворянства: «Подлинного демократизма в славянофильстве не было» (Цимбаев 1986: 206). Таким образом, Хомяков, по мнению Цимбаева, представлял «нестандартную» разновидность антидемократического либерализма, временно и тактически надевшегося на самодержавие как инструмент для проведения в жизнь своих планов.

Рассмотрение взглядов Хомякова на крестьянский вопрос у Н. И. Цимбаева мало оригинально. В основном он повторял рассуждения Е. А. Дудзинской, трактуя как либеральную программу освобождения крестьян с землёй при сохранении административной власти помещика над общиной (Цимбаев 1986: 166–170). Учение Хомякова об общине историк воспринимал как чисто прагматическое и указывал на то, что славянофил в деталях за тридцать лет заранее предвидел институт земских начальников (Цимбаев 1986: 171–175).

В 1991 г. была защищена основанная на глубоком знании российской и советской историографии диссертация английского историка Майкла Джона Хьюза о славянофилах, в которой значительное внимание было уделено хозяйственной деятельности Хомякова, а также его сословной и классовой позиции. По мнению Хьюза, совпадающему с точкой зрения Е. А. Дудзинской, славянофилы 1840-х гг. были крупными землевладельцами и раньше других помещиков увидели выгоду от перевода своих имений на капиталистические рельсы (Hughes 1991: 2, 24, 41–42). В отстаивании тезиса о помещичьем характере взглядов Хомякова Хьюз, детально рассмотрев управление его имениями (Hughes 1991: 112–119), поддержал точку зрения Бердяева против анτισоциологического подхода Флоровского (Hughes 1991: 88–90). Подход Хьюза является предельно социально-экономическим: он скрупулёзно подсчитывал срок государственной службы каждого славянофила, степень его укоренённости в дворянских собраниях, мотивы хомяковского аскетизма и отказа от роскоши и т. д. Менее оригинальной следует признать интерпретацию английским историком социально-политических взглядов славянофилов, которые он вслед за А. Валицким и Ю. З. Янковским рассматривал через призму учения К. Манхейма об утопии и идеологии (Hughes 1991: 160–163). Религиозно-философскую оболочку взглядов Хомякова Хьюз объяснял цензурными условиями николаевской эпохи, указывая, насколько резче, откровеннее и прагматичнее он стал высказываться в конце жизни (Hughes 1991: 3, 26). «Имела место сильная связь между социальными и религиозными элементами в славянофильстве», — настаивал Хьюз (Hughes 1991: 16, 30), отказываясь отрывать религиозные убеждения Хомякова от его общественно-экономической программы. Антигегельянство Хомякова он сопоставлял с экзистенциализмом Кьеркегора (Hughes 1991: 18), но в целом считал его философскую систему путаной и сбивчивой, трудной для понимания и для вписывания в контекст западной философии (Hughes 1991: 167–171). Исторические взгляды Хомякова Хьюз высмеивал и объявлял не заслуживающими серьёзного внимания (Hughes 1991: 177).

Политическое учение славянофилов, их представления о государстве и «земле» Хьюз рассмотрел в своей более поздней статье (Hughes 2000), противопоставив взгляды Хомякова точкам зрения других славянофилов. По мнению историка, мыслитель придавал русскому государству гораздо более положительную роль в развитии «земли», чем

К. С. Аксаков. В частности, он сомневался в жизнеспособности крестьянского мира без поддержки государства (Hughes 2000: 165–168). Вместе с тем Хьюз отмечал некоторую непоследовательность и колебания симпатий Хомякова по отношению к государству и «земле», его сложное отношение к общине и перспективам её развития (Hughes 2000: 193–195). Согласно Хьюзу, Хомяков противостоял антиэтатизму Ивана Киреевского и Константина Аксакова и начал разработку более сложных идей об институциональных формах государства и трёх видах права (Hughes 2000: 207–209, 311, 381–382). Историк даже считал, что «Хомяков придерживался намного более августиновского взгляда на природу человека, чем Константин Аксаков» (Hughes 2000: 209). В конечном счёте Хьюз считал, что самодержавное государство гарантировало помещикам вроде Хомякова их высокий статус, а потому их фронда имела свои пределы, ведь в случае революции сам этот статус был бы подорван. Поэтому славянофилы «застряли» между консерватизмом и либерализмом, что и обусловило поддержку ими компромиссных реформ Александра II (Hughes 2000: 200, 216, 226) и нашло яркое отражение в англофильстве Хомякова с его формулой «русского торизма» (Hughes 2000: 254–255). Отмечая отстранённость Хомякова от подготовки крестьянской реформы, Хьюз всё-таки находит место для анализа его малочисленных сочинений последних лет по этой теме (Hughes 2000: 284–286).

В России в конце XX в. наметился некоторый спад концептуальных исследований славянофильства, несмотря на начавшийся процесс активного издания и переиздания их трудов. Исключением стала монография Е. Л. Рудницкой, в которой уделено некоторое внимание становлению взглядов Хомякова (Рудницкая 1999). Признавая постоянство его взглядов на протяжении всей жизни, исследовательница называла ведущим мотивом в его творчестве рассмотрение путей развития России. Отказываясь от ярлыка «консервативной утопии», Рудницкая обращала внимание на умеренность представлений Хомякова о прошлом, его призывы сочетать допетровские и петровские начала на основе соборности (Рудницкая 1999: 201–203), отмечала «демократическую» направленность хомяковской мысли с её опорой на широкие слои народа. Наряду с этим, однако, Рудницкая подчёркивала отстаивание Хомяковым помещичьих интересов уже в его раннем проекте освобождения крестьян 1842 г., предполагавшем наделение их лишь половиной земли, причём за выкуп (Рудницкая 1999: 206).

Наиболее интересный и оригинальный тезис Рудницкой — утверждение о формировании славянофильских взглядов Хомякова и Киреевского (в 1839–1845 гг.) как прямого продолжения и развития идей кружка любителей, дополненных религиозными началами. Под влиянием православия термин «просвещение» под пером Хомякова изменил смысл и приобрёл окраску уже не рационалистическую, а духовную по преимуществу (Рудницкая 1999: 212–213, 220–221). И лишь побочным плодом этого подхода стал русский мессианиззм Хомякова, сочетавшийся с братским отношением к другим народам.

В современной историографии накал спора о месте славянофилов в общественной жизни России, в частности о характере взглядов и деятельности Хомякова, ушёл в прошлое. Одним из немногих исключений являются статьи А. А. Тесли, который, в частности, считает именно Хомякова наиболее типичной, центральной фигурой славянофильства, по отношению к которой все остальные славянофилы уклонялись в ту или иную сторону (Тесля 2019: 682). В последнее время значительно оживился интерес к вкладу Хомякова в православно-англиканские отношения, к его оценкам британского исторического опыта (Тесля 2020; Медоваров 2020; Медоваров 2021). Снова растёт внимание исследователей к религиозным и философским построениям мыслителя в целом (Щипков 2019; Сороколетова 2020; Извекова 2021). Появляются также односторонне апологетические работы (Афанасьев 2021; Гусева 2019).

Таким образом, можно сделать ряд немаловажных выводов о тенденциях развития концептуальной историографии А. С. Хомякова за последние полтора века. Возвращены в научный оборот практически забытые труды А. В. Горского, Н. П. Колюпанова, В. Н. Лясковского, Е. А. Лебедевой и Б. Щеглова. Установлено, что для трудов второй половины XIX — середины XX в. было характерно приоритетное внимание к богословию Хомякова, его учению о Церкви, его общей философии, к проблеме отношения России и Европы. Социально-политическая сторона взглядов мыслителя затрагивалась (у К. Н. Леонтьева, П. А. Флоренского, Н. А. Бердяева) лишь в связи с вопросом о монархии и (у Б. Щеглова) общине, а социально-экономический контекст его деятельности был вовсе обойдён вниманием, если не считать одной высказанной вскользь ремарки Н. П. Колюпанова и нескольких фраз у Леонтьева. Приоритет истории богословия и истории идей в изучении Хомякова сохранился и после

1917 г. в эмигрантской историографии (Г. В. Флоровский, Н. М. Зёрнов, Н. В. Рязановский).

С фундаментального труда А. Валицкого начался поворот от изучения общефилософских взглядов Хомякова к его социальной философии и общественной деятельности. Эти две стороны наследия мыслителя были сбалансированы в исследовании Валицкого, но в последующих трудах советских историков 1970–80-х гг., а также у английского исследователя М. Хьюза наблюдался явный крен в сторону исследований социально-экономических и политических взглядов Хомякова и его общественной деятельности, приведший к их последовательно социологической интерпретации. Все исследователи были солидарны в определении классовой, помещичьей позиции Хомякова, предопределявшей его центристские, реформистские взгляды, однако расходились в определении их как специфической разновидности консерватизма (у А. Валицкого, З. А. Каменского, В. А. Китаева, непоследовательно — у Ю. З. Янковского) либо либерализма (у Е. А. Дудзинской, Н. И. Цимбаева, Г. Карпи). М. Хьюз вообще отказывался наклеивать Хомякову ярлык либерала или консерватора.

В новейшей историографии Хомякова почти всегда причисляют к умеренным консерваторам, вместе с тем в ущерб социально-экономической проблематике вновь вырос интерес к его религиозным взглядам (сходству с немецкими романтиками, диалогу с англиканами, постановке вопроса о формировании русской нации и т. д.). Таким образом, каждая новая эпоха привносила и продолжает привносить новые акценты в обращении к энциклопедически многообразному творчеству А. С. Хомякова. Несомненно, сейчас оно изучено несравненно лучше, чем даже полвека назад (хотя о публикации его полного собрания сочинений и писем пока ещё нет речи), но новые открытия порождают новые вопросы и интерпретации. Серьёзным изъяном является отсутствие после 1944 г. специальных монографических исследований об одном Хомякове, а не о славянофилах в целом. Остро ощущается нехватка большого современного труда о нём, сравнимого по масштабу и глубине осмысления с трудами дореволюционных исследователей. Можно сказать, что А. С. Хомяков остаётся актуальным собеседником и современником, история его концептуального изучения ещё будет продолжаться.

### *Сведения об авторе*

**Медоваров Максим Викторович** — кандидат исторических наук, доцент кафедры информационных технологий в гуманитарных исследованиях, Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского; 603950, Нижний Новгород, пр. Гагарина, 23, Россия; e-mail: mmedovarov@yandex.ru

### **СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:**

Афанасьев В. В. Алексей Степанович Хомяков. Краткое жизнеописание подвижника благочестия // Духовный арсенал. — 2021. — № 2(4). — С. 90–105.

Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. — Париж : YMCA-Пресс, 1997. — 578 с.

Бердяев Н. А. Хомяков и свящ. Флоренский // Типы религиозной мысли в России. — Париж : YMCA-Пресс, 1989. — С. 567–579.

Валицкий А. В кругу консервативной утопии? Структура и метаморфозы русского славянофильства. — М. : Новое литературное обозрение, 2019. — 704 с.

[Горский А. В.] Замечания А. В. Горского на богословские сочинения А. С. Хомякова // Богословский вестник. — 1900. — № 11. — С. 516–543.

Гусева А. А. А. С. Хомяков в защиту сельской общины // Аграрная наука — сельскому хозяйству: Сборник материалов XIV Международной научно-практической конференции. — Барнаул : Алтайский аграрный государственный университет, 2019. — С. 405–406.

Дудзинская Е. А. Славянофилы в общественной борьбе. — М. : Мысль, 1983. — 272 с.

Завитневич В. З. Алексей Степанович Хомяков. Т. 1. Кн. 1. Молодые годы, общественная и научно-историческая деятельность Хомякова. — Киев : Тип. И. И. Горбунова, 1902. — 866 с.

Завитневич В. З. Алексей Степанович Хомяков. Т. 1. Кн. 2. Труды Хомякова в области богословия. — Киев : Тип. И. И. Горбунова, 1902. — С. 867–1422.

Завитневич В. З. Алексей Степанович Хомяков. Т. 2. Система философско-богословского мировоззрения Хомякова. — Киев : О-во Петра Барского, 1913. — 306 с.

Извекова Т. Ф. Вера и знание в традиции русской религиозной философии (А. С. Хомяков, В. С. Соловьёв, П. А. Флоренский) // Социология. — 2021. — № 3. — С. 181–187.

Каменский З. А. Московский кружок Любомудров. — М. : Наука, 1980. — 327 с.

Карпи Г. Были ли славянофилы либералами? // Вопросы истории. — 2002. — № 9. — С. 112–119.

Китаев В. А. Славянофильство и либерализм (историографические заметки) // Вопросы истории. — 1989. — № 1. — С. 133–143.

Колюпанов Н. П. Биография Александра Ивановича Кошелева. Т. 1. Молодые годы Александра Ивановича. Кн. 2. Воспитание и первоначальная служба Александра Ивановича Кошелева. — М. : Тип. тов-ва И. Н. Кушнерев и Ко, 1889. — 443 с.

Колюпанов Н. П. Очерк философской системы славянофилов // Русское обозрение. — 1894. — № 7. — С. 6–22; № 8. — С. 489–504; № 9. — С. 85–104; № 10. — С. 546–565; № 11. — С. 48–71.

Е. Л. [Е. А. Лебедева] Алексей Степанович Хомяков. — СПб. : Тип. В. Д. Смирнова, 1896. — 65 с.

Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872—1891). — М. : Республика, 1996. — 799 с.

Линицкий П. И. Славянофильство и либерализм: опыт систематического обозрения того и другого. — Киев : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1882. — 255 с.

Линицкий П. И. Славянофильство и либерализм (западничество): опыт систематического обозрения. — М. : Либроком, 2012. — 259 с.

Ляковский В. Н. Алексей Степанович Хомяков // Русский архив. — 1896. — № 11. — С. 337–510.

Медоваров М. В. Контакты А. С. Хомякова и У. Палмера в контексте истории отношений между Русской Православной и Англиканской Церквями // Русско-византийский вестник. — 2021. — № 1(4). — С. 22–31.

Медоваров М. В. Переписка А. С. Хомякова и У. Палмера в истории русско-английских религиозных контактов // Три стихотворения Алексея Хомякова в переводе Уильяма Палмера. — Богучарово : Тульский историко-архитектурный музей (ТИАМ), 2020. — С. 26–36.

«Преемство от отцов»: Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / сост. О. Л. Фетисенко. — СПб. : Владимир Даль, 2012. — 784 с.

Рудницкая Е. Л. Поиск пути. Русская мысль после 14 декабря 1825 года. — М. : Эдиториал УРСС, 1999. — 272 с.

Самарин Ю. Ф. Предисловие // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. — 3-е изд. — Т. 2. — М. : Унив. тип. М. Каткова, 1886. — С. I–XXXVII.

Самарин Ю. Ф. Программа предисловия ко II тому сочинений А. С. Хомякова // Русское обозрение. — 1895. — № 10. — С. 28–32.

Соловьёв В. С. Новая защита старого славянофильства (Ответ Д. Ф. Самарину) // Сочинения: в 2 т. Т. 1. — М. : Правда, 1989. — С. 501–512.

Соловьёв В. С. Славянофильство и его вырождение // Сочинения: в 2 т. Т. 1. — М. : Правда, 1989. — С. 433–500.

Сороколетова О. В. А. С. Хомяков как целостная личность: взгляд через призму его религиозно-философского наследия // Берегиня. 777. Сова: Общество. Политика. Экономика. — 2020. — № 1–2 (44–45). — С. 59–63.

Тесля А. А. Концепция славянофильства Анджея Валицкого в историографическом кругу // Валицкий А. В кругу консервативной утопии? Структура и метаморфозы русского славянофильства. — М. : Новое литературное обозрение, 2019. — С. 677–695.

Тесля А. А. «Не окрестил ты Альбиона»: Англия А. С. Хомякова // Три стихотворения Алексея Хомякова в переводе Уильяма Палмера. — Богучарово : Тульский историко-архитектурный музей (ТИАМ), 2020. — С. 2–11.

Тихомиров Л. А. Русские идеалы и К. Н. Леонтьев // Русское обозрение. — 1894. — № 7. — С. 867–882.

Устрялов Н. В. Национальная проблема у первых славянофилов // Русская мысль. — 1916. — № 10. — С. 1–22.

Фетисенко О. Л. Константин Аксаков в поле зрения и круге чтения Константина Леонтьева // Христианское чтение. — 2016. — № 1. — С. 34–43.

Флоренский П. А. [Рецензия на:] Завитневич В. В. Алексей Степанович Хомяков // Богословский вестник. — 1916. — № 7–8. — С. 516–581.

Флоренский П. А. Около Хомякова (Критические заметки) // Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. — М. : Мысль, 1996. — С. 278–336.

Флоровский Г. В. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // Славянский глас. — Т. 1. — София, 1921. — С. 59–77.

Флоровский Г. В. Пути русского богословия. — М. : Институт русской цивилизации, 2009. — 848 с.

Фудель И. И. Культурный идеал К. Н. Леонтьева // Русское обозрение. — 1895. — № 1. — С. 257–280.

Цимбаев Н. И. Славянофильство. Из истории русской общественно-политической мысли XIX века. — М. : Изд-во Московского гос. университета, 1986. — 271 с.

Щеглов Б. Ранние славянофилы. Ч. 1. К вопросу о сущности учения А. С. Хомякова. — Киев : Тип. 1-й Киевской артели печатного дела, 1917. — 135 с.

Щипков В. А. Отношение к категориям религиозного и светского у основоположников славянофильства (Киреевский, Хомяков, Самарин) // Тетради по консерватизму. — 2019. — № 2. — С. 219–234.

Янковский Ю. З. Патриархально-дворянская утопия. Страница русской общественно-литературной мысли 1840–1850-х годов. — М. : Художественная литература, 1981. — 373 с.

Christoff P. An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism. A Study of Ideas. — The Hague : Mouton, 1961. — 301 p.

Hughes M. J. Moscow Slavophilism 1840–1865: A Study in Social Change and Intellectual Development. — London : University of London, 1991. — 412 p.

Hughes M. J. State and Society in the Political Thought of Moscow Slavophiles // Studies in East European Thought. — 2000. — Vol. 52, No. 3. — P. 159–183.

Riasanovsky N. V. Russia and the West in the Teaching of the Slavophiles: A Study of Romantic Ideology. — Harvard : Harvard University Press, 1952. — 244 p.

Zernov N. M. Three Russian prophets: Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev. — London : SCM Press Ltd., 1944. — 171 p.

# Aleksey Khomyakov's Heritage in the Light of Historiography: Milestones of Conceptual Understanding

**M. V. Medovarov**

LOBACHEVSKY STATE UNIVERSITY, NIZHNY NOVGOROD, RUSSIA

**Abstract:** The article considers the milestones of the historiography of Aleksey Khomyakov's heritage from the end of the 19th century to the present day. Priority is given to works of independent theoretical and conceptual value. The article reveals the special character of the very first studies of Khomyakov's works dating back to 1870s-1880s with particular attention paid to his religious views. The article analyzes the first attempts to point out the importance of the philosopher's socio-political positions. The article considers the essential features of works by Iu. F. Samarin, A. V. Gorsky, V. S. Solovyov, P. I. Linitzky, N. P. Kolyupanov, K. N. Leontiev, V. N. Lyaskovsky and E. A. Lebedeva. Khomyakov's early views were shown to be criticized by Solovyov, Leontiev and Linitzky as not quite Orthodox ones. At the same time, the 1890s and 1900s witnessed a wave of apologetic monographs and articles on Khomyakov, canonizing his image as "the teacher of the Church" (books by Kolyupanov, Lyaskovsky and Lebedeva). The article analyzes the fundamental works on Khomyakov dating back to the beginning of the 20th century, written by V. Z. Zavitnevich, N. A. Berdyaev, P. A. Florensky and B. Shcheglov. The three-volume work by Zavitnevich appeared to be rather a compilation of biographical details than an independent apologetic writing, and so was subjected to fruitful critical discussion by Florensky and Berdyaev. Shcheglov's monograph, published

in 1917 and left unfinished, summed up the pre-revolutionary stage in the research of A. S. Khomyakov's views. The article presents an essay on the history of the study of Khomyakov's heritage in the Russian expatriate community. Estimates of Khomyakov's apologia are given in the works by Fr. Georges Florovsky and Nicolas Zernov. The fundamental significance of the work by the Polish researcher Andrzej Valitsky is shown to be a turning point in Khomyakov's historiography. The features of monographs by Soviet historians of the 80s are also considered. Their contribution to clarifying the socio-economic position of Khomyakov, his participation in the peasant reform, his specific position between the conservative autocracy and the moderate liberal opposition is also evaluated. The article demonstrates the inconsistency and vagueness of terminological definitions in Khomyakov's socio-political position among Soviet researchers, which reached critical proportions in Yankovsky's theory of "the patriarchal liberal utopia" of Slavophiles. Attention is paid to the shift of emphasis in Russian and foreign works on Khomyakov in the post-Soviet period. Based on the analysis of the articles written in 2019–2021, conclusions are drawn about the current trends in the development of the history of the study of Khomyakov's heritage.

**Keywords:** Slavophilism, A. S. Khomyakov, Russian conservatism, social thought in Russia, Slavophil theology.

**For citation:** Medovarov, M. V. (2021). Aleksey Khomyakov's Heritage in the Light of Historiography: Milestones of Conceptual Understanding. *Orthodoxia*, (3), 116–154. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-3-116-154

### ***About the author:***

**Maxim V. Medovarov** — Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Information Technologies in Humanitarian Studies Department, Lobachevsky State University, 23, Gagarina pr., Nizhny Novgorod, Russia, 603950; e-mail: mmedovarov@yandex.ru

## **REFERENCES**

*"Preemstvo ot otsov": Konstantin Leont'ev i Iosif Fudel': Perepiska. Stat'i. Vospominaniya* ["Succession from the Fathers": Konstantin Leontiev and Joseph Fudel: Correspondence. Articles. Memories] (2012). St. Petersburg: Vladimir Dal'. [In Russian].

Afanas'ev, V. V. (2021). Aleksey Stepanovich Khomyakov. Kratkoe zhizneopisanie podvizhnika blagochestiya [A Brief Biography of an Ascetic of Piety]. *Dukhovnyy arsenal*, (2), 90–105. [In Russian].

Berdyayev, N. A. (1989). Khomyakov i svyashch. Florensky [Khomyakov and priest Florensky]. In *Tipy religioznoy mysli v Rossii* [Types of Religious Thought in Russia] (pp. 567–579). Paris: YMCA-Press. [In Russian].

Berdyayev, N. A. (1997). *Aleksey Stepanovich Khomyakov*. Paris: YMCA-Press. [In Russian].

Christoff, P. (1961). *An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism. A Study of Ideas*. The Hague: Mouton.

Dudzinskaya, E. A. (1983). *Slavyanofily v obshchestvennoy bor'be* [Slavophiles in the Social Struggle]. Moscow: Mysl'. [In Russian].

Fetisenko, O. L. (2016). Konstantin Aksakov v pole zreniya i krughe chteniya Konstantina Leont'eva [Konstantin Aksakov in the Field of View and Reading Circle of Konstantin Leontiev]. *Khristianskoe chtenie*, (1), 34–43. [In Russian].

Florensky, P. A. (1916). [Review:] Zavitsevich V. Z. Aleksey Stepanovich Khomyakov. *Bogoslovskiy vestnik*, (7–8), 516–581. [In Russian].

Florensky, P. A. (1996). Okolo Khomyakova (Kriticheskie zametki) [Near Khomyakov (Critical Notes)]. In *Works in 4 volumes*. (Vol. 4) (pp. 278–336). Moscow: Mysl'. [In Russian].

Florovsky, G. V. (1921). Vechnoe i prekhodyashchee v uchenii russkikh slavyanofilov [The Eternal and Transient in the Teaching of Russian Slavophiles]. *Slavyansky glas*, 1, 59–77. [In Russian].

Florovsky, G. V. (2009). *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian Theology]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii. [In Russian].

Fudel, I. I. (1895). Kul'turnyy ideal K. N. Leont'eva [The Cultural Ideal of K. N. Leontiev]. *Russkoe obozrenie*, (1), 257–280. [In Russian].

Gorsky, A. V. (1900). Zamechaniya A. V. Gorskogo na bogoslovskie sochineniya A. S. Khomyakova [Comments by A. V. Gorsky on the Theological Writings by A. S. Khomyakov]. *Bogoslovskiy vestnik*, (11), 516–543. [In Russian].

Guseva, A. A. (2019). A. S. Khomyakov v zashchitu sel'skoy obshchiny [A. S. Khomyakov in Defense of the Rural Community]. In *Agrarnaya nauka – sel'skomu khozyaystvu: Sbornik materialov XIV Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii* [Agrarian Science for Agriculture: Collection of Writings of the XIV International Scientific and Practical Conference] (pp. 405–406). Barnaul: Altayskiy agrarnyy gosudarstvennyy universitet. [In Russian].

Hughes, M. J. (1991). *Moscow Slavophilism 1840–1865: A Study in Social Change and Intellectual Development*. London: University of London.

Hughes, M. J. (2000). State and Society in the Political Thought of Moscow Slavophiles. *Studies in East European Thought*, 52(3), 159–183.

Izvekova, T. F. (2021). Vera i znanie v traditsii russkoy religioznoy filosofii (A. S. Khomyakov, V. S. Solov'ev, P. A. Florensky) [Faith and Knowledge in the Tradition of Russian Religious Philosophy (A. S. Khomyakov, V. S. Solovyov, P. A. Florensky)]. *Sotsiologiya*, (3), 181–187. [In Russian].

Kamensky, Z. A. (1980). *Moskovskiy kruzhok lyubomudrov* [Moscow Circle of Lyubomudry (Wisdom-Lovers)]. Moscow: Nauka. [In Russian].

Karpi, G. (2002). Byli li slavyanofily liberalami? [Were the Slavophiles Liberals?]. *Voprosy istorii*, (9), 112–119. [In Russian].

Kitaev, V. A. (1989). Slavyanofil'stvo i liberalizm (istoriograficheskie zametki) [Slavophilism and Liberalism (Historiographic Notes)]. *Voprosy istorii*, (1), 133–143. [In Russian].

Kolyupanov, N. P. (1889). *Biografiya Aleksandra Ivanovicha Kosheleva. T. 1. Molodye gody Aleksandra Ivanovicha. Kn. 2. Vospitanie i pervonachal'naya sluzhba Aleksandra Ivanovicha Kosheleva* [Biography of Alexander Ivanovich Koshelev. Vol. 1. Young Years of Alexander Ivanovich. Book 2. Education and Initial Service of Alexander Ivanovich Koshelev]. Moscow: Tipografiya tov-va I. N. Kushnerevi & Co. [In Russian].

Kolyupanov, N. P. (1894). Oчерк философской системы славянофилов [Essay on the Philosophical System of the Slavophiles]. *Russkoe obozrenie*, (7), 6–22; (8), 489–504; (9), 85–104; (10), 546–565; (11), 48–71. [In Russian].

Lebedeva, E. A. (1897). [E. L.] *Aleksey Stepanovich Khomyakov*. St. Petersburg: Tipografiya V.D. Smirnova. [In Russian].

Leont'ev, K. N. (1996). *Vostok, Rossiya i Slavyanstvo: Filosofskaya i politicheskaya publitsistika. Dukhovnaya proza (1872–1891)* [East, Russia and Slavdom: Philosophical and Political Journalism. Spiritual Prose (1872–1891)]. Moscow: Respublika. [In Russian].

Linitzky, P. I. (1882). *Slavyanofil'stvo i liberalizm: opyt sistematicheskogo obozreniya togo i drugogo* [Slavophilism and Liberalism: The Experience of a Systematic Review of Both of Them]. Kiev: Tipografiya G. T. Korchak-Novitskogo. [In Russian].

Linitzky, P. I. (2012). *Slavyanofil'stvo i liberalizm (zapadnichestvo): opyt sistematicheskogo obozreniya* [Slavophilism and Liberalism (Westernism): The Experience of a Systematic Review]. Moscow: Librokom. [In Russian].

Lyaskovsky, V. N. (1896). Aleksey Stepanovich Khomyakov. *Russkiy arkhiv*, (11), 337–510. [In Russian].

Medovarov, M. V. (2020). Perepiska A. S. Khomyakova i W. Palmera v istorii russko-angliyskikh religioznykh kontaktov [Correspondence

of A. S. Khomyakov and W. Palmer in the History of Russian-English Religious Contacts]. In *Tri stikhotvoreniya Alekseya Khomyakova v perevode Williama Palmera* [Three poems by Alexei Khomyakov translated by William Palmer] (pp. 26–36). Bogucharovo: Tul'sky istoriko-arkhitekturnyy muzey (TIAM). [In Russian].

Medovarov, M. V. (2021). Kontakty A. S. Khomyakova i W. Palmera v kontekste istorii otnosheniy mezhdu Russkoy pravoslavnoy i Anglikanskoj Tserkvyami [Contacts of A. S. Khomyakov and W. Palmer in the Context of the History of Relations Between the Russian Orthodox and Anglican Churches]. *Russko-vizantijskiy vestnik*, 1(4), 22–31. [In Russian].

Riasanovsky, N. V. (1952). *Russia and the West in the Teaching of the Slavophiles: A Study of Romantic Ideology*. Harvard: Harvard University Press.

Rudnitskaya, E. L. (1999). *Poisk puti. Russkaya mysl' posle 14 dekabrja 1825 goda* [Finding a Path. Russian Thought after December 14, 1825.]. Moscow: Editorial URSS. [In Russian].

Samarin, Yu. F. (1886). Predislovie [Preface]. In *Complete Works by Alexei Stepanovich Khomyakov*, 3<sup>rd</sup> ed. (Vol. 2, pp. I–XXXVII). Moscow: Universitetskaya tipografiya M. Katkova. [In Russian].

Samarin, Yu. F. (1895). Programma predisloviya ko II tomu sochineniy A. S. Khomyakova [The Program of the Preface to the Second Volume of the Works by A. S. Khomyakov]. *Russkoe obozrenie*, (10), 28–32. [In Russian].

Shcheglov, B. (1917). *Rannie slavyanofily. Chast' 1. K voprosu o sushchnosti ucheniya A. S. Khomyakova* [Early Slavophiles. Part 1. To the Question of the Essence of the Teachings of A. S. Khomyakov]. Kiev: Tip. 1-y Kievskoy arteli pechatnogo dela. [In Russian].

Shchipkov, V. A. (2019). Otnoshenie k kategoriyam religioznogo i svetskogo u osnovopolozhnikov slavyanofil'stva (Kireevskiy, Khomyakov, Samarin) [The Attitude to the Categories of Religious and Secular among the Founders of Slavophilism (Kireevsky, Khomyakov, Samarin)]. *Tetradj po konservativizmu*, (2), 219–234. [In Russian].

Solovyov, V. S. (1989<sup>a</sup>). Slavyanofil'stvo i ego vyrozhdzenie [Slavophilism and Its Degeneration]. In *Works in 2 volumes* (Vol. 1, pp. 433–500). Moscow: Pravda. [In Russian].

Solovyov, V. S. (1989<sup>b</sup>). Novaya zashchita starogo slavyanofil'stva (Otvét D. F. Samarinu) [A New Defense of the Old Slavophilism (Answer to D.F. Samarin)]. In *Works in 2 volumes* (Vol. 1, pp. 501–512). Moscow: Pravda. [In Russian].

Sorokoletova, O. V. (2020). A. S. Khomyakov kak tselostnaya lichnost': vzglyad cherez prizmu ego religiozno-filosofskogo naslediya [A. S. Khomyakov as a Holistic Personality: A View Through the Prism

of his Religious and Philosophical Heritage]. *Bereginya*. 777. *Sova: Obshchestvo. Politika. Ekonomika*, (1–2), 59–63. [In Russian].

Teslya, A. A. (2019). Kontsepsiya slavyanofil'stva Andzheya Valitskogo v istoriograficheskom krugu [The Concept of Slavophilism by Andrzej Walicki in the Historiographic circle]. In *Valitskiy A. V krugu konservativnoy utopii? Struktura i metamorfozy russkogo slavyanofil'stva* (pp. 677–695). Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. [In Russian].

Teslya, A. A. (2020). “Ne okrestil ty Al'biona”: Angliya A. S. Khomyakova [“You have not Christen Albion”: A. S. Khomyakov's England]. In *Tri stikhotvoreniya Alekseya Khomyakova v perevode Williama Palmera* [Three poems by Alexei Khomyakov translated by William Palmer] (pp. 2–11). Bogucharovo: Tul'skiy istoriko-arkhitekturnyy muzey (TIAM). [In Russian].

Tikhomirov, L. A. (1894). Russkie idealy i K. N. Leont'ev [Russian Ideals and K. N. Leontiev]. *Russkoe obozrenie*, (7), 867–882. [In Russian].

Tsimbaev, N. I. (1986). *Slavyanofil'stvo. Iz istorii russkoy obshchestvenno-politicheskoy mysli XIX veka* [Slavophilism. From the History of Russian Socio-Political Thought of the Nineteenth Century]. Moscow: Izd-vo Moskovskogo universiteta. [In Russian].

Ustryalov, N. V. (1916). Natsional'naya problema u pervykh slavyanofilov [The National Problem Among the First Slavophiles]. *Russkaya mysl'*, (10), 1–22. [In Russian].

Walicki, A. (2019). *V krugu konservativnoy utopii? Struktura i metamorfozy russkogo slavyanofil'stva* [In the Circle of Conservative Utopia? Structure and Metamorphoses of Russian Slavophilism]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. [In Russian].

Yankovsky, Yu. Z. (1981). *Patriarkhal'no-dvoryanskaya utopiya. Stranitsa russkoy obshchestvenno-literaturnoy mysli 1840–1850-khgodov* [Patriarchal-noble Utopia. A Page of Russian Socio-Literary Thought in the 1840s–1850s]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura. [In Russian].

Zavitnevich, V. Z. (1902). *Aleksey Stepanovich Khomyakov. T. 1. Kn. 1. Molodyegody, obshchestvennaya i nauchno-istoricheskaya deyatel'nost' Khomyakova* [Vol. 1. Book 1. His Young Years, Social and Scientific-Historical Activity of Khomyakov]. Kiev: Tipografiya I. I. Gorbunova. [In Russian].

Zavitnevich, V. Z. (1902a). *Aleksey Stepanovich Khomyakov. T. 1. Kn. 2. Trudy Khomyakova v oblasti bogosloviya* [Vol. 1. Book 2. Khomyakov's Works in the Field of Theology]. Kiev: Tipografiya I. I. Gorbunova. [In Russian].

Zavitnevich, V. Z. (1913). *Aleksey Stepanovich Khomyakov. T. 2. Sistema filosofsko-bogoslovskogo mirovozzreniya Khomyakova* [Vol. 2. Khomyakov's System of Philosophical and Theological Worldview]. Kiev: O-vo Petra Barskogo. [In Russian].

Zernov, N. M. (1944). *Three Russian Prophets: Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev*. London: SCM Press Ltd.

## **Катков: московский трибун у церковных врат**

**Аннотация.** Устоявшийся в массовом сознании традиционный образ видного российского консерватора второй половины XIX в., знаменитого издателя «Московских ведомостей» М. Н. Каткова как «защитника традиционных ценностей» с самого начала подвергался сомнению. Ловкого оппортуниста, во время и ради личных амбиций поддержавшего власть, видели в нём представители самых разных идейных лагерей — либералы-западники, славянофилы, националисты из редакции «Нового времени». Притом что выступления в защиту Церкви в катковской публицистике и на страницах его изданий действительно присутствовали, в самой системе его идеологических воззрений они занимали далеко не первое, а во многом скорее инструментальное место — что в своё время не раз отмечали и славянофилы, и собственно церковные традиционалисты, такие как Т. И. Филиппов и К. Н. Леонтьев. Реабилитировала Каткова в этом отношении советская историография, в упрощённой форме указавшая на единство «либерального» и «консервативного» периодов его деятельности. Упрощённо-идеологизированный образ Каткова никуда не исчез и из современных исследований. Постсоветские, особенно консервативно настроенные, авторы нередко представляют Каткова последовательным монархистом-охранителем и не менее последовательным православным консерватором. Вместе с тем катковская политическая идеология предполагала превращение России в централизованное и гомогенное национальное государство европейского типа, в котором не было места никаким *status in statu*. Сохраняя безусловную лояльность Православной Церкви, московский публицист отказывал ей в политической субъектности. Пропагандируя

же «русское католичество» и «русский иудаизм», Катков впервые в отечественной консервативной традиции отделил русскую национальную идентичность от религии как таковой и православия в частности.

**Ключевые слова:** консерватизм, национализм, православие, Церковь, М. Н. Катков, католичество.

**Для цитирования:** Котов А. Э. Катков: московский трибун у церковных врат. — Ортодоксия. — 2021. — № 3. — С. 155–173. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-3-155-173

Для русских консерваторов первой половины XIX в. — от Шишкова до Уварова — связь православия и национальной русской идентичности не была предметом дискуссий. «Народность» определялась через православие и в уваровской триаде, и в славянофильской публицистике. Воззрения славянофилов в целом отражал хрестоматийный и вполне шеллингианский тезис А. И. Кошелева (иногда в искажённом виде приписываемый Ф. М. Достоевскому): «Вера, одна вера может оживить мертвеющую природу; она одна может собрать обломки и из них создать нечто органическое <...> Без православия наша народность — дрянь. С православием наша народность имеет мировое значение» (Колупанов 1892: 250–251). Речь здесь, разумеется, шла не о русском этносе как таковом, но о принципе «народности» в том смысле, в каком она фигурировала в уваровской триаде. Однако в русском консерватизме 1860-х гг. появляется и иная тенденция: стремление отделить принцип политической национальности от религии, а собственно «русскость» от православия (разумеется, при сохранении личной лояльности к последнему). Идеологом этой версии национализма стал М. Н. Катков.

Устоявшийся в массовом сознании образ Каткова как «защитника традиционных ценностей» с самого начала подвергался сомнению. Ловкого оппортуниста, вовремя и ради личных амбиций поддержавшего власть, видели в нём представители самых разных идейных лагерей — либералы-западники, славянофилы, националисты из редакции «Нового времени» (Котов 2019). Реабилитировала Михаила Никифоровича, как ни странно, советская историография, опиравшаяся на знаменитую

ленинскую формулу: «Катков — Суворин — “веховцы”, это всё исторические этапы поворота русской либеральной буржуазии от демократии к защите реакции, к шовинизму и антисемитизму» (Ленин 1973: 44). В этой логике рассуждал и А. Е. Пресняков, характеризовавший эволюцию катковского окружения от либерализма 1850-х к консерватизму 1880-х: «Ни Катков, ни Феоктистов в собственном своём сознании ничему не изменили, ничего не сжигали и уж конечно никому не “продавались”» (Пресняков 1991: 7). Тезис этот, на наш взгляд, не противоречит действительности, но очевидным образом её упрощает: в партийной леворадикальной оптике и консервативный монархист, и отрицающий революционные практики умеренный либерал в равной степени представляли «реакционерами».

Упрощённо-идеологизированный образ Каткова никуда не исчез и из современной историографии. Постсоветские, особенно консервативно настроенные, авторы также нередко представляют Каткова последовательным монархистом-охранителем — выставляя на первый план в том числе и его борьбу с «петербургской бюрократией», представлявшей якобы «средостение» между царём и его народом. В сущности, эти трактовки тоже содержат долю правды и точно так же, как и советские исследования, не выходят за рамки суждений современников — отражённых, например, в опубликованной на страницах «Нового времени» поэтической эпитафии:

*Другая мысль его — единоличность власти,  
С которой жили мы и стройно возросли,  
Сложивши в целое разрозненные части,  
Ещё не сплоченной в окраинах земли.  
Он ясно понимал, учил детей и внуков,  
Что верноподданный неправ, когда молчит,  
Что силен речью стал к Петру — князь Долгоруков,  
К Ивану Грозному — Филипп-митрополит!  
В нём эта мысль выросла воспитана годами,  
Она сказала в нём, во времени, сполна,  
Он ей принадлежал всей явью, всеми снами,  
До завершительного в этой жизни сна!<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Новое время. — 1887. — 27 июля. — № 4097.

При этом даже в наиболее добросовестных современных исследованиях, развенчивающих миф о «сервильности» и зависимости Каткова, он так и остаётся последовательным апологетом православного консерватизма (Перевалова 2019; Гаврилов 2019). Но притом что выступления в защиту Церкви в катковской публицистике и на страницах его изданий действительно присутствовали, в самой системе его идеологических воззрений они занимали далеко не первое, а во многом скорее инструментальное место — что в своё время не раз отмечали и славянофилы, и собственно церковные традиционалисты, такие как Т. И. Филиппов и К. Н. Леонтьев.

Особенно острое неприятие «пророков византизма» вызывали публикации катковских изданий, посвящённые греко-болгарскому церковному расколу, где Катков явно предпочитал болгарских «филетистов» греческим защитникам церковного единства. В частной переписке Филиппов утверждал: «Если что в нём пленяло читателей, то это соображение его оному змию (Феофану Прокоповичу), от которого прияло начало предательство Церкви её епископами» (Пророки византизма 2012: 67). Отрицал государственный деятель и самостоятельность катковских воззрений: «Он никогда не торговал своим товаром, но был гениальным справщиком чужих понятий, с цыганскою наглостию бравшим их за себя» (Пророки византизма 2012: 512).

В свою очередь, К. Н. Леонтьев, почтительно отзываясь о Каткове в печати и эпатажу либеральную публику своими требованиями поставить московскому редактору посмертный памятник, считал Михаила Никифоровича опасным либералом в церковных делах. Мыслитель смеялся над стремлением одного из своих учеников «...доказать, что Катков не был только практиком-дельцом, что у него во всём одна руководящая идея, идея истинно русская и гораздо более справедливая, чем аксаковская». Сомневаясь в наличии у московского редактора «теоретической нити», Леонтьев вслед за многими оппонентами Каткова утверждал, что «...он с 56 года до конца жизни только и делал, что “сжигал то, чему прежде поклонялся, и поклонялся тому, что сжигал!”» (Леонтьев 2015: 36). Леонтьеву же, пожалуй, лучше всех удалось сформулировать реакцию консервативных кругов на смерть Каткова: «...луговку-то электрическую на Страстном бульваре Сам Господь вовремя прижал!.. Теперь надо собирать на памятник, на который и я с радостью пожертвую по мере сил. — Suum cuique! Надо бы представить его как бы в виде трибуна

с поднятой десницей и угрожающим перстом, а кругом худых и злых псов, змей и т. п. гадов, отступающих в бессильном ожесточении перед его гением. — Великий был всё-таки человек М<ихаил> Н<икифорович>!» (Леонтьев 2018: 890). Разумеется, и в этих оценках присутствовал субъективный элемент, но для Леонтьева идейное и эстетическое всегда было выше личного.

Субъективизм современников, независимо от их партийно-идеологической принадлежности, во многом был связан с неспособностью принять внутреннее единство «раннего» и «позднего» Каткова — занявшегося литературой либерального философа-западника и защищавшего самодержавие «московского громовержца». Леонтьев и Филиппов это единство отчасти, как представляется, всё же видели — но для них шеллингианский философский идеализм был ничем не лучше «розового христианства».

В любом случае все эти многочисленные упрощения связаны с недостаточной изученностью собственно философского «базиса» катковско-мировоззрения, в основе которого, как и у многих людей того времени, лежало не учение отцов Церкви, но немецкая идеалистическая философия. Единственной работой, закрывающей этот историографический пробел, является, на наш взгляд, обширная статья Е. С. Холмогорова, впервые достаточно аргументированно обосновавшего связь между философскими исканиями раннего Каткова и его позднейшей политической публицистикой, а «эволюцию» катковских взглядов охарактеризовавшего как усиление в его мировоззрении свойственных и славянофильской традиции руссоистских элементов: «Катков в конечном счёте оказывается гораздо большим руссоистом, чем Шеллинг. Он трактует центростремительность и центробежность более ценностно определённо, чем немецкий философ. Если для позднего Шеллинга это одинаково необходимые моменты самораскрытия Абсолюта, то Катков берёт на вооружение трактовку центробежности как греха, который под его пером превращается в *преступление*. Сущность этого метафизического преступления в расторжении бытия, разложении жизни и, наконец, в сепаратизме и измене. Напротив, центростремительность — это духовно высшее, “правильное” движение к единству и целостности, тождественное патриотическому порыву и государственному сознанию. Центростремительность есть добро, жизнь, государственность, патриотизм и свобода; центробежность — зло, смерть, сепаратизм, измена и рабство» (Холмогоров 2018: 181).

Наряду с культом историко-политической «центростремительности» (находившим своё внешнее отражение в пропаганде государственного единства и сильной власти, борьбе с польским и украинским сепаратизмом) второй основой катковского мировоззрения являлся характерный для многих ветвей либерализма и консерватизма эволюционизм, подразумевавший безусловное неприятие революции и опору на традиционные для своего общества институты. Таким образом, собственно прогресса Катков никогда не отрицал, критикуя «освободительное движение» не за прогрессизм, но за ложное понимание последнего. И, наконец, третьим неизменным элементом катковского мировоззрения было западничество. Катков был последовательным западником практически во всём. Наиболее ярко это западничество проявилось как раз в «консервативный» период его деятельности, в активно лоббируемых им реформах образования: внедрении классицизма в средней школе, а также чуть более поздней университетской «контрреформе». Целью последней было внедрение в высшей школе «передовой» на тот момент германской модели и усиления в преподавании «философского элемента» (Котов 2018).

И, разумеется, вполне европейским был следовавший из всех указанных выше принципов центральный элемент катковской политической программы — пропаганда «народной» или «национальной» политики. Катков постоянно подчёркивал национальный русский характер Российского государства, разумеется, понимая «русскость» предельно широко: не в этническом и религиозном, но в языковом и политическом смысле. При этом катковский национализм имел свои особенности, отличавшие его от воззрений позднейших сторонников сильного национального государства. Государство становилось для «московского громовержца» единственным субъектом национальной истории. «Народную политику» проводить могло только оно.

Главным субъектом этой политики для московского публициста был даже не самодержец — которому на словах, разумеется, воздавалось должное, — но «правительство» (в тогдашнем смысле слова), а в конкретных случаях и на местах — назначенные последним «национально-ориентированные» чиновники. Монархия же в катковской модели становилась не результатом божественного помазания, но производным от воли народа. Ближайший сподвижник Каткова Н. А. Любимов в своём знаменитом памфлете «Против течения» утверждал, что монархическая

власть «есть результат и завет истории», следствие «присутствия исторического сознания в народе, которое не должно смешивать с коллективным разумом революционной теории» (Любимов 1882: 401). Подобная легитимация монархической власти через национальную историю и «народную волю» (пусть и своеобразно понимаемую) была характерна и для М. П. Погодина, и для многих славянофилов, но принципиально отличалась от свойственной прежнему монархизму легитимации через обычай и «помазание Божье».

Поэтому катковскую идеологию мы характеризуем как *бюрократический национализм*. Собственно, термин этот впервые использовал в своей классической монографии Э. Таден (Thaden 1964: 183–203) — но американский исследователь характеризовал так несколько иное явление: политику русификации Северо-Западного края и Остзейских губерний, идеология которой в целом следовала скорее славянофильским лекалам (Нольде 2003: 220). В случае же с Катковым этот термин характеризует именно сущность его воззрений, не допускавших в государстве никакого — даже церковного — *status in statu* и превращавших государственную бюрократию в единственную свободную в своих действиях национальную силу и — что важно — единственную инстанцию, определявшую чью-либо принадлежность к нации.

Подобной характеристике, на наш взгляд, не противоречат многочисленные антибюрократические выступления «Московских ведомостей» в 1860-х — 1870-х гг. Обвинения в адрес «петербургской бюрократии» во время польского восстания или защита университетской автономии от посягательств А. В. Головнина (которая вскоре сменилась борьбой против этой самой автономии) были для Каткова лишь средствами борьбы как за решение национальных задач, так и за усиление своего личного влияния.

Основой национальной политики централизованных европейских государств, согласно Каткову, была унификация по признаку единства языка и лояльности национальному государству: «Чтобы быть русским в гражданском смысле этого слова, достаточно быть русским подданным»<sup>2</sup>. Религия и этничность отходили здесь на второй план, так как создавали вероятность появления той или иной формы автономии, нарушавшей гомогенность национального организма. Катков последовательно защищал последнюю, критикуя любые попытки её нарушения: национальную

<sup>2</sup> Московские ведомости. — 1866. — 7 июля. — № 142.

автономию Польши и Финляндии, украинофильство, автономию университетов, аристократические привилегии польских или остзейских дворян, еврейскую черту оседлости или попытки «освободить» православие из синодального «пленения».

В качестве противоположности прочным и однородным национальным государствам Запада Катков указывал на «правительства варварские», «государства, лишённые внутренних элементов силы и жизни»: «Какую политикой руководствовало правительство Золотой Орды? Оно высылало тучи саранчи на подвластные ей страны; её баскаки наезжали для собирания дани; оно требовало внешней покорности и карало ослушных; оно принимало поклоны и приношения вассальных князей, но оно и понятия не имело о живых силах национальности; оно оставляло подвластные народы при их особых властях, при их языке, при всех условиях их особенного быта; оно не помышляло о национальной политике в отношении к ним, потому что оно не знало и не понимало значения какой бы то ни было национальности, а того менее монгольской, потому что монгольский народ в его руках был только бичом Божиим; оно не чувствовало себя органом живой национальности, призванной к созиданию и к совершению какого-нибудь исторического призвания»<sup>3</sup>.

Для русских княжеств подобный характер ордынской государственности — который К. Н. Леонтьев назвал бы цветущей сложностью — стал «обстоятельством счастливым», для самой же «многонациональной» Орды — залогом гибели. То же, по мнению Каткова, ожидало и Османскую империю, и Россию — в случае принятия последней имперской модели: «К какой же категории наций и государств хотели бы отнести нас заграничные советователи наши, радеющие о наших пользах? К которому из этих двух прогрессов они хотели бы сопричислить нас? Пусть они не рассчитывают на наше слабоумие и не говорят нам о великодушии, либеральности, гуманности и прогрессе; пусть они примут более прямой способ выражения, который привыкли мы слышать от открытых врагов наших, и просто скажут нам: вы нация, не призванная к жизни, вы не нация, а орда; готовьтесь же уступить ваше место другим»<sup>4</sup>.

Именно в этом контексте необходимо, на наш взгляд, рассматривать отношение Каткова к социальной и политической роли Православной Церкви. Важным её элементом следует считать кампанию в пользу руси-

<sup>3</sup> Московские ведомости. — 1864. — 8 августа. — № 174.

<sup>4</sup> Там же.

фикации католичества, развернутую в 1860-х гг. Катковым и его «партизанами» — «Киевлянином» Шульгина-старшего и «Виленским вестником» М. Ф. Де-Пуле, а также примкнувшими к ним в данном вопросе «Голосом» и «Современными известиями».

Впрочем, к тому времени тема католичества не была новой для Каткова. Именно она ещё в 1860 г. стала поводом для громкого литературного скандала, начавшегося с публикации в «Русском вестнике» очерка Евгении Тур «Госпожа Свечина». В нём русская католическая писательница С. П. Свечина, хозяйка знаменитого консервативного парижского салона, собеседница де Местра и де Токвиля, характеризовалась православной писательницей в стандартных для антикатолической пропаганды того времени выражениях: «...По нашему мнению, в г-же Свечиной, ещё ребёнке, заметна склонность к тем свойствам, из которых католики вырабатывают своих фанатических последователей... Всё неумолимо влекло её в лоно римской церкви — и колебание ума, и беспорядочность отрывочных знаний, и отсутствие всякого понимания, слагающегося при помощи образованности, и желание успокоиться на чём-нибудь непреложном, узком и тесном, желание замереть, если позволено так выразиться, вставив себя в изготовленную заранее рамку. Католицизм — превосходная, отлично изобретённая рамка: кто однажды попал в неё, тот умрёт в ней, вращаясь постепенно в её тесном пространстве» (Тур 1860<sup>a</sup>: 372). Далее Тур с иронией заключала: «Ею руководила ещё, по её словам, и другая мысль: она хотела доказать, будто предрассудок — думать, будто, сделавшись католиком, перестаёшь быть русским. Мы уже видели, насколько г-жа Свечина была русская и как основательна эта новая и поистине забавная её претензия» (Тур 1860<sup>a</sup>: 382).

Недовольный статьёй Катков прибавил к публикации своей постоянной (до этого эпизода) сотрудницы следующие редакционные строки: «...не разделяем всех суждений её даровитого автора. Нам кажутся они несколько односторонними и не вполне справедливыми [...] религиозный интерес, если он искренен и не соединяется с фанатизмом, заслуживает уважения не только во мнении людей религиозных, хотя бы и других вероисповеданий, но и во мнении тех, кто к этому интересу равнодушен» (Тур 1860<sup>a</sup>: 392).

Однако на страницах прилагавшейся к «Русскому вестнику» «Современной летописи» Евгения Тур продолжала настаивать на своей характеристике: «Г-жа Свечина не была только религиозная женщина;

она была одним из корифеев клерикальной партии: свобода, отечество, наука, прогресс для неё не существовали; интересы папской власти... были её исключительными интересами» (Тур 1860<sup>b</sup>: 410).

В том же номере «Современной летописи» редакция поместила и свой ответ, в котором представила развёрнутую апологию русской католички. Катков утверждал, что «Свечина никогда не отличалась фанатизмом, что в ней именно не было того сурового и резкого духа, которым отличался де-Местр; ум её был открыт и знаком с литературами всех образованных народов, даже с произведениями древних; она обладала высоким образованием; её письма из Италии свидетельствуют, как душа её была доступна для впечатлений природы и искусства; она никогда не чуждалась общества людей других вероисповеданий, и её муж, который за нею последовал, который любил её, за которым она так нежно ухаживала, на которого она имела огромное влияние, г. Свечин жил и умер православным: это ли черта фанатизма и религиозной нетерпимости?.. В этих писаниях нет и признака религиозной нетерпимости, нет никакого *мрачного учения*... Писания её имеют общий религиозный характер, и большая часть сказанного ею могла быть сказана всяким религиозным человеком, православным или протестантом» (По поводу письма 1860: 415).

Обвинив Евгению Тур в «односторонности и несправедливости» суждений, редактор допустил немало язвительных и резких выпадов, что позволило Н. Г. Чернышевскому заметить на страницах «Современника» (ранее, напомним, во многом солидарного с Катковым): «Редакция “Русского вестника”... отвечала на письмо г-жи Тур очень длинным оскорбительным рассуждением, из которых иные были очень грубыми личными обидами уже не писательницы, а женщины» (Чернышевский 1950: 306). Дискуссия, таким образом, приобрела характер личного конфликта и привела к очередному расколу в катковской редакции — однако свои взгляды на религиозные вопросы Катков высказал в ней вполне: он проявил себя здесь как типичный либерал своего времени, видевший в надконфессиональном христианстве меньшее зло, чем атеизм.

Этой же линии московский публицист придерживался и в дальнейшем, когда в 1863 г. в поисках средств для ассимиляции западных окраин обратился к идее отделения католичества от «полонизма»: «В настоящее время особенно чувствуется необходимость разобщить эти два

элемента, национально-польский и религиозно-католический, которые вовсе не совпадают между собою, но которые у нас благодаря стечению обстоятельств по необходимости совпадают и в совокупности образуют самый вредный в нашем государственном составе элемент»<sup>5</sup>. Напоминая читателям об антирусской деятельности польских ксендзов, Катков выражал надежду на то, что русские или чешские католические священники вели бы себя иначе: «Католические духовные лица, свободные от фальшивой национальной или политической примеси и не находящиеся под терроризацией революционных комитетов, действовали бы, несомненно, иначе... Всё зависит от тона, от главного направления, от принятого начала. Как только дело религии перестанет быть монополией какой бы то ни было национальности, коль скоро в католическую иерархию будут приняты в значительном количестве и другие элементы, кроме польского, так тотчас церковное дело более или менее явственно отделится от политического, и те же самые ксендзы во многом и очень скоро изменят свой характер. Они невольно почувствуют своё истинное назначение — быть служителями алтаря, а не орудиями революции, политических заговоров и интриг»<sup>6</sup>.

Предвосхищая упреки своих оппонентов, Катков оговаривал, что речь идёт не о принижении православия, но лишь об уважении к свободе совести: «Православная церковь есть наша *народная церковь*<sup>7</sup>, и такую она должна остаться. Государство должно ограждать её, оберегать её и от разбойника, и от тати, усиливать и улучшать положение её служителей, чтобы они могли успешно и крепко пасти свою паству, не допускать совращения малолетних. Но едва ли обязанности государства могут простираются на совесть людей взрослых и самостоятельных; едва ли может оно полагать свой меч между совестью человека и Богом. Мы можем скорбеть об отпадении человека, но можем уважить свободу его совести. Лучше ли, чтобы он лицемерил и сквернил церковь ложным единением с ней? Если мы можем находиться во всякого рода общении с немцами и французами; если мы допускаем смешанные браки, то нет основания отвергать русского католика или протестанта, тем более что мы между своими же согражданами считаем много людей совершенно преданных нашему отечеству, людей хотя бы и с иностранными именами, но русских

<sup>5</sup> Московские ведомости. — 1863. — 2 августа. — № 168.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Курсив автора статьи.

по рождению, по языку, по образу мыслей, не принадлежащих, однако, к православной церкви»<sup>8</sup>.

Отмечая падение религиозности «образованных классов», Катков утверждал, что «с религиозной точки зрения лучше, чтобы человек исповедовал какую-нибудь веру, чем оставался без всякой веры или, как наши нигилисты, полагал свою религию в духе отрицания и с бессмысленным фанатизмом служил этому божеству» — а потому «чем принимать папского нунция, лучше не изгонять русских людей, ставших членами хотя и чуждой нам, но признаваемой нами церкви». В качестве примера такого русского человека московский публицист привёл В. С. Печерина: «Бросим ли мы в него камень? укорим ли его за отпадение от православной церкви, которой он почти не знал и к которой принадлежал только по имени? Он стал католиком, но он стал христианином... Образованный и развитый ум спас его от изуверства, в которое нередко впадают новообращённые. Он тихо исповедует свою веру, молится, служит при больнице, утешая страждущих и напутствуя отходящих в вечность. Но преданный делу своего церковного служения, он, может быть, не без грусти вспоминает о своём далёком отечестве»<sup>9</sup>.

Эта передовица «Московских ведомостей» вызвала возражение М. П. Погодина, которое Катков опубликовал у себя, ответив на него в передовице того же номера газеты. Историк-консерватор выражал опасение, что «русский католик чем он выше, чище, умнее, лучше, тем он опаснее, особенно ввиду русской мягкости, лёгкости, восприимчивости и — невежества!». Поэтому, заключал Погодин, «от своих отщепенцев сугубо и трегубо оборони нас Боже!»<sup>10</sup>. Редактор отвечал на это общими либеральными рассуждениями о свободе совести: «Нам всего опаснее потёмки, нам всего полезнее свет, нам всего полезнее свобода и доверие к себе в движениях нашей народной жизни и в охранении наших общественных интересов, и государственных, и церковных»<sup>11</sup>.

Однако Погодина «поддержал» сам В. С. Печерин, проиллюстрировав его правоту следующими строками, опубликованными в «Листке» П. В. Долгорукова: «...я никогда не был и не буду верноподданным! Я живо сочувствую геройским подвигам и страданиям католического духовенства в Польше: если бы я был на их месте, я бы действовал,

<sup>8</sup> Московские ведомости. — 1863. — 2 августа. — № 168.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Московские ведомости. — 1863. — 10 августа. — № 169.

как они действуют, лишь бы только Бог даровал мне их долю энергии и веры» (Печерин 2011: 738).

Впрочем, для прошедшего школу немецкого идеализма Каткова факты далеко не всегда становились аргументами. «Московский громовеж» остался при своём мнении, вновь и вновь повторяя, что «серьёзная задача обрусения западного края состоит не в том, чтобы искоренить там католицизм [...], а в том, чтобы разобщить католицизм с полонизмом»<sup>12</sup>. При этом речь шла об изгнании не латыни, но только тех элементов богослужения, где употреблялся польский.

Приветствовали «Московские ведомости» и русификацию еврейского религиозного обихода — «замечательное движение, начавшееся в среде одесского еврейского общества и затем распространившееся везде, где только живут евреи, получившие современное образование». Катков настаивал на том, что «следует и католикам, и евреям дать возможность быть русскими... есть огромный вред для государства в таком насильственном отождествлении терпимых религиозных верований с политическими национальностями, которым нет места в России»<sup>13</sup>. Таким образом, редактор «Московских ведомостей» был готов признать русским любого российского подданного, в том числе католика, протестанта и иудея<sup>14</sup>, разделяя тем самым национальность и религию.

Это вполне соответствовало либеральным тенденциям эпохи: религия провозглашалась делом личной человеческой совести, а Церковь — свободной, но лишённой политической роли и субъектности (Фетисенко 2012: 300–301). Последнее автоматически делало главным защитником и даже источником её духовной свободы... всё то же «правительство». Политическая же самостоятельность и субъектность Церкви — отстаиваемая такими православными консерваторами, как К. Н. Леонтьев, — представлялась Каткову одним из воплощений главного зла в национальной жизни — «государства в государстве». В «политической нации» такого не должно было быть независимо от того, каким образом это «малое государство» выделялось из большого: с помощью дискриминации или, наоборот, предоставления привилегий.

Таким образом, Церковь для Каткова превращалась действительно в атрибут народности — нечто желательное, но не обязательное для того,

<sup>12</sup> Московские ведомости. — 1866. — 18 марта. — № 61.

<sup>13</sup> Московские ведомости. — 1866. — 19 августа. — № 175.

<sup>14</sup> Московские ведомости. — 1871. — 16 марта. — № 36.

чтобы принадлежать к нации. Сам же принцип национальности впервые в русской консервативной традиции им отделялся от религии как таковой и православия в частности. Повторимся: всё это не означало личной нелояльности Каткова к Православной Церкви и не делает его политическое мировоззрение антиправославным. В условиях же постсоветского секулярного общества такая модель как минимум не хуже распространённого среди соотечественников «православного атеизма».

### *Сведения об авторе*

**Котов Александр Эдуардович** — доктор исторических наук, профессор Института истории Санкт-Петербургского государственного университета, 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5; e-mail: a.kotov@spbu.ru

## **СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:**

Гаврилов И. Б. М. Н. Катков как «охранитель» православной Церкви (по материалам журнала «Русский вестник» и газеты «Московские ведомости» // Актуальные вопросы церковной науки. — 2019. — № 2. — С. 268–270.

Колюпанов Н. П. Биография А. И. Кошелева. М. : Тип. т-ва И. Н. Кушнеров и Ко, 1892. — Т. 2. — 436 с.

Котов А. Э. «Царский путь» Михаила Каткова: идеология бюрократического национализма в политической публицистике 1860–1890-х гг. — СПб. : Владимир Даль, 2016. — 487 с.

Котов А. Э. «Зевса в Акрополе слепок»: русская журналистика над могилой М. Н. Каткова // Русско-византийский вестник. — 2019. — № 1 (2). — С. 222–243.

Ленин В. И. Карьера // Полное собрание сочинений. — М. : Изд-во политической литературы, 1973. — Т. 22. — С. 43–44.

Леонтьев К. Н. Письма Николаю Уманову (1888–1889) // Самопознание. — 2015. — № 3. — С. 35–41.

Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. — СПб. : Владимир Даль, 2006. — Т. 7 (2). — 1022 с.

Любимов Н. А. Против течения. Беседы о революции. Наброски и очерки в разговорах двух приятелей // Русский вестник. — 1882. — № 1. — С. 313–402.

Нольде Б. Э. Юрий Самарин и его время. — М. : Алгоритм, 2003. — 544 с.

Перевалова Е. В. Защита православия в изданиях М. Н. Каткова: журнале «Русский вестник» и газете «Московские ведомости» // Известия высших учебных заведений. Проблемы полиграфии и издательского дела. — 2016. — № 4. — С. 71–81.

Печерин В. С. *Apologia pro vita mia*. Жизнь и приключения русского католика, рассказанные им самим. — СПб. : Нестор-История, 2011. — 861 с.

По поводу письма г-жи Евгении Тур // Современная летопись. — 1860. — № 8. — С. 468–488.

Пресняков А. Е. Воспоминания Е. М. Феокистова и их значение // Феокистов Е. М. За кулисами политики и литературы. — М. : Новости, 1991. — С. 5–12.

Пророки Византизма. Переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова. — СПб. : Пушкинский дом, 2012. — 732 с.

Тур Е. Госпожа Свечина // Русский вестник. — 1860. — Т. 25, № 7. — С. 362–392.

Тур Е. Письмо к редактору // Современная летопись. — 1860. — № 8. — С. 406–411.

Фетисенко О. Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. — СПб. : Пушкинский дом, 2012. — 784 с.

Холмогоров Е. С. Национализм центростремительного движения: политическая метафизика Михаила Каткова // Тетради по консерватизму. — 2018. — № 2. — С. 151–200.

Чернышевский Н. Г. История из-за г-жи Свечиной // Полное собрание сочинений: в 15 т. — М. : Государственное издательство художественной литературы, 1950. — Т. 7. Статьи 1860–1861 годов. — С. 300–324.

Thaden E. C. *Conservative Nationalism in Nineteenth-Century Russia*. — Seattle : University of Washington Press, 1964. — 272 p.

# Katkov: Moscow Publicist at the Church Gates

**A. E. Kotov**

INSTITUTE OF HISTORY, ST. PETERSBURG STATE UNIVERSITY,  
ST. PETERSBURG, RUSSIA

**Abstract:** From the onset, the traditional image of the prominent Russian conservative of the second half of the 19th century, the famous founder of the Moscow Vedomosti newspaper M. N. Katkov as a “defender of traditional values” was questionable. Representatives of various ideological camps: Westernist liberals, Slavophiles and nationalists from the editorial board of the Novoye Vremya newspaper were united in viewing him as a smart opportunist, who had chosen a convenient time for supporting the government to forward his personal ambitions. Despite the fact that speeches in defense of the Church could indeed be heard in Katkov’s journalism and his publications, in many ways they occupied rather an instrumental place in the system of his ideological views, which was far from the first and which was repeatedly noted at the time by both Slavophiles and church traditionalists per se, such as T. I. Filippov and K. N. Leontiev. In this respect, Katkov came to be rehabilitated by Soviet historiography, which in a simplified form argued the unity of “the liberal” and “the conservative” periods of his activity. This simplistic and ideologized image of Katkov is still present in modern research. Post-Soviet, especially conservative-minded, authors often tend to present Katkov as a consistent monarchist guardian and a no less consistent Orthodox conservative. And yet, Katkov’s political ideology assumed the transformation of Russia into a centralized and homogeneous national state of the European type, in which there could be no place for status in statu. Maintaining the unconditional loyalty to the Orthodox Church, at the same time the Moscow publicist denied its political subjectivity. By his propaganda of “the Russian Catholicism” and “the Russian Judaism”,

Katkov came to be the first one in the Russian conservative tradition to separate the Russian national identity from religion as such and Orthodoxy in particular.

**Keywords:** Conservatism, Nationalism, Orthodoxy, the Church, Katkov M. N., Catholicism.

**For citation:** Kotov, A. E. (2021). Katkov: Moscow Publicist at the Church Gates. *Orthodoxia*, (3), 155–173. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-3-155-173

### **About the author:**

**Kotov Aleksandr Eduardovich** — Doctor of Historical Sciences, Professor of the Institute of History of St. Petersburg State University, 5, Mendeleevskaya liniya, St. Petersburg, 199034; e-mail: a.kotov@spbu.ru

## **REFERENCES**

Chernyshevsky, N. G. (1950). *Istoriia iz-za g-zhi Svechinoi* [History because of Mrs. Svechina]. In *Polnoe sobranie sochinenii v 15 t.* [Complete Works in 15 Volumes] (Vol. 7. Stat'i 1860–1861 godov [articles of 1860–1861], pp. 300–324). Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury. [In Russian].

Fetisenko, O. L. (2012). “*Geptastilisty*”: *Konstantin Leont'ev, ego sobesedniki i ucheniki* [“Heptastilists”: Konstantin Leont'ev, His Interlocutors and Students]. St. Petersburg: Pushkinsky dom. [In Russian].

Gavrilov, I. B. (2019) M. N. Katkov kak “okhranitel” pravoslavnoi Tserkvi (po materialam zhurnala “Russkii vestnik” i gazety “Moskovskie vedomosti” [Katkov M. N. as a “Guardian” of the Orthodox Church (Based on the Materials of the Journal “Russkii Vestnik” and the Newspaper “Moskovskie Vedomosti”)]. *Aktual'nye voprosy tserkovnoi nauki*, (2), 268–270. [In Russian].

Kholmogorov, E. S. (2018). Natsionalizm tsentrostremitel'nogo dvizheniia: politicheskaiia metafizika Mikhaila Katkova [Nationalism of the Centripetal Movement: the Political Metaphysics of Mikhail Katkov]. *Tetrad'i po konservatizmu*, (2), 151–200. [In Russian].

Koliupanov, N. P. (1892). *Biografiia A. I. Kosheleva*. [Biography of Koshelev A. I.] (Vol. 2). Moscow: Tipografiia t-va I. N. Kushnerov i K°. [In Russian].

Kotov, A. E. (2016). “*Tsarskii put*” *Mikhaila Katkova: ideologiya biurokraticheskogo natsionalizma v politicheskoi publitsistike 1860–1890-kh gg.* [“The Tsar’s Way” by Mikhail Katkov: the Ideology of Bureaucratic Nationalism in Political Journalism of the 1860s-1890s]. St. Petersburg: Vladimir Dal. [In Russian].

Kotov, A. E. (2019). “Zevsa v Akropole slepok”: russkaia zhurnalistika nad mogiloi M. N. Katkova [“Zeus in the Acropolis Cast”: Russian Journalism over the Grave of M. N. Katkov]. *Russko-vizantiiskii vestnik*, 1 (2), 222–243. [In Russian].

Lenin, V. I. (1973). Kar’era [Career]. *Polnoe sobranie sochineny* [Complete Works] (Vol. 22, pp. 43–44). Moscow: Izdatel’stvo politicheskoi literatury. [In Russian].

Leontiev, K. N. (2006). *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v 12 t.* [Complete Works and Letters in 12 Volumes] (Vol. 7 (2)). St. Petersburg: Vladimir Dal’. [In Russian].

Leontiev, K. N. (2015). Pis’ma Nikolaiu Umanovu (1888–1889) [Letters to Nikolai Umanov (1888-1889)]. *Samopoznanie*, (3), 35–41. [In Russian].

Liubimov, N. A. (1882). Protiv techeniia. Besedy o revoliutsii. Nabroski i ocherki v razgovorakh dvukh priiatelei [Against the Current. Conversations about the Revolution. Sketches and Essays in Conversations of Two Friends]. *Russky vestnik*, (1), 313–402. [In Russian].

Nolde, B. E. (2003). *Iury Samarin i ego vremia* [Iury Samarin and His Time]. Moscow: Algoritm. [In Russian].

Pecherin, V. S. (2011) *Apologia pro vita mia. Zhizn’ i prikliucheniiia russkogo katolika, rasskazannye im samim* [The Apology for My Life. The Life and Adventures of a Russian Catholic, Told by Himself]. St. Petersburg: Nestor-Istoriia. [In Russian].

Perevalova, E. V. (2016). Zashchita pravoslaviia v izdaniakh M. N. Katkova: zhurnale “Russkii vestnik” i gazete “Moskovskie vedomosti” [The Protection of Orthodoxy in the Publications of M. N. Katkov: the Journal “Russkii Vestnik” and the Newspaper “Moskovskie Vedomosti”]. *Izvestiia vysshikh uchebnykh zavedenii. Problemy poligrafii i izdatel’skogo dela* [News of Higher Educational Institutions. Problems of Printing and Publishing], (4), 71–81. [In Russian].

Po povodu pis’ma g-zhi Evgenii Tur (1860). [About the Letter of Mrs. Evgenia Tur]. *Sovremennaiia letopis’* [Modern Chronicle], (8), 468–488. [In Russian].

Presniakov, A. E. (1991). Vospominaniia E. M. Feoktistova i ikh znachenie [Memoirs of E. M. Feoktistov and Their Significance]. In Feoktistov E. M. *Za kulisami politiki i literatury* [Feoktistov E. M. Behind the Scenes of Politics and Literature] (pp. 5–12). Moscow: Novosti. [In Russian].

*Proroki vizantizma. Perepiska K. N. Leont'eva i T. I. Filippova* [The Prophets of Byzantism. Correspondence of K. N. Leontiev and T. I. Filipov]. (2012). St. Petersburg: Pushkinsky dom. [In Russian].

Thaden, E. C. (1964). *Conservative Nationalism in Nineteenth-Century Russia*. Seattle: University of Washington Press.

Tur, E. (1860<sup>a</sup>). Gospozha Svechina [Mrs. Svechina]. *Russky vestnik*, 26(7), 393–394. [In Russian].

Tur, E. (1860<sup>b</sup>). Pis'mo k redaktoru [Letter to the Editor]. *Sovremennaiia letopis'*, (8), 406–411. [In Russian].

**А. В. Хорошева**

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ М.В. ЛОМОНОСОВА,  
МОСКВА, РОССИЯ

# Историософия Н. Я. Данилевского: единство теории и практики

**Аннотация.** В статье в качестве предмета исследования выбрана система представлений мыслителя о современной ему действительности, соотнесённая с его теоретическим видением всемирно-исторического процесса. Новизна работы обуславливается тем, что творческое наследие Н.Я. Данилевского преимущественно изучалось философами которых, в первую очередь интересовала сформулированная им новая методология истории. Однако понять теорию Данилевского и избавиться её от стереотипов, закрепившихся за ней в конце XIX — начале XX века, нельзя без комплексного рассмотрения его взглядов. Его теория не может раскрыться без анализа его трактовки исторического пути России и его связи с судьбой славянства в целом. В исследовании последовательно анализируются теория культурно-исторических типов, трактовка Данилевского истории России и Восточного вопроса, а также его проект создания Всеславянского союза. По итогам исследования автор статьи пришёл к следующим выводам. Несмотря на то что Данилевский выступил с критикой позитивизма, он не смог в своих теоретических построениях преодолеть его влияние. Отрицая наличие единой линии прогресса в истории, он ввёл понятие «основности» цивилизаций, которые с течением времени только усложняются. Это усложнение легко представить в виде прямой, всегда направленной вверх. Данилевский идеализировал социально-политическое развитие России, полагая, что все проблемы решены крестьянской реформой 1861 г.

Мыслитель опасался, что германо-романская цивилизация не даст славянскому культурно-историческому типу развиваться, поэтому красной нитью через весь труд «Россия и Европа» проходит мотив «борьбы», но не агрессивной, а оборонительной, результатом которой должно было стать создание славянской федерации — Всеславянского союза. Оно представлялось Данилевскому как союз равноправных членов.

Интерес к труду Данилевского сохраняется и в настоящее время. Автор «России и Европы» попытался оспорить европоцентристский подход в рассмотрении всемирно-исторического процесса, заявив о ценности каждой цивилизации. Эта мысль более чем актуальна в наше время, когда довольно остро встала проблема своеобразия и уникальности разных культур и цивилизаций.

**Ключевые слова:** теория культурно-исторических типов, панславизм, восточный вопрос, общественная жизнь пореформенной России.

**Для цитирования:** Хорошева А. В. Историософия Н. Я. Данилевского: единство теории и практики // Ортодоксия. — 2021. — № 3. — С. 174–195. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-3-174-195

Труд Николая Яковлевича Данилевского «Россия и Европа» впервые увидел свет в 1869 г. и первоначально практически не был замечен. Однако ситуацию в корне изменила Русско-турецкая война 1877–1878 гг., когда книга стала чрезвычайно популярна, а вскоре понадобились и новые издания (Страхов 1995: 572). Успех российского оружия, осознание российским обществом единства судеб славянских народов и России воодушевляли. Однако вскоре произошёл пересмотр итогов войны на Берлинском конгрессе в 1878 г., когда российская делегация оказалась в изоляции и вынуждена была пойти на уступки, что вызвало волну негодования в России. Все эти события заставили в очередной раз задуматься о месте России в мире, о том, кто для неё является союзником, а кто непримиримым врагом. Однако тот факт, что успех к книге Данилевского пришёл в связи с конкретными внешнеполитическими событиями, повлёк за собою упрощение его взглядов, подведение их под определённые стереотипы, что неизбежно искажало и утрировало его представления и о всемирно-историческом процессе, и о роли в нём России, а также славянства.

В зависимости от взглядов того или иного публициста теория Данилевского либо подвергалась разгромной критике, как теория, возводящая разнь, существующую в человечестве, в закон, а он сам рассматривался как националист самой худшей пробы (Соловьёв 1989: 335, 386). Так о мыслителе и его книге в конце XIX в. писал философ Владимир Соловьёв. Либо, наоборот, она высоко оценивалась как теория, объясняющая многое, как писал о ней друг и издатель Николая Яковлевича Николай Страхов (Страхов 1995: 575). По сути, обе трактовки упрощали взгляды Данилевского, его теорию и практические выводы из неё, но при этом именно они заложили традицию рассмотрения его творчества, отчасти существующую и по сей день. За трактовками Соловьёва шли такие известные мыслители, как П. Н. Миллюков и Н. А. Бердяев, схожей трактовки придерживался чешский философ и политик Т. Масарик (Хорошева 2015: 31-32). Страхов же, активно защищая теорию Данилевского, смог убедить всех, что он славянофил, а его книга «Россия и Европа» — «катехизис славянофильства» (Страхов 1995: 572). Однако сам автор данного труда критиковал это направление, особо подчёркивая, что идеалом его представителей было не просто сохранение национальных устоев, но и спасение «гибнущего Запада» с помощью русских начал, что, по Данилевскому, было просто невозможно, поскольку они непередаваемые (Данилевский 1995: 117). И сторонники, и противники идей Данилевского вслед за Страховым называли его славянофилом и консерватором и ставили лишь разный знак при этих характеристиках. Положительно к ним относились, например, такие мыслители конца XIX — начала XX в., как В. В. Розанов (Розанов 2001: 186), К. Н. Леонтьев (Леонтьев 2003: 251–253) и др.

Видный американский социолог русского происхождения П. А. Сорокин высоко оценил идеи Данилевского. Возможно, благодаря его авторитету была признана научная значимость его теории культурно-исторических типов. После распада СССР она стала рассматриваться рядом российских исследователей как достойная замена марксистской методологии, однако такие оценки его практических выводов, как славянофильские, по-прежнему присутствуют в выводах исследователей (Хорошева 2015: 39–44).

Для того чтобы разобраться, что из себя представляла историософия Данилевского, необходимо окинуть взглядом его жизненный путь. Ведь любая теория рождается человеком, вкладывающим в неё свой жизненный

опыт, полученный в определённую историческую эпоху. Данилевский был воспитанником Царскосельского лицея. С одной стороны, он получил прекрасное образование, а другой стороны, рос в отрыве от семьи, рано научившись подвергать проверке истины, вкладываемые преподавателями в головы учеников. Став вольнослушателем Санкт-Петербургского университета, он превратился в горячего поклонника и пропагандиста учения французского утописта Ш. Фурье, а также посещал собрания кружка М. В. Буташевича-Петрашевского. Параллельно Данилевский занимался научной карьерой, готовя магистерскую диссертацию по биологии, однако закончить её не успел. За участие в «пятницах Петрашевского» он был арестован, а потом сослан в Вологду, а затем в Самару.

Несмотря на то что он находился вдали от общественной жизни, Данилевский внимательно следил за ней, а удалённость позволяла взглянуть на всё происходящее со стороны. Вскоре ему разрешили вернуться к научной деятельности. Он был взят в экспедицию на Каспийское море под началом академика К. М. Бэра, быстро стал его правой рукой, а затем самостоятельно продолжил исследования рыболовных промыслов Российской империи, став автором законодательства в этой области, действовавшего до 1917 г. Вся его оставшаяся жизнь прошла в экспедициях. Он продолжал следить за политическими и общественными событиями в стране. Предельно остро им переживались неудачи России в Крымской войне (1853–1856). Не остались без внимания с его стороны совместные действия Франции и Англии со злейшим врагом России Турцией, унижение страны из-за нейтрализации Чёрного моря по Парижскому трактату, согласно которому ей было запрещено иметь крепости, арсеналы и флот на черноморском побережье. С другой стороны, Данилевский внимательно следил за проведением «великих реформ» 1860-х гг., страстным сторонником которых он стал. Всё это вместе в итоге сформировало его зрелое мировоззрение и легло в основу его знаменитой книги «Россия и Европа». В ней он, воспитанный на достижениях западной науки, сделал вывод, что славянство, а значит, и Россия как его часть, развивается своим путём, отдельным от Европы<sup>1</sup>. И эти пути не должны сливаться, поскольку это приведёт к потере идентичности славянства, а значит, лишит его великого будущего. Таким образом, Данилевский выступил против «европоцентризма», то есть против

<sup>1</sup> Для Данилевского термин «Европа» имел культурно-историческое, философское, а не географическое значение, являлся синонимом «германо-романского культурно-исторического типа».

идеи превосходства Европы над остальным миром. Собственно, поэтому он оказался непонятен для большинства современников, поскольку даже те, кто писал о разложении Европы, также свято верили, что Россия спасёт её благодаря своим началам, как, например, Тютчев (Аксаков 1997: 200) и Достоевский (Достоевский 2004: 295–297).

Оказавшись вырванным из петербургской жизни, Данилевский полностью посвятил себя науке. Как человек науки он не мог просто разочароваться в Европе, но должен был разобраться, почему она враждебна России. Так на свет появилась его теория культурно-исторических типов. Сейчас Данилевский как её создатель считается одним из основоположников цивилизационного подхода и теории цивилизаций и известен всему миру.

В своём масштабном труде Н. Я. Данилевский подверг критике общепринятую в его время периодизацию истории на «древнюю», «среднюю» и «новую». То есть он попытался доказать, что не существует единой линии прогресса (Данилевский 1995: 91). Доказывая это, он опирался на методы зоологии и ботаники по созданию естественных систем (Данилевский 1995: 81–82). Согласно его теории, в истории есть «положительные деятели» — культурно-исторические типы<sup>2</sup> (Данилевский 1995: 92). Каждый из них в своё время проходит три стадии развития: этнографический период, когда идёт формирование государственных, культурных, социальных и экономических основ в зачаточном состоянии; государственный период, когда закрепляются определённые жизненные формы; и наконец-то, цивилизационный период, когда достигается максимум результатов как в духовной, так и в материальной сферах; после этого следует гибель (Данилевский 1995: 109–110). Таким образом, каждый культурно-исторический тип идёт своим путём, может соприкоснуться с другими, но духовных начал перенять не может, не потеряв при этом своей идентичности, что влечёт за собой его гибель.

Несмотря на то что именно «культурно-исторические типы» дали название теории, при внимательном её изучении очевидным становится, что её краеугольным камнем являлось понятие «прогресс». Как учёный,

<sup>2</sup> Культурно-исторические типы, уже погибшие или перешедшие на цивилизационный этап развития, по Данилевскому: египетский, китайский, ассирийско-вавилонно-финикийский, халдейский, или древнесемитический, индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, новосемитический, или арабийский, германо-романский, или европейский. Культурно-исторические типы, не успевшие развиться и погибшие: мексиканский, перуанский. Культурно-исторические типы, находящиеся пока на государственном этапе развития: славянский и американский (США).

Данилевский искал «естественную систему», в рамках которой развивается человечество. В молодые годы исследователь отошёл от православия, однако его личные переживания периода ареста и ссылки вернули в его душу веру, поэтому, создавая свою теорию, используя научные методы, он искал именно «естественную систему» Божественного мироздания, а не бездушной материи. Многие критики обвиняли его в том, что, провозгласив множественность путей развития человечества, он обесценил его достижения, поскольку каждый из культурно-исторических типов идёт своим путём. У человечества нет высшей цели, а значит, нет и смысла (см., например, Кареев 1889:14). Но понятие прогресса у Данилевского очень многогранно, получить полное представление о нём можно, только полностью прочитав его книгу.

В истории развитие человечества идёт не по одной линии, а по множеству их, причём он особо подчёркивал, что общей задачи, к осуществлению которой должно стремиться всё человечество, просто нет и быть не может, а значит, нет того народа, который должен её осуществить. Множество линий, создаваемые культурно-историческими типами, заполняют в разных направлениях историческое пространство (Данилевский 1995: 93, 109–110). Данилевский не отрицает наличие прогресса, наоборот, он особо оговаривает, что прогресс не прекращается никогда, несмотря на гибель «положительных деятелей истории». Это происходит потому, что культурно-исторические типы оставляют после себя определённые результаты своей деятельности, которые никуда не исчезают, а попадают в «сокровищницу». Это некое абстрактное понятие, некая абстрактная сумма результатов деятельности цивилизаций, все они, за исключением христианства, являются материальными достижениями (научные знания, технологии и т. п.). Результаты же духовной жизни не передаются и умирают с цивилизацией (Данилевский 1995: 110–111). Но тут встает, например, следующий вопрос: как же книги, где содержатся духовные переживания и искания того или иного народа, ведь их можно прочесть и, пропустив через себя, стать наследником этих истин? Данилевский полагал, что можно прочитать книгу, но нельзя стать наследником духовной жизни другой цивилизации, поскольку прочитанное будет воспринято через призму духовных представлений той цивилизации, к которой относится человек, а значит, оно станет уже чем-то новым.

В процессе наполнения «сокровищницы» Данилевский и видел прогресс (Данилевский 1995: 120). Понять это можно, если вспомнить

его термин «категории деятельности человечества». По его мнению, их всего четыре: религиозная, культурная, политическая и социально-экономическая (Данилевский 1995: 454–455). В самом начале человеческой истории «сокровищница» пуста, поэтому первые культурно-исторические типы толком не смогли развить ни одну из «категорий деятельности» или «основу», накапливая первичные навыки и умения. Их Данилевский называл «аутохтонными цивилизациями». Однако, пользуясь их материальными достижениями, последующие цивилизации добиваются ощутимых результатов в одной из категорий и становятся «одноосновными». Далее появляется «двухосновная цивилизация» — германо-романский культурно-исторический тип, а затем появляется возможность развития «четырёхосновной» цивилизации, роль которой Данилевский пророчил славянскому культурно-историческому типу. Степень заполнения «сокровищницы» и связанное с этим усложнение цивилизаций легко представить в виде прямой, всегда стремящейся вверх. Регресс невозможен, по Данилевскому, возможно лишь замедление развития, если, например, культурно-исторический тип погибал раньше, чем достигал максимума в своём развитии. Задатки, заложенные в «образовательном» или «народном» начале культурно-исторического типа, а также степень наполненности «сокровищницы» в сумме и дают прогресс. Причём мыслитель видел огромную угрозу даже не в гибели цивилизации (придёт другая и, возможно, воспользуется «сокровищницей» даже лучше), а в частичной реализации, когда потенциал скоплен, но в силу своих начал цивилизация не может им воспользоваться. В этой части теории очень чётко прослеживается увлечение Данилевского теорией Гумбольдта, согласно которой скорость прогресса зависит от развития науки, создающей базу, и политической ситуации, которая может обеспечить благоприятные условия (Хорошева 2015: 129). Данилевский так и не смог уйти от позитивизма, столь популярного в его время, но, в отличие от классического варианта, он у него «абстрактный», поскольку связан не с конкретными субъектами, а с объёмом достижений человечества вообще.

Особую роль, как уже было сказано выше, мыслитель отводил славянству, которое должно было стать первым четырёхосновным культурно-историческим типом. И тут особое внимание на себя обращает приверженность Данилевского к «естественности» как критерию истинности. Это выходит на первый план в его практических выводах. «Естественное раз-

витие» славянства и как его составной части России — это «естественная часть» всемирно-исторического процесса.

Уникальным культурно-исторический тип делает его «образовательное начало», или «народное начало», или «формационное начало» (Данилевский 1995: 94) — всё это синонимы в теории Данилевского. Формируется оно «психическим строем». Чрезвычайно важно разобраться в том, что такое образовательное начало по Данилевскому, поскольку именно благодаря ему, по мнению мыслителя, славян ждёт великое будущее. При этом только Россия на протяжении многих веков жила самостоятельной жизнью, обладая государственностью. Поэтому Данилевский на страницах своего труда со всей скрупулёзностью учёного разбирает исторический путь России, положительные и отрицательные его черты, поскольку именно она в его глазах является прообразом будущего сильного и независимого славянства.

Чтобы определить образовательное начало и психический строй, он предлагает выявить черту, которая на протяжении всей истории народа или группы народов отличала его деятельность — своеобразный этнографический признак народа (Данилевский 1995: 176). Историческую судьбу русского народа мыслитель разбирает на фоне истории германороманского мира, доказывая, что нравственным этнографическим признаком первого всегда была «терпимость» (Данилевский 1995: 184), а второго — «насильственность» (Данилевский 1995: 176). Соответственно, именно «насильственность» способствовала развитию у европейцев обострённого чувства индивидуальности, что определило как их успехи, так и недостатки, например, сделав их первыми в науке. «Терпимость» же сделала русский народ приверженным к общественному началу (Данилевский 1995: 192–193). Данилевский шёл в своих рассуждениях за определённой традицией, заложенной ещё А. С. Хомяковым, И. В. Киреевским, К. С. Аксаковым, которую позже активно развивал Ф. М. Достоевский (Хорошева 2015: 145–146). Однако, как уже говорилось выше, в отличие от них Данилевский не верил в возможность «перевоспитания» германско-романского мира.

Несмотря на то что Данилевский формально на первое место ставит религиозную категорию деятельности, больше всего его волновали вопросы социально-экономического и политического развития России. Однако, находясь на удалении от центров политической жизни, он упрощал происходящее и идеализировал определённые моменты в российской

истории, часто идя за идеями, а не за фактами. Он исходил из простой аксиомы, что русский народ — это творец своей истории, царь и его аппарат — это лишь механизм, через который его воля осуществляется.

Ключевым политическим событием последних лет он считал реформу 1861 г., отменившую крепостное право в России (Данилевский 1995: 247). Для мыслителя её правильность состояла в том, что она сохранила общинное землевладение как особую форму собственности, являющуюся основой устройства сельской жизни (Данилевский 1995: 247, 474). Он настаивал на том, что ничего менять не надо, всё уже создано ходом исторического воспитания, а также психическим строем русского народа. Реформа не навредила, а, наоборот, закрепила, по его мнению, сложившийся образ жизни крестьян, а значит, Россия и дальше будет развиваться «естественно», что в его понимании было синонимом «правильно». Эта позиция на первый взгляд характеризует его как консерватора, однако в отличие от представителей консервативного направления, как говорилось выше, он поддерживал реформы 1860-х гг. Однако, идеализация им великих реформ и непонимание им их буржуазной сущности, а также незнание реалий пореформенной деревни сделало его достаточно близоруким. Он не понимал, что они стали прологом к модернизации и города, и деревни, всячески стимулировали развитие капиталистических отношений. Его симпатии к буржуазной по своей сути реформе могут быть легко объяснимы тем, что он до конца не изжил увлечение системой Фурье и утопическим социализмом. «Артель» французского утописта превратилась в «русскую общину», где царит равенство и справедливость.

Очень интересно, что у Данилевского получился весьма противоречивый образ русского народа и русской государственности. С одной стороны, только он творит русскую историю, а с другой стороны, его образ так абстрактен. Главный акцент мыслитель делает на коллективизме крестьянства, отрицая личностное начало. Народ творец лишь в массе, отдельный человек ничего не может, то есть народ — это некая масса, способная на многое, когда воля едина (Данилевский 1995: 187, 188, 255). Например, он полагал, что если Земские соборы, орган представительной власти сословий, перестали созываться, так это потому, что народ этого захотел. Автор «России и Европы» сам называл имя человека, который вдохновил его своей «теорией негосударственности русского народа», — это был К. С. Аксаков (Данилевский 1995: 186).

Однако и тут Данилевский лишь брал некоторые мысли известного славянофила и кардинально их перерабатывал, исходя из своих теоретических представлений. Например, он отбросил ключевую идею для славянофилов — договора «земли» и «государства». Его позиция также отличалась и от М. Н. Каткова, знаменитого главного редактора «Московских ведомостей», — рупора консерватизма. Последний был убеждён, что русская государственность создавалась сверху вниз, а Великие реформы 1860-х гг. являлись лишь уступкой (Хорошева 2015: 161). Таким образом, можно сделать вывод, что фигура Данилевского стояла особняком в общественной мысли пореформенной России.

Из фактов обладания землёй крестьянами, а также сохранения общины Данилевский выводил невозможность революции в стране (Данилевский 1995: 474). Таким образом, в своих построениях он тесно связывал социальную и политическую категории деятельности. Николай Яковлевич не видел процессов разложения общины и социально-политических проблем в стране. Он сделал ставку в своих логических построениях на изживающий себя социальный институт, поэтому созданный им образ социально-экономической действительности был утопией. Даже среди консерваторов ряд мыслителей понимал, что община отживает свой век. Например, так полагал М. Н. Катков (Твардовская 1978: 108).

Вместе с тем Данилевский не мог совсем отрицать наличие проблем в социально-политической жизни страны. Все беды современной ему действительности он выводил из увлечения европейскими образцами, которое он называл болезнью «европейничанья», которую видел, например, в реформах Петра Великого, в популярности у аристократов идей английского торизма или у разночинцев социалистических учений и т. д. Всё что хорошо, — своё, а что плохо — чужое. Выстроенная Данилевским простая схема позволяла ему даже народные выступления относить к ненависти крестьян к «природному врагу» — немцу, в чьи одежды одет помещик, а не к недовольству положением. Списывание всех проблем на «европейничанье» помогало ему примирять идеальный образ русской государственности, созданный в его историософии, с не столь прекрасной действительностью. Однако всё это говорит вовсе не о реакционности его воззрений, а об их ограниченности. Идея, провозглашавшая подражательность причиной всех бед России, позволила учёному поддаться самообману и избавила его от необходимости поиска истинных причин неполадок в русском обществе. Болезнь «европейничанья» для него была

абсолютным злом современной ему действительности, так, как согласно его теории, если народ отказывался от образовательного или народно-го начала, то он превращался в «этнографический материал», переставал быть «положительным деятелем истории», растворяясь в чужом типе или исчезая (Данилевский 1995: 34).

Вернёмся к «категориям деятельности» славянского культурно-исторического типа. На первом месте тут стояла религиозность (Данилевский 1995: 128). Он возводит славян на высочайший пьедестал, провозглашая их богоизбранными народами, на долю которых выпало вместе с греками хранить живое предание религиозной истины — православия, продолжая великое дело Израиля и Византии (Данилевский 1995: 462). Эта богоизбранность как бы освящает все действия славянских народов, вся их жизнь становится святой. Для Данилевского, вернувшегося к вере во время заключения в Петропавловской крепости, где он с необыкновенной внимательностью изучал Священное Писание (Семёнов-Тян-Шанский 1917: 217), вера стала возрождающим началом, позволила найти самого себя. Он считал, что славянские народы, находящиеся под властью других народов, даже если они исповедуют католицизм, сохранили себя и стремление к чистоте веры, то есть к православию, доказательством чего, по его мнению, могло служить гуситское движение в Чехии (Данилевский 1995: 466). А значит, это поможет им в будущем обрести свободу. Автор «России и Европы» положил в основу своих представлений о судьбе славянства Божественный Промысл.

Для Данилевского принципиальным моментом является тот факт, что русский народ смог сохранить в первоначальной чистоте христианство, в то время как германо-романский тип исказил его. Православную Церковь он рисовал единым организмом и старался не замечать проблем. Он, например, в своей книге не касался вопроса о греко-болгарском церковном конфликте<sup>3</sup>, хотя не мог о нём не знать, поскольку он широко обсуждался на страницах периодической печати (Никитин 1970: 191). У него получилось достаточно чёткое противопоставление: умирающее католичество и живое православие.

<sup>3</sup> Как следствие подъёма национального самосознания болгар в 1820–1850-е гг. болгарами был поставлен вопрос о создании самостоятельной болгарской Церкви. Константинопольская патриархия была резко против этого и пыталась воздействовать на болгарское население через греческих епископов. Однако к концу 1860-х гг. Константинопольская патриархия утратила своё влияние в болгарских землях. 28 февраля 1870 г. султан Османской империи издал фирман об учреждении самостоятельной болгарской Церкви. В свою очередь, константинопольский патриарх отказался это признать, в результате произошёл раскол.

Сравнению католичества и православия Данилевский посвятил целую главу. Богословием он никогда не занимался, но поскольку мыслитель во всём стремился соблюдать научный подход, поэтому для доказательства своей трактовки религиозной жизни славянского и европейского типов воспользовался трудами А. С. Хомякова, с которыми были связаны идеи И. В. Киреевского и Ф. И. Тютчева. Данилевский позаимствовал ряд утверждений Хомякова и прямо ссылался на его авторитет в данном вопросе. Однако это вовсе не означает, что их позиции тождественны. Три брошюры Хомякова «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях», написанные в 1853, 1855, 1858 гг. на французском языке и изданные за границей, были ориентированы на западного читателя. С одной стороны, они защищали православие от нападок г. Лоранси, парижского архиепископа и других похожих авторов, а с другой стороны, призывали католиков вернуться в православие. По мнению Хомякова, раскол Вселенской Церкви произошёл из-за католиков, которые самовольно изменили Символ Веры и узурпировали права Вселенских Соборов. Рационализм разрушил медленно, но верно католическую веру изнутри, открыл дорогу атеизму. Однако Хомяков верил в воссоединение Церквей, что «нравственная закваска» христианства позволит западному обществу возродиться, поэтому и обращался в своих брошюрах к нему (Хорошева 2015: 175–181). Данилевский же был глубоко убеждён, что возвращение католиков в лоно православия невозможно в силу образовательного начала европейской цивилизации, отличительной особенностью которого является насильственность. Несмотря на то что Данилевский считал христианство всечеловеческой ценностью (Данилевский 1995: 124), на практике он отказывал всем, кроме славян и народам, связанным с ними исторической судьбой, в возможности познать истинную веру. Мыслитель предлагал целым народам умереть, чтобы, став этнографическим материалом, ожить с новым образовательным началом, которое, возможно, поможет им воспринять истинное христианство (Данилевский 1995: 214). Позже Данилевский вступил в полемику с Владимиром Соловьёвым, который видел в принятии католичества спасение для России. Данный спор автор «России и Европы» не закончил, за него его продолжали ряд мыслителей, например, К. Н. Леонтьев. Для Данилевского православие — это воплощение истины, а значит, следовать ему надо, руководствуясь не по какому-либо принуждению ума или духовенства, а, прежде всего, совести.

В этом его позиция резко отличалась от отношения к данной проблеме К. Н. Леонтьева. Последний, выступая как арбитр в споре автора «России и Европы» и В. С. Соловьёва, защищая православие, не утруждал себя критикой обвинений религиозного философа по пунктам, как это делал Данилевский. Он ответил очень просто на призывы Соловьёва к покаянию и преклонению перед Римом, заявив, что не пойдет за ним пока не прикажут сами православный катехизис и высшая православная иерархия (Леонтьев 2003: 250).

Данилевский старался системно подходить к рассмотрению исторического пути России как прообраза славянства, поэтому не мог обойти стороной и культурную категорию деятельности. Однако он всю свою жизнь увлекался наукой, литература и искусство его интересовали мало. Поэтому он скорее констатирует, что достижения в данной сфере выглядят многообещающими. Конкретных примеров он приводит мало, а тем более размышлений о закономерностях её развития мы в его работе не найдём.

Подводя итог, следует отметить, что Данилевский, говоря о территории русского государства, о государственности и форме правления, о социально-экономическом строе, о культурном развитии, всегда подчёркивает естественную природу их существования, зарождающуюся на духовном уровне внутри народного организма. Материалистический же разбор механизмов функционирования русского государства его не интересовал. В конечном итоге всё освещается провидением, всё неслучайно, всё естественно устроено Богом в славянской жизни, человек же должен мудро воспользоваться даром.

Как уже было сказано выше, рисуя образ России, Данилевский видел в нём прообраз славянства и его великого будущего. Однако достичь этого могли только все славянские народы вместе с неславянскими народами, которым выпал жребий жить бок о бок со славянами и связал их одной судьбой (греки, румыны, венгры). Для Данилевского величайшая опасность — это разрушение образовательного начала славян и превращение их в этнографический материал под действием агрессивного влияния германско-романской цивилизации. Поэтому одна из главных задач славянского исторического типа, по мнению мыслителя, это борьба за своё будущее. Этот мотив проходит красной нитью через всё повествование в книге и становится одним из главных практических выводов из историософии Данилевского. Борьба — это средство защиты

и лекарство от «европейничанья» и конфликтов, нарождающихся внутри славянского мира (Данилевский 1995: 387, 415, 418). Данилевский облекает эту борьбу в вполне узнаваемые формы Восточного вопроса.

Его трактовка Восточного вопроса сильно отличалась от общепринятой<sup>4</sup>. Данилевский поставил проблему значительно шире, доказывая на страницах своей книги, что это всемирно-исторический конфликт, начавшийся ещё во времена Древнего мира, то есть его продолжительность насчитывает долгие сотни лет. По Данилевскому, культурно-исторические типы, развиваясь, неизбежно стремятся распространить своё влияние максимально широко, это провоцирует войны между соседями. Им это называлось «естественным честолюбием народов» (Данилевский 1995: 296). Восточный вопрос — это противоборство германо-романского и славянского типов, которым выпал жребий оказаться на смежных территориях, причём Европу он называет «природным врагом» (Данилевский 1995: 287). По его мнению, в Древнем мире ему предшествовала борьба римского и греческого типов, которые жили на части данных территорий. Его видение проблемы расходилось даже со взглядами других панславистов, например, И. С. Аксакова, О. Ф. Миллера, которые называли Восточный вопрос славянским, и А. Ф. Гильфердинга, который называл его греко-славянским. Однако главным противником все они считали Османскую империю и Австрию, а не Европу, а его разрешение они видели в обретении славянскими народами независимости (Хорошева 2015: 197).

Для мыслителя было чрезвычайно важно психологическое значение образа врага для формирования самосознания славянских народов, который их должен был подтолкнуть к созданию славянской федерации — Всеславянского союза. То есть Данилевский был не просто панславистом, он был последовательным сторонником именно политического единства славян, считая культурное сотрудничество недостаточным для выживания (Данилевский 1995: 415, 417). Этим он сильно отличался от большинства панславистов своего времени, например, И. С. Аксакова, О. Ф. Миллера, В. И. Ламанского, М. П. Погодина и др., которые выступали за духовное единение славян, а разговоры о создании славянского государства они считали преждевременными (Хорошева 2015: 239–242).

<sup>4</sup> Восточный вопрос — это принятое в дипломатии и исторической литературе обозначение международных противоречий конца XVIII — начала XX вв., связанных с ослаблением и возможностью распада Османской империи и соперничеством великих держав за влияние на неё и возможность разделить её владения.

Кроме Данилевского в 1860-е гг. о необходимости военного противостояния Западу с целью создания единого славянского государства писал только Р. А. Фадеев (Фадеев 2003: 397, 416).

Данилевский не имел личных контактов с деятелями национально-освободительных движений славянских народов, что делало его сторонним наблюдателем. С одной стороны, он не вставал на позиции одного какого-либо народа, что могло сделать его позицию объективнее, но, с другой стороны, от него ускользали детали. Он брал основную информацию из периодики, а это был уже вторичный источник. Отсутствие информации об истинном положении дел у славянских народов из первых рук часто делало мыслителя близоруким. Он считал «великие идеи» славянских народов мелочью, предлагая отбросить их ради главного — единства. Однако, как показали Балканские войны начала XX столетия, именно эти «великие идеи» и были для славянских народов главными.

Многих реальных проблем в регионе он просто не знал, в отличие, например, от Ивана Аксакова или Константина Леонтьева. Первый состоял в теснейшей переписке с деятелями болгарского национального движения, а второй занимал важный пост на дипломатической службе и был знаком с внешнеполитической ситуацией на Балканах изнутри. Аксаков много писал о греко-болгарских конфликтах, считая греков ещё хуже турок (Хорошева 2015: 255). Леонтьев вообще заявлял, что «славизма» нет или он до сих пор не проявился как единое значимое явление. В славянах ему виделось одно сплошное отрицание и полное отсутствие дорогого его сердцу византизма (Хорошева 2015: 282). И тот, и другой искали союзников для России в средиземноморском регионе. Данилевский же искал не просто союзников, а единения славянства. Не отвлекаясь на частности, он попытался окинуть взглядом проблему будущего славянских народов. Он считал, что реформа 1861 г. решила все социально-политические проблемы в России, и он не видел объективных препятствий для проведения ею активной внешней политики в Средиземноморье. Путешествуя, Данилевский видел там современные европейские порты и присутствие иностранных представителей на Балканах и понимал, что это означает укрепление европейского присутствия в регионе. Он понимал, что этнически это очень пёстрый регион, а значит, ссоры могут неизбежно возникать. Они, в свою очередь, будут ослаблять славянство и усиливать европейцев. Ратуя за кровные интересы славянства, он до предела заострял проблему выживания славянства,

частью которого являлась и Россия. Он ставил проблему, которая станет столь острой на рубеже XIX–XX вв.

Роль Османской империи в судьбе славяно-греческого мира он видел в том, что она стала своего рода орудием Провидения: карой за разобщённость славян и одновременно спасением от ассимиляции германороманской цивилизацией, невольная услуга славянскому миру, поскольку он был слаб на раннем этапе своего развития (Данилевский 1995: 307). Мыслитель считал, что Россия благодаря своим блестящим победам в Русско-турецких войнах конца XVIII в. пробудила национально-освободительное движение на Балканах, а сама стала великой державой и может защитить и себя и своих собратьев, поэтому необходимость в существовании Османской империи отпала. Крымская война продемонстрировала истинное лицо Европы, потому ничего не мешает более созданию славянского государства (Данилевский 1995: 311).

Для Данилевского необходимость борьбы определялась не кровожадностью русского национализма, как пытался представить В. С. Соловьёв (Соловьёв 1989: 395). Это было средство создания федерации славянских народов, которая, по Данилевскому, была единственным способом сохранения себя. Поэтому ему было очень важно правильно просчитать её внутреннее устройство, чтобы оно позволило раскрыться талантам славянских народов и тех, кто связан с ними исторической судьбой, а не подавляло их. Составные части федерации должны были быть абсолютно самостоятельны во всех вопросах, кроме внешней политики. Политические единицы, её составляющие, должны быть примерно сопоставимы по территории и количеству населения<sup>5</sup> (Данилевский 1995: 375–376). Всё это должно было позволить избежать конфликтов между славянами, греками, румынами, мадьярами. Данилевский считал, что для России недопустимо бравирование старшинством перед славянскими народами, а её размеры лишь накладывают на неё большие обязательства (Данилевский 1995: 396–397). Россия со своим опытом государственного строительства должна была стать наставницей.

Данилевский избрал этнографический критерий при выделении частей федерации, хотя следовал ему не всегда. Например, он отделил Цареградский округ от Элинского королевства, хотя там и там жили греки.

<sup>5</sup> Во Всеславянский союз должны были войти Российская империя, Чехо-Мораво-Словацкое королевство, Сербо-Хорватско-Словенское королевство, Болгарское королевство, Румынское королевство, Элинское королевство, Мадыарское королевство и Цареградский округ.

Для мыслителя на первом месте было родство по крови. Правда, там, где его не было, он говорил о братстве по вере. Где не было ни того, ни другого, как в случае с мадьярами, то о единстве судеб. Такой взгляд был общепринят в это время в публицистике в 1860–1870-х гг., так рассуждали представители разных направлений общественной мысли, например, М. Н. Катков, Ф. И. Тютчев, И. С. Аксаков, Р. А. Фадеев и др. (Хорошева 2015: 280). Однако уже в 1880–1890-е гг. эта проблема стала трактоваться иначе. Главный противник идей Данилевского В. С. Соловьёв и один из её защитников К. Н. Леонтьев сошлись в одном — «дух сильнее плоти» (Хорошева 2015: 280).

Ещё очень важный момент в его практических выводах — это особое значение Царьграда. Он называл этот город именно так. Для него это не Стамбул, но и не Константинополь, как для многих российских общественных деятелей. Он приобретает в глазах мыслителя особую мистическую и моральную значимость. Он часть славянской истории и центр притяжения для всех славян с древних времен (Данилевский 1995: 128), поэтому только этот город мог стать столицей Всеславянского союза. Однако при этом Царьград должен был стать самостоятельной единицей союза, поскольку не мог принадлежать никому, поскольку это сразу бы нарушило баланс сил, а принцип равновесия сил внутри будущего славянского государства для Данилевского был священен.

Необходимо отметить, что в 1860-е гг., когда российская общественность была всецело поглощена спорами о путях внутреннего развития России, Данилевский на первый план поставил внешнеполитический вопрос. Возможно, поэтому его труд сначала и остался незамеченным. Экономическая слабость России и необходимость модернизации объективно способствовали сосредоточению Александра II на внутренних проблемах и самоустранению от активной внешней политики в 1860-х гг. Данилевский полагал, что это неправильно, что может быть упущено драгоценное время. Равновесие сил, нарушенное крымской системой международных отношений, приведшее к изоляции России и нейтрализации Чёрного моря, неизбежно ударит по России, и в этой связи для неё важно не остаться в одиночестве. Будучи разочарован в европейской цивилизации, Данилевский единственное спасение видел в укреплении славянского политического братства.

Во второй половине XIX в. не было реальных предпосылок для создания Всеславянского союза. К этому не были готовы ни славянские наро-

ды, ни российское правительство. Идея славянской федерации была мечтой, но теория Данилевского тем не менее заслуживает внимания и актуальна по сей день, поскольку главная ценность, которую он защищал и ставил во главу угла, — это национальное многообразие как залог прогресса человечества.

### *Сведения об авторе*

**Хорошева Анна Владимировна** — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории России XX–XXI вв. исторического факультета, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, 119991, Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: Khoroshevaa@yandex.ru

### **СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:**

Аксаков И. С. Биография Фёдора Ивановича Тютчева. Репринтное воспроизведение издания 1886 года. — М. : АО «Кн. и бизнес», 1997. — 327 с.

Данилевский Н. Я. Россия и Европа. — СПб. : Эксмо, 1995. — 640 с.

Достоевский Ф. М. Собр. соч.: в 9 т. — М. : Астрель, 2004. — Т. 9. Кн. 1: Дневник писателя. — 603 с.

Кареев Н. И. Теория культурно-исторических типов (Н. Я. Данилевский: Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. — 4-е изд. — СПб., 1889) // Русская мысль. Год десятый, кн. IX. — 1889. — С. 1–32.

Леонтьев К. Н. Владимир Соловьёв против Данилевского // Храм и Церковь. — М. : АСТ, 2003. — 636 с.

Никитин С. А. Очерки по истории южных славян и русско-балканских связей в 50–70-х гг. XIX в. — М. : Наука, 1970. — 328 с.

Розанов В. В. Литературные изгнанники. — М. : Республика, 2001. — 477 с.

Семёнов-Тян-Шанский П. П. Мемуары. — Петроград : изд. семьи, 1917. — Т. 1. — 322 с.

Соловьёв В. С. Россия и Европа // Сочинения: в 2-х тт. — М. : Правда, 1989. — Т. 1. — С. 333–396.

Страхов Н. Н. Жизнь и труды Н. Я. Данилевского // Данилевский Н. Я. Россия и Европа. — СПб. : Эксмо, 1995. — 562–578.

Твардовская В. А. Идеология пореформенного самодержавия. — М. : Наука. 1978. — 279 с.

Фадеев Р. А. Мнение о восточном вопросе // Кавказская война. — М. : Эксмо: Алгоритм, 2003. — 634 с.

Хорошева А. В. «Удел России — удел счастливый...»: Историософия Н. Я. Данилевского. — М. : Изд-во Московского гос. университета, 2015. — 300 с.

---

# Historiosophy by N. Ya. Danilevsky: the Union of Theory and Practice

**A. V. Khorosheva**

LOMONOSOV MOSCOW STATE UNIVERSITY  
MOSCOW, RUSSIA

**Abstract:** The subject of this article's research is the system of the notionalist's ideas about the contemporary reality correlated with his theoretical vision of the worldwide historical process. The novelty of the work relies on the fact that the creative heritage of N.Ya. Danilevsky had been mainly studied by philosophers, whose major interest was his newly developed methodology of history. Without a comprehensive consideration of Danilevsky's views, it is, however, impossible to grasp his theory and to liberate it from the stereotypes that had stuck to it at the end of the 19th — beginning of the 20th century. His theory cannot be understood without analyzing his interpretation of Russia's historical path and its connection with the fate of the Slavs as a whole. The research performs a consistent analysis of the theory of cultural and historical types, Danilevsky's interpretation of the history of Russia and the Eastern Question, and his project to create an All-Slavic Union. Based on the results of the study, the author of the article came to the following conclusions. Despite Danilevsky's criticism of positivism, he could not overcome its influence in his theoretical constructions. Denying the existence of a single line of historical progress, he introduced the concept of a civilization "basis", which tends to grow to become ever more complex over time. It is easy to imagine this complexity in the form of an ever upward vector. Danilevsky idealized the socio-political development of Russia, believing all problems to have been solved by the 1861 Peasant Reform. Fearing that the Germanic-Roman civilization would not allow the Slavic cultural and historical type to develop, the notionalist threaded the motive of the struggle throughout his

work “Russia and Europe”. The struggle, however, would appear to be defensive rather than aggressive and would ultimately be aimed at the creation of the Slavic federation — the All-Slavic Union, which was envisioned by Danilevsky as a union of equal members.

Danilevsky’s work is still of interest to the reading public. The author of “Russia and Europe” tried to challenge the Eurocentric approach to the worldwide historical process, thereby declaring the value of each civilization. This idea is more than relevant in our time, when the problem of originality and uniqueness of different cultures and civilizations is of utmost importance.

**Keywords:** Theory of cultural-historical types, pan-Slavism, Eastern question, social life of post-reform Russia.

**For citation:** Khorosheva A. V. (2021). Historiosophy by N. Ya. Danilevsky: the Union of Theory and Practice. *Orthodoxia*, (3), 174–195. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-3-174-195

### **About the author:**

**Anna V. Khorosheva** — Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of Russian History of the XX–XXI centuries, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University, 1, Leninskiye Gory, Moscow, Russia, 119991; e-mail: Khoroshevaa@yandex.ru

## **REFERENCES**

Aksakov, I. S. (1997). *Biografiia Fedora Ivanovicha Tiutcheva. Reprintnoe vosproizvedenie izdaniia 1886 goda* [Biography of Fedor Ivanovich Tyutchev. Reprint of the 1886 Edition]. Moscow: AO “Kniga i biznes”. [In Russian].

Danilevsky, N. Ia. (1995). *Rossia i Evropa* [Russia and Europe]. Saint Petersburg: Izdatel’stvo Eksmo. [In Russian].

Dostoevsky, F. M. (2004). *Collected Works in 9 volumes* (Vol. 9, book 1: Writer’s Diary). Moscow: Izdatel’stvo Astrel’. [In Russian].

Fadeev, R. A. (2003). Mnenie o vostochnom voprose [Opinion on the Eastern Question]. In *Kavkazskaia voina* [Caucasian War]. Moscow: Eksmo: Algoritm. [In Russian].

Kareev, N. I. (1889). Teoriia kul’turno-istoricheskikh tipov (N. Ia. Danilevskii: “Rossia i Evropa. Vzgliad na kul’turnye i politi-cheskie

otnosheniia slavianskogo mira k romano-germanskomu”. Izdanie chet-vertoe) [Theory of Cultural-Historical Types (N. Ya. Danilevsky: “Russia and Europe. A Look at the Cultural and Political Relations of the Slavic World to the Romano-Germanic”. Fourth edition]. In *Russkaia mysl’*. (IX, pp. 1–32). [In Russian].

Khorosheva, A. V. (2015). “*Udel Rossii — udel schastlivyi...*”: *Istori-sofiia N. Ia. Danilevskogo* [“The Destiny of Russia is a Happy Destiny ...”: Historiosophy of N. Ya. Danilevsky]. Moscow: Izdatel’stvo Moskovskogo universiteta. [In Russian].

Leont’ev, K. N. (2003). Vladimir Solov’ev protiv Danilevskogo [Vladimir Solov’ev vs Danilevsky]. In *Khram i Tserkov’* [A Sanctuary and a Church]. Moscow: Izdatel’stvo «AST». [In Russian].

Nikitin, S. A. (1970). *Ocherki po istorii iuzhnykh slavian i russko-balkanskikh sviazei v 50–70-ykh gg. XIX v* [Essays on the History of the Southern Slavs and Russian-Balkan Relations in the 50–70s of the 19th Century]. Moscow: Nauka. [In Russian].

Rozanov, V. V. (2001). *Literaturnye izgnanniki* [Literary Exiles]. Moscow: Izdatel’stvo «Respublika». [In Russian].

Semenov-Tian-Shansky, P. P. (1917). *Memories*. (Vol. 1). Petro-grad: Izdatel’stvo sem’i. [In Russian].

Solov’ev, V. S. (1989). Rossiia i Evropa [Russia and Europe]. In *Works in 2 volumes* (Vol. 1, pp. 333–396). Moscow: Pravda.

Strakhov, N. N. (1995). Zhizn’ i trudy N. Ia. Danilevskogo [Life and Works of N. Ia. Danilevsky]. In *Danilevsky N. Ia. Rossiia i Evropa* [Russia and Europe] (pp. 562–578). Saint Petersburg: Izdatel’stvo Eksmo. [In Russian].

Tvardovskaia, V. A. (1978). *Ideologiia poreformennogo samodержaviiia* [The Ideology of the Post-reform Autocracy]. Moscow: Nauka. [In Russian].

# Константин Леонтьев на фоне византизма и «Восточной конфедерации»

**Аннотация.** Статья посвящена биографии и общественно-политическим взглядам великого русского мыслителя и публициста второй половины XIX столетия К. Н. Леонтьева. В статье рассматривается эволюция взглядов Леонтьева. Акцент делается на представлениях Леонтьева о византизме как фундаменте потенциального исторического «долгожительства» России и о «Восточном союзе» — конфедерации, которая, с его точки зрения, должна включить в свой состав православные и славянские народы, а также многие народы азиатского континента. Методология данной обзорной работы базируется на принципах научности, историзма и объективности. В процессе её написания применялись методы сравнительно-исторического анализа, вживания в идейную атмосферу, в которой находился К. Н. Леонтьев, и биографический анализ с элементами психологического исследования, позволяющие понять и раскрыть некоторые принципиальные аспекты его общественно-политических взглядов. В ходе работы анализировалось литературное наследие мыслителя: его публицистические работы, беллетристика, письма. К. Н. Леонтьев является одним из «пионеров», введших понятие византизма в общественно-политический дискурс пореформенной России. Он возлагал огромные надежды на то, что византийские начала позволят ей надолго пережить Западную Европу — в предельном итоге на целую эпоху культурно-государственной жизни, т. е. на 1000–1200 лет. Эти надежды появились у мыслителя в пер-

вой половине 1870-х гг. Впоследствии, к концу своего земного пути, на столь длительный срок исторического долгожительства России К. Н. Леонтьев рассчитывать перестал. Обращение к биографии и взглядам этого мыслителя, к его представлениям о византизме, о «Восточной конфедерации», о православии и о церковном вопросе позволяет существенно точнее, острее и глубже оценить катастрофические итоги XX века для нашей страны, цивилизационную, духовно-метафизическую, историческую сущность и значимость постигших её революций, а также периода коммунистического правления и наметить потенциальные пути выхода России из того тяжёлого положения, в котором она оказалась в нынешние постсоветские годы.

**Ключевые слова:** К. Н. Леонтьев, византизм, православие, «Восточный союз», славянство, история России, русская общественно-политическая мысль пореформенного периода.

**Для цитирования:** Хатунцев С. В. Константин Леонтьев на фоне византизма и «Восточной конфедерации». — Ортодоксия. — 2021. — № 3. — С. 196–212. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-3-196-212

**К**онстантин Николаевич Леонтьев был чистейшей воды консерватором и одним из самых интересных и оригинальных мыслителей во всей истории русской мысли.

Его позиции на протяжении жизни не были неизменны. В молодости он придерживался вполне либеральных взглядов, потом стал либеральным консерватором, близким почвенничеству и славянофильству, однако же со временем «поправел». С середины 70-х гг. XIX в. он — «пламенный реакционер», защитник церковного православия, самодержавия и дворянства. Леонтьева, наряду с Н. Я. Данилевским и К. П. Победоносцевым, необходимо включить в «триаду» виднейших представителей консервативной мысли пореформенной России XIX столетия. Он оказал прямое и весьма значительное влияние на становление взглядов таких фигур, как бывший член руководства (Исполкома и Распорядительной комиссии) партии «Народная воля», её публицистический рупор Л. А. Тихомиров, ставший крупнейшим идеологом русской монархической государственности, философ Василий Розанов, консервативный публицист священник Иосиф Фудель, редактор журнала «Русское обозрение» А. А. Александров.

Имелись у мыслителя друзья и покровители в правительственных кругах. В число их входили государственный контролёр Т. И. Филиппов, министр внутренних дел Д. А. Толстой, товарищ министра внутренних дел князь К. Д. Гагарин, министр народного просвещения граф И. Д. Делянов.

Знали о Леонтьеве и в императорском доме. Цесаревич Александр Александрович читал его работы по рекомендациям своего наставника профессора К. П. Победоносцева.

Родился Леонтьев 13 января 1831 г. (25 января по новому стилю) в Калужской губернии. Основную роль в его воспитании сыграла мать, Феодосия Петровна, представительница старинного дворянского рода, женщина умная, тонкая, образованная и сильная. Она растила сына в «преданиях монархической любви и настоящего русского патриотизма» (Леонтьев 1891: 86), в атмосфере по-домашнему тёплой православной религиозности.

Что касается отца мыслителя, то сейчас, благодаря О.Л. Фетисенко (Фетисенко 2012), можно утверждать, что им был не отставной гвардии прапорщик Н. Б. Леонтьев, человек малопримечательный, а Василий Дмитриевич Дурново, сын обер-гофмаршала, чиновника второго класса Табели о рангах<sup>1</sup>.

В 1849-м Константин Николаевич начал учёбу на медицинском факультете Московского университета. Студенческая пора принесла Леонтьеву крушение детской религиозной веры. Он остановился на «каком-то неясном деизме, эстетическом и свободном» (Леонтьев 1888: 98), из стихийного монархиста стал полусознательным либералом неопределённого направления, приверженцем республиканской формы правления. Но даже в эту «бестолковую», как считал сам Леонтьев, пору своей жизни он ни разу «ни кощунственной насмешкой, ни... доводами плохой либеральной философии не оскорбил тех личных чувств и тех идеалов», которые неизменно, до гроба, исповедовала его мать (Леонтьев 1891: 85). Сохранил мыслитель и эстетическую тягу к православию, к Церкви, к её обычаям и обрядам.

Умственный перелом и связанные с ним душевные терзания заставили Леонтьева обратиться к перу и бумаге. Первое же своё произведение — комедию «Женитьба по любви» он решил показать Тургеневу. Между Тургеневым и Леонтьевым завязалась дружба, сыгравшая огромную роль в творческой судьбе Константина Николаевича. С 1854 г. повести и очерки К. Леонтьева начинают публиковать в русской периодике, в ли-

<sup>1</sup> Всего этих классов было, как известно, 14.

тературном приложении к «Московским ведомостям», в «Отечественных записках».

В том же году, не прослушав полного университетского курса, Константин Николаевич получил степень лекаря, поступил на военно-медицинскую службу и отправился в Крым, где бушевали события Восточной (Севастопольской) войны 1853–1856 гг.

Через год после её окончания Леонтьев уехал из Крыма и занял место домашнего врача в имении баронессы Розен, располагавшемся в Арзамасском уезде Нижегородской губернии. Здесь он лечил крестьян, занимался науками с сыновьями хозяйки имения, много читал и конечно же писал сам.

Впечатления «нижегородского» периода жизни легли в основу романа «В своём краю», опубликованного Леонтьевым в 1864 г. Современному читателю книга эта практически незнакома, но она стоит того, чтобы сказать о ней немного подробней. И отнюдь не потому, что едкий М. Е. Салтыков-Щедрин «удостоил» её своей рецензией, а потому, что роман Леонтьева стал яркой литературной манифестацией так называемого «ницшеанства» — примерно за два десятилетия до появления работ самого Фридриха Ницше, и не в Германии, а в России. Это потом, на рубеже столетий, ницшеанство у нас в стране (вслед за Европой) вошло в моду, стало интеллектуальным «мейнстримом», в том числе в революционных кругах (Горький, Луначарский, Савинков и т. д.). Тогда же русский «предвестник ницшеанства, неожиданно появившийся в 60-х годах» (выражение критика начала XX в. Б. А. Грифцова), остался практически незамеченным и на настроения общества нисколько не повлиял.

В то же время роман «В своём краю», завершённый, по всей вероятности, ещё до отъезда Леонтьева на Восток, т. е. до ноября 1863 г., нужно поставить рядом с законченным в том же году «романом» Н. Г. Чернышевского «Что делать?». Подобно произведению известного теоретика-революционера, роман Леонтьева являлся литературно-художественным выражением всего спектра этических, эстетических и в конечном итоге общественно-политических воззрений своего создателя и, по замыслу Леонтьева, должен был играть ту же роль, которую сыграло произведение Н. Г. Чернышевского: роль пропагандиста и агитатора, «наставника жизни». При этом в чисто литературном отношении роман Леонтьева

написан несравненно более талантливо и гораздо более интересно, чем произведение вышеупомянутого революционного демократа.

К 60-м гг. XIX в. созрело основанное на эстетизме мировоззрение Константина Николаевича. Он пришёл к убеждению, что «всё хорошо, что прекрасно и сильно, — будь это святость, будь это разврат, будь это революция, будь это охранение — всё равно!» (Александров 1892). Леонтьев решил оставить давно уже стеснявшую его практическую медицину, перебраться в столицу и стать профессиональным литератором: «открывать глаза» на истины эстетизма читающей публике. Однако в Петербурге Леонтьев замечен не был: русскому обществу, увлечённому вихрем либеральных реформ, было не до эстетики.

Повращавшись в «передовых» кругах столичной интеллигенции и хорошо узнав её представителей, Леонтьев проникся неприязнью к их демократическим идеалам и к буржуазному прогрессу, ведущему ко всеобщему равенству, к господству так называемого «среднего человека» — ограниченного и самодовольно-скучного буржуа, к уничтожению поэзии и красоты жизни, всех её цветов, кроме сюртучно-серого. С этим он как эстет мириться не мог. Поняв, что прекрасно-го гораздо больше на стороне «церкви, монархии, войска, дворянства, неравенства и т. д., чем на стороне современного уравнивания», крайней и умеренной буржуазности, Леонтьев перестал колебаться и встал на сторону «консерваторов» (Александров 1892). Для него это означало разрыв с юношеским либерализмом и либералами, в том числе с Тургеневым. И Леонтьев, скрепя сердце, расстаётся со своим литературным патроном.

В чуждом для него Петербурге, да и вообще в России, всё прочнее становящейся на путь общеевропейского развития, меняющей поэзию патриархального дворянско-крестьянского быта на прозу пореформенной буржуазности, Леонтьеву становится душно, и он, устроившись на службу в Азиатский департамент императорского МИДа, бежит на экзотически-яркий, сверкающий многоцветьем красок Восток, в балканские провинции Турции. С конца 1863 г. Константин Леонтьев — секретарь и драгоман (переводчик) русского консульства на острове Крит. Здесь, отстаивая престиж и достоинство своей Родины, да и свою собственную дворянскую честь, он вступает в конфликт с французским консулом Дерше. Тот в одной из бесед отзываясь о России оскорбительно, и Леонтьев отвечает ему ударом хлыста. Русское посольство было

в восторге от этого смелого, хотя и не дипломатического поступка. Константи́на Николаевича отзывают в турецкую столицу.

Служа на Востоке, Леонтьев делил своё время между напряжённой дипломатической деятельностью, сердечными увлечениями и занятиями литературой. Там он писал балканские очерки, рассказы и повести, оттуда отправлял корреспонденции и статьи в русские газеты, журналы. Жил Леонтьев на широкую ногу, держал множество слуг, и жалованья (вполне приличного) ему всегда не хватало. Это заставляло Константи́на Николаевича делать весьма значительные долги. Благодаря этому он «познакомился» со множеством местных ростовщиков, одним из которых был Соломон Нардеа — «Шейлок» османского разлива.

В Министерстве иностранных дел Леонтьева знали и ценили, у начальства — русского посла в Порте графа Н. П. Игнатьева, начальника Азиатского департамента МИДа Стремоухова и самого министра, а впоследствии — канцлера Горчакова, он был на отличном счету, и его служебная карьера продвигалась необычайно быстро. В 1867 г. Леонтьев становится вице-консулом в придунайском городе Тульча, в 1869–1871 гг. Леонтьев — консул, сначала в Янине, затем в Салониках. Ему предлагают пост генерального консула в Праге — после образования там вакансии, однако судьба вносит в эти планы свои коррективы.

1871 год стал для Константи́на Николаевича годом тяжёлых испытаний, годом окончательной «переоценки всех ценностей», третьего, и последнего, в его жизни умственного перелома. Период эстетического упоения бытием проходит, на смену ему являются усталость, душевное томление и тоска; возникает мысль уйти в монастырь. Зимой в Петербурге умирает любящая и любимая мать, а летом Леонтьев заболевает сильным желудочным расстройством, которое он, будучи врачом, диагностировал как холеру. Салоникский консул готовится к смерти.

В один из наиболее ужасных моментов болезни, глядя на привезённый с Афона образ Богородицы, Леонтьев уверовал вдруг в Её существование и могущество, сжал кулаки и воскликнул: «Матерь Божия! Рано! Рано умирать мне!.. Я ещё ничего не сделал достойного моих способностей и вёл в высшей степени развратную, утончённо-грешную жизнь! Подыми меня с этого одра смерти. Я поеду на Афон, поклонюсь старцам, чтобы они обратили меня в простого и настоящего православного верующего... и... постригусь в монахи...» (Иваск 1995: 396). Через два часа он почувствовал значительное облегчение и стал совсем другим

человеком. Со старой жизнью покончено; Леонтьев пришёл к глубинному, «личному», как он его назвал, православию, и личная вера, по его же словам, «докончила в 40 лет и политическое, и художественное» его воспитание (Леонтьев 1903). Вера мыслителя была горячей и искренней, она не оставляла его до самой кончины.

Около года Константин Николаевич провёл на горе Афон среди греческих и русских монахов, желая получить пострижение в этой обители, однако мудрые духовные наставники, старцы, убедили его повременить с монашеством и уехать в Константинополь. Там он вытребовал у Игнатьева отставку от дипломатической службы, предоставленную ему с большой неохотой, и написал свою крупнейшую историософскую работу «Византизм и Славянство», в которой «дополнил» концепцию культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского своей «гипотезой триединого развития», постулировавшей, что время жизни всякого государственно-культурного организма составляет не более 1000–1200 лет и каждый из них проходит в своём развитии три ступени, три стадии: стадию «первичной простоты», стадию «цветущей сложности» и стадию «вторичного смесительного упрощения». Эта «гипотеза» во многих отношениях предвосхитила «морфологию истории» германского философа-эссеиста Освальда Шпенглера. Кстати, и сам великий немец «отводил» на существование каждой мировой культуры практически тот же срок, что и К. Н. Леонтьев, — примерно тысячелетие.

Огромное значение мыслитель уделял византизму. По мнению Леонтьева, византизм по самой своей сути консервативен, а его главные несущие конструкции, его глубинное содержание — это православие и самодержавие (царизм). Один из важнейших плюсов византийского идеала он видел в том, что тот «не имеет того высокого и во многих случаях крайне преувеличенного понятия о земной личности человеческой, которое внесено в историю германским феодализмом». Отмечал Леонтьев и «наклонность византийского нравственного идеала к разочарованию во всём земном, в счастье, в устойчивости нашей собственной чистоты, в способности нашей к полному нравственному совершенству здесь, долу». С его точки зрения, «византизм (как и вообще христианство) отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов... он есть сильнейшая антитеза идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всесвободы, земного всесовершенства и вседовольства. Византизм даёт также весьма ясные представления... в области художе-

ственной или вообще эстетической: моды, обычаи, вкусы, одежду, зодчество, утварь — всё это легко себе вообразить несколько более или несколько менее византийским» (Леонтьев 1996: 94).

Согласно Леонтьеву, именно византийские идеи и чувства «сплотили в одно тело полудикую Русь», а византийский дух, «византийские начала и влияния, как сложная ткань нервной системы, проникают насквозь весь великорусский общественный организм» (Леонтьев 1996: 104, 105). Византизм организовал нас, писал он, а «система византийских идей создала величие наше, сопрягаясь с нашими патриархальными, простыми началами, с нашим, ещё старым и грубым вначале, славянским материалом. Изменяя, даже в тайных помыслах наших, этому византизму, мы погубим Россию» (Леонтьев 1996: 107).

Он необходим для силы России, для её цветения, для её великого будущего. Опираясь на текст вышеупомянутого трактата, можно предположить, что в середине 1870-х гг. мыслитель надеялся, что византизм (самодержавие, оживлённое православием) даст России возможность пережить Европу на «целую государственную нормальную жизнь», т. е. на целое тысячелетие — подобно тому, как сама Византия (новый Рим) пережила «старый Итальянский Рим» (Леонтьев 1996: 99). Впоследствии, видя, что страна вслед за Западом встала на путь «вторичного смешительного упрощения» и весьма уверенно идёт по нему, на столь длительный срок исторического долгожительства России К. Н. Леонтьев рассчитывать перестал, более всего надеясь на «подморозку» этого губительного процесса (Хатунцев 2004).

Он противопоставлял византизм славизму как аморфной абстракции: славянство как механическая совокупность сильно отличающихся друг от друга славянских племён есть, а вот славизма как органической культурно-исторической общности, по мнению мыслителя, нет. Она или ушла в прошлое, или же её лишь предстоит создать.

Весной 1874 г. Леонтьев покинул Восток и возвратился в Россию. Здесь он собирался печатно проповедовать свои революционно-консервативные взгляды, добиться признания и стать «литературным генералом». Его великолепные повести из восточной жизни печатались в «Русском вестнике» М. Н. Каткова, вышли и отдельным изданием, но образованное общество того времени, готовое даже Пушкина «променять на сапоги», большого внимания к ним, как и в предыдущем десятилетии к роману «В своём краю», не проявило.

Статьи Леонтьева, предостерегавшие от повального в 70-е гг. XIX вв. увлечения панславизмом и безоглядного потворства России югославянам, прежде всего — болгарам, борющимся с Константинопольской патриархией, причём не во имя православия, а во имя этнофилетизма и в конечном итоге светского, безбожного общества европейского, западного типа, также не были оценены по достоинству. Только после того как в 1885–1887 гг., казалось бы, братская Болгария, освобождённая от власти султана русскими штыками и русской кровью, отвернулась от своих северных благодетелей и стала союзницей Австро-Венгрии и Германии, некоторые представители консервативного лагеря вспомнили леонтьевские инвективы в адрес балканских единоверцев и согласились с их автором. Следует напомнить, что, несмотря ни на какие разоблачения, панславизм, определявший поведение значительной части русского общества, был одним из важнейших факторов, вовлёкших страну в Первую мировую войну, приведшую её к катастрофе.

Таким образом, панславистом мыслитель не был. Однако он считал, что России следует добиваться создания под своим верховенством «Восточной конфедерации» — военно-политического союза из независимых, единоверных ей государств, возникших на развалинах Турции: союза, как он писал, «более или менее тесного, более или менее охотно, но неизбежного, без всяких писанных прав Европы на вмешательство в его деятельность». Такая конфедерация, по его мнению, была бы весьма полезна для уравнивания политических сил России и Запада. Единоверными странами — союзниками Российской империи должны, по мысли Леонтьева, стать монархически организованные Греция, Румыния, Болгария, Сербия; Румыния — хотя бы в границах 80-х гг. XIX столетия, Греция — расширенная от тогдашних своих пределов на север и по островам Эгейского моря, Болгария — «единая от Дуная до греческих и сербских краёв», Сербия — тоже единая, образованная из Королевства Сербского, Боснии, Герцеговины, Старой Сербии и Черногории. Большая, объединённая Сербия, считал публицист, будет необходима для поддержания в недрах «Восточного союза» баланса и равновесия (Леонтьев 1996: 561).

Данный союз, полагал Леонтьев, не ограничится четырьмя вышеупомянутыми государствами. Со временем к этой первоначальной конфедерации присоединятся многие другие народы и территории, в частности — западные славяне; венгры, «самой природой вещей вставленные

в славянскую оправу», также примкнут к нему (Леонтьев 1996: 43) после «неминуемого разрушения Австрии» (Леонтьев 1996: 378).

Однако публицисту хотелось, чтобы это произошло как можно позднее (Леонтьев 1996: 561), после того, как в Европе «индивидуально плутократический и конституционно-демократический строй... окажется никуда не годным и уже слишком неустойчивым», и «все восточные... нации, которым необходимо будет так или иначе войти в состав... Великого Союза, принуждены будут из чувства самосохранения произвести у себя дома *прогрессивно-реакционные реформы*<sup>2</sup>, которые могут придать их обществам» большую устойчивость и стабильность (Леонтьев 1996: 378).

В то же время К. Леонтьев мечтал о скорейшем вступлении в «Восточную конфедерацию» Персии и «остатков Турции» — стран, проникнутых началами «азиатского мистицизма» и почти не затронутых «европейским рассудочным просвещением» (Леонтьев 1996: 561). При этом, считал публицист, под власть султана, ставшего российским «подручником», следовало бы передать Египет, выгнав из него англичан (Леонтьев 1996: 657). Даже индусы должны были, по мнению мыслителя, быть в него включены, что также предполагало высвобождение их из-под британской опеки.

«Восточный союз» казался Леонтьеву более естественным и более сильным, нежели Союз всеславянский, в который вошли бы исключительно славяне (Леонтьев 1912: 326). Он, как полагал мыслитель, не должен быть однородным и даже слишком крепко сплочённым, ему «нужно как можно менее единства государственного, политического в тесном смысле и как можно больше единства церковного. Со стороны политической желательно не слияние, но... лишь какое-нибудь *подчинённое тяготение на почтительном расстоянии*» (Леонтьев 1912: 309).

Вернувшись на родину, Леонтьев превратился в скитальца: жил то в Москве, то в имении Кудиново, которое он безуспешно пытался спасти от разорения и продажи с молотка, останавливался в Калуге, в Смоленске и в Петербурге, полгода провёл послушником в Николо-Угрешском монастыре. Наведывался он и в Оптину пустынь, где обрёл друга и катехизатора — о. Климента Зедергольма, о котором Леонтьев впоследствии написал очень интересную книгу, а потом духовного наставника — старца Амвросия, последнего из великих старцев этой обители. Но всюду его преследовала нужда, «дворянское оскудение». Несколько месяцев в начале

<sup>2</sup> Т. е. реформы, направленные на организацию сословно-корпоративных устоев.

1880 г. Леонтьев был помощником редактора русского официального листка «Варшавский дневник» князя Голицына. С его появлением газета стала ярче и интереснее, приобрела немало подписчиков, о ней узнали в столицах. Однако нехватка средств гонит Леонтьева и из Варшавы. Константин Николаевич возвращается в Москву и с помощью своего друга и единомышленника по церковным вопросам Т. И. Филиппова, занимавшего пост министерского уровня и заведовавшего аудитом финансов всей Российской империи, устраивается цензором в Московский Цензурный Комитет.

Цензорство было для Леонтьева «стиркой и ассенизацией чужого, большей частью грязного белья» (Иваск 1995: 495), но эта служба сделала его жизнь более размеренной, стабильной и обеспеченной. В годы цензорства он много болел, страдал от хронических недугов. Вот далеко не полный их список: катар гортани, весьма застарелый, заставлявший его зимою, с ноября по апрель, носить медицинский респиратор, спинномозговая болезнь, сужение мочевого канала — недуг, суливший почти что неизбежную смерть: либо под ножом хирурга, либо в результате медленной и мучительной интоксикации организма; невралгии, сыпь, язвы на руках и ногах, катаральная дизентерия, гнойное заражение крови, воспаление лимфатических сосудов. Константин Николаевич переносил всё это стойчески, сохранял присутствие духа и продолжал, по мере сил и возможностей, свою литературную деятельность. Вокруг него сформировался кружок из молодёжи, увлечённой его идеями и речами, главным образом — питомцев так называемого Катковского лицея и студентов Московского университета.

Среди учеников будущего «оптинского отшельника» Леонтьева и в целом в группе «молодых львов», которая активно общалась с ним, прежде всего, следует назвать православного немца Иосифа Фуделя, ставшего священником, известным публицистом и общественным деятелем, филолога и редактора Анатолия Александрова, будущего профессора Я. А. Денисова и бывшего революционера Ф. П. Чуфрина, а также Г. И. Замираева, Н. А. Уманова, И. И. Кристи.

Два молодых человека из близкого окружения Леонтьева, А. Д. Оболенский и А. В. Волжин, впоследствии, хоть и ненадолго, стали обер-прокурорами Святейшего Синода.

Тогда же, в начале 1880-х, окрепла основанная на взаимной интеллектуальной симпатии дружба К. Леонтьева и В. С. Соловьёва.

В феврале 1887 г. Леонтьев вышел в отставку с последней, цензорской своей службы. Благодаря стараниям сочувствовавших ему высокопоставленных правительственных чиновников он получил неплохую пенсию и поселился возле Оптиной пустыни, в так называемом консульском домике, расположенном у самой ограды этой обители. Начался один из самых продуктивных в творческом плане периодов его жизни, «болдинская осень» Леонтьева как публициста. Он пишет ряд статей под общим названием «Записки отшельника», критические этюды о романах Л. Н. Толстого, с которым Леонтьев встречался и спорил в Москве и в Оптиной. Леонтьев превозносил Толстого как писателя-художника и психолога, но за его «искания» хотел ему «сотни две горячих всыпать туда...» или обеспечить ссылку куда-нибудь в Сибирь, в Томск, чего, впрочем, «зеркало русской революции» и само желало (Иваск 1995: 557) — для усиления своих слепяще-отражательных свойств. В это же время мыслитель решительно рвёт с В. С. Соловьёвым, увидев в нём европеиста и «западника», врага идеи культурно-исторической самобытности России, ярого ненавистника Н. Я. Данилевского и в конечном итоге его собственных идеалов, его историософской системы.

Следует отметить и несколько работ Леонтьева о современном ему национализме: «Национальная политика как орудие всемирной революции», «Плоды национальных движений на православном Востоке», «Письма к В. С. Соловьёву о национализме культурном и политическом». В них варьировалась мысль, что со времён Великой Французской революции национально-освободительные и национально-объединительные движения приводят не к развитию национальных культур и расцвету их самобытности, связанному с усилением оригинальных их черт, как это было, по мнению Леонтьева, в XV–XVII вв., а к буржуазно-космополитическим результатам: всеобщему усреднению и нивелировке, в частности — уничтожению сословий и состояний, вымиранию или капиталистическому перерождению старинной аристократии, подрыву монархической государственности, религиозных устоев и, вследствие всего этого, к обеднению культурной жизни народов (Хатунцев 2001).

Что же касается Церкви, то она, по мнению мыслителя, должна была быть более независимой, а Иерархия — «смелее, властнее, сосредоточеннее». Церкви следует смягчать государственность, а не наоборот. Леонтьев являлся сторонником восстановления патриаршества. В целом же для усиления православия он считал необходимым союз с Восточными Церквями

и централизацию церковного управления: «соборно-патриаршее» сосредоточение на Босфоре. Оно, согласно Леонтьеву, должно было послужить толчком к дальнейшему творчеству во всех областях культурного делания (Гоголев 2007: 116).

Призвание России публицист видел в утверждении святоотеческого христианства и отпоре его подменам, прежде всего — сентиментальному, полулиберальному, называемому им «розовым» христианству.

Таким образом, с точки зрения Леонтьева нужны сильное духовенство, независимая и властная иерархия, а также неприятие филетизма, т. е. организации Церкви исключительно по национальному, племенному признаку (Фетисенко 2012: 85–86).

В апреле 1891 г. у него завязалась переписка с тогда ещё малоизвестным философом Василием Розановым, а в августе этого же года Константин Николаевич был тайно пострижен под именем Климента и, по настоянию старца Амвросия, переселился в Сергиев Посад. Там, в гостинице, он и умер 12 ноября от воспаления лёгких. Интересный факт: отправляя своё духовное чадо к стенам Троице-Сергиевой лавры, Амвросий сказал ему напоследок: «Скоро увидимся!» Его земной путь закончился чуть ранее кончины К. Н. Леонтьева...

Могила мыслителя находится в Гефсиманском скиту обители у храма Черниговской Божией Матери рядом с последним приютом его заочного собеседника В. В. Розанова.

### *Сведения об авторе*

**Хатунцев Станислав Витальевич** — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории России Воронежского государственного университета, 394006, Воронеж, Университетская пл., 1; e-mail: khatuntzev.stanislaw@yandex.ru

## **СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:**

Александров А. А. К. Н. Леонтьев // Русский вестник. — 1892. — № 4. — С. 250–284.

Гоголев Р. А. «Ангельский доктор» русской истории. Философия истории К. Н. Леонтьева: опыт реконструкции. — М. : АИРО-XXI, 2007. — 160 с.

Иваск Ю. П. Константин Леонтьев (1831–1891). Жизнь и творчество // К. Н. Леонтьев: pro et contra. — СПб. : Русский Христианский гуманитарный ин-т, 1995. — Кн. 2. — 704 с.

Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство. — М. : Республика, 1996. — 799 с.

Леонтьев К. Н. Письмо к В. В. Розанову от 13–14.8.1891 г. // Русский вестник. — 1903. — № 6. — С. 415–427.

Леонтьев К. Н. Рассказ моей матери об императрице Марии Фёдоровне // Русский вестник. — 1891. — № 4. — С. 77–104.

Леонтьев К. Н. Собрание сочинений. — М. : Издание В. М. Саблина, 1912. — Т. 5. — 468 с.

Леонтьев К. Н. Тургенев в Москве // Русский вестник. — 1888. — № 2. — С. 97–129.

Фетисенко О. Л. Гептастилисты. Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. — СПб. : Пушкинский дом, 2012. — 784 с.

Хатунцев С. В. К. Н. Леонтьев о национализме и национальной политике // Страницы истории и историографии отечества. — Воронеж, 2001. — Вып. 3. — С. 128–143.

Хатунцев С. В. Отечественная история в системе общественно-политических взглядов К. Н. Леонтьева // Вопросы истории. — 2004. — № 1. — С. 155–159.

# Konstantin Leontiev against the Background of Byzantism and «the Eastern Confederation»

**S. V. Khatuntsev**

VORONEZH STATE UNIVERSITY,  
VORONEZH, RUSSIA

**Abstract:** The article is devoted to the biography and socio-political views of K. N. Leontiev, the great Russian nationalist and publicist of the second half of the nineteenth century. The article discusses the evolution of Leontiev's views. The emphasis is put on Leontiev's ideas about byzantism as the foundation of Russia's potential historical "longevity" and about "the Eastern Union" — a confederation, which, from his point of view, should include Orthodox and Slavic peoples, as well as many peoples of the Asian continent. The methodology of this review paper is based on the principles of science, historicism and objectivity. The research was based on the methods of comparative historical analysis, immersion into the ideological atmosphere of the time in which K. N. Leontiev had lived, and biographical analysis with elements of psychological research, which allowed to understand and reveal some fundamental aspects of his socio-political views. The article reviews and analyzes the literary heritage of the notionalist, including his journalism, fiction and letters. K. N. Leontiev was one of "the pioneers" who had introduced the concept of byzantism into the socio-political discourse of post-reform Russia. He nurtured great hopes that the Byzantine principles would allow Russia to outlast Western Europe by a long time — ultimately for a whole cultural and state epoch, i.e. for 1000–1200 years. The notionalist had generated these hopes in the first half of the 1870s. However, K. N. Leontiev stopped counting on such a long period of Russia's historical longevity towards the end of his

earthly journey. An appeal to the biography and views of this nationalistic, to his ideas about byzantinism, “the Eastern Confederation”, Orthodoxy and the problem of the Church allows us to significantly more accurately, sharper and deeper assess the catastrophic results of the 20th century for our country, the civilizational, spiritual, metaphysical, historical essence and the significance of revolutions that befell it, as well as the period of the communist rule, and to outline potential ways for Russia to get out of the difficult situation in which it has found itself in the current post-Soviet years.

**Keywords:** K. N. Leontiev, Byzantinism, Orthodoxy, “Eastern Confederation”, Slavs, History of Russia, Russian Socio-Political Thought after the Great Reforms.

**For citation:** Khatuntsev, S. V. (2021). Konstantin Leontiev against the Background of Byzantinism and “the Eastern Confederation”. *Orthodoxia*, (3), 196–212. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-3-196-212

### **About the author:**

**Khatuntsev Stanislav Vitalyevich** — Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of Russian History of Voronezh State University, 1, Universitetskaya Square, Voronezh, 394006; e-mail: khatuntzev.stanislav@yandex.ru

## **REFERENCES**

Aleksandrov, A. A. (1892). K. N. Leontiev. *Russky vestnik*, (4), 250–284. [In Russian].

Fetisenko, O. L. (2012). *Geptastilisty. Konstantin Leontiev, ego sobesedniki i ucheniki* [Heptastilists. Konstantin Leontiev, His Interlocutors and Students]. St. Petersburg: Pushkinsky dom. [In Russian].

Gogolev, R. A. (2007). “Angel’skii doktor” russkoi istorii. *Filosofiia istorii K. N. Leontieva: opyt rekonstruktsii* [“Angel Doctor” of Russian History. Philosophy of History of K. N. Leontiev: Experience of Reconstruction]. Moscow: AIRO-XXI. [In Russian].

Ivask, Iu. P. (1995). Konstantin Leontiev (1831–1891). *Zhizn’ i tvorchestvo* [Konstantin Leontiev (1831–1891). Life and Creativity]. In *K. N. Le-ontiev: pro et contra. Vol. 2*. St. Petersburg: Russky Khristiansky gumanitarnyi institut. [In Russian].

Khatuntsev, S. V. (2001). K. N. Leontiev o natsionalizme i natsional'noi politike [Leontiev K. N. on Nationalism and National Politics]. In *Stranitsy istorii i istoriografii otechestva* [Pages of History and Historiography of the Fatherland] (Vol. 3, pp. 128–143). Voronezh. [In Russian].

Khatuntsev, S. V. (2004). Otechestvennaia istoriia v sisteme obshchestvenno-politicheskikh vzgliadov K. N. Leontiev [National History in the System of Socio-Political Views of Leontiev K. N.]. *Voprosy istorii*, (1), 155–159. [In Russian].

Leontiev, K. N. (1888). Turgenev v Moskve [Turgenev in Moscow]. *Russky vestnik*, (2), 97–129. [In Russian].

Leontiev, K. N. (1891). Rasskaz moei materi ob imperatritse Marii Fedorovne [My Mother's Story about Empress Maria Feodorovna]. *Russky vestnik*, (4), 77–104. [In Russian].

Leontiev, K. N. (1903). Pis'mo k V. V. Rozanovu ot 13–14.8.1891 g. [Letter to Rozanov V. V. Dated 1891.8.13-14]. *Russky vestnik*, (6), 415–427. [In Russian].

Leontiev, K. N. (1912). *Sobranie sochineny* [The Collected Works] (Vol. 5). Moscow: Izdanie V. M. Sablina. [In Russian].

Leontiev, K. N. (1996). *Vostok, Rossiia i Slavianstvo* [East, Russia and Slavdom]. Moscow: Respublika. [In Russian].

# Византизм Константина Леонтьева как общественный идеал и современная Россия

**Аннотация.** В статье рассматривается концепция византизма виднейшего отечественного мыслителя К. Н. Леонтьева и её значение для современной России. Делается парадоксальный вывод о безнадежной актуальности идей Леонтьева для понимания особенностей современной России, её культурно-исторического типа и своеобразия. Очевидный повод задуматься об идеях Леонтьева для нас сегодня тот, что в истории XX века сбылось немало его предсказаний или пророчеств. По прогностической эффективности он особо выделяется на фоне других русских мыслителей. Леонтьев углубил и всесторонне продумал в цельном культурно-историческом и религиозно-политическом плане общепринятое представление о том, что Россия — преемница Византии в религиозном смысле. Опорными тезисами в его концепции византизма были три пункта: православие и царь, или восточное христианство и самодержавие, и их религиозно-политический союз. Выделяются в этом общественном идеале его внешняя (деспотизм, различные социальные стеснения и неравенство) и внутренняя (интенсивная внутренняя духовная жизнь) стороны. Отмечается, что это две стороны одного целого, причём самой важной и фундаментальной является вторая, внутренняя сторона. Говорится о необходимом условии византизма как культурно-исторического типа на личностном уровне. Утверждается, что своего рода негласный и гибридный византизм продолжает и сегодня хранить и определять своеобразие

России. Это негласный союз квазимонархической президентской власти, когда президент лишь формально-демократически приходит к власти, но не может демократически быть смещён. Крепкая авторитарная власть невозможна без внутренней готовности народа повиноваться «партии власти», если той удаётся поддерживать свой авторитет. Такая власть необходима для того, чтобы держать вместе разные народы, этносы и регионы России с их разными культурами и традициями. Эта национальная пестрота, с одной стороны, грозит России распадом, а с другой, является залогом её жизненности, её сложного цветения. Кроме того, византизм проявляется в сохранении важной общественной роли традиционных для России религий — в первую очередь православия — и связанных с ними традиционных моральных ценностей в жизни социума.

**Ключевые слова:** К. Н. Леонтьев, византизм, православие, монархия, деспотизм, Россия, современность.

**Для цитирования:** Пуцаев Ю. В. Византизм Константина Леонтьева как общественный идеал и современная Россия. — Ортодоксия. — 2021. — № 3. — С. 213–241. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-3-213-241

*А мы — Леонтьева и Тютчева  
Сумбурные ученики...*

*Георгий Иванов*

**К**онстантину Николаевичу Леонтьеву (1831–1891), как известно, при жизни откровенно не повезло с признанием у читающей публики или массовой «мыслящей общественности», зато повезло с ним среди выдающихся современников и мыслителей своего времени (или почти современников, выступивших на философскую арену немного позже). Так, Н. А. Бердяев назвал Леонтьева «самым крупным, единственным крупным мыслителем из консервативного лагеря, да и вообще одним из самых блестящих и своеобразных умов в русской литературе» (Бердяев 1995: 209). Причём философ свободы сказал так о Леонтьеве в 1905 г., когда сам был ещё увлечён идеями революции, в своей ранней работе с говорящим названием «К. Леонтьев — философ реакционной романтики». Работа в целом была очень критической по отношению

к своему герою. Бердяев, в частности, называет Леонтьева «романтиком и мечтателем, проповедником изуверства во имя мистических целей, безумного реакционерства» (Бердяев 1995: 209). На самых первых страницах он заявляет, что Леонтьев «страшный писатель, страшный для всего исторического христианства, страшный и соблазнительный для многих романтиков и мистиков» (Бердяев 1995: 209).

Не правда ли, запоминающиеся в своей устрашающей риторике слова? Однако, несмотря на такие суггестивные и мрачные характеристики, Бердяев не мог не признать глубины и оригинальности мысли Леонтьева, не мог сам не заинтересоваться им и не вступить в полемику с этим «страшным писателем». И уже потом, после Октябрьской революции, в эмиграции в 1926 г., когда так многое неожиданно сбылось по Леонтьеву, он выпустит гораздо более благожелательную книгу о нём: «Константин Леонтьев (Очерк из истории русской религиозной мысли)». В ней он признает, что Леонтьев во многом был прав.

Бердяев тут не был одинок. Дар и гений Леонтьева, несмотря на его почти полную неизвестность широкой читающей публике при жизни (объясняющуюся тем, что тогда «в тренде» и в фаворе были преимущественно писатели либерального и социалистического склада), признавали также Василий Розанов и Владимир Соловьёв, Сергей Трубецкой и Лев Тихомиров и т. д. А Лев Толстой даже говорил, что «Леонтьев стоял головою выше всех русских философов» (Маковицкий 1979: 352).

## ПРОГНОСТИЧЕСКАЯ ЭФФЕКТИВНОСТЬ К. Н. ЛЕОНТЬЕВА

Для нас очевидный повод задуматься о сказанном Леонтьевым тот, что в истории XX века сбылось немало его предсказаний или пророчеств. По, так сказать, прогностической эффективности ему просто нет равных среди русских мыслителей. Говорить о сбывшихся пророчествах К. Н. Леонтьева стали сразу после Октябрьской революции. Умиравший от голода и холода в Сергиевом Посаде Розанов писал в октябре 1918 г. полные отчаяния строки о том, что сбылись ужасные предупреждения Леонтьева насчёт социализма, которому тогда никто не верил и которого тогда никто не слышал: «Бури. Лом леса. Павшее дорогое отечество. Плач, плач, стоны. Всё, что так предрекал Леонтьев, сбылось. Сбылось ещё ужаснее,

чем он говорил. Старуха беззубая — Россия. О, как ты ужасна, ведьма, ведьма, со всклоченными волосами...

И эти фурии наказаний, казни.

Кассандра. Леонтьев — Кассандра, бегавшая по Трое и предрекавшая... (всего за 15 лет). И как её же, его никто не услышал.

А было всего за 25 лет до пожара “Трои”, — европейской всей цивилизации, — и введён был огонь, прошедшими в город через “деревянного коня” социализма... с мирными обещаниями “на земле царства небесного”» (В. В. Розанов и К. Н. Леонтьев 2014: 58–59).

А к концу XX в. указывать на сбывшиеся пророчества Леонтьева стало даже в чём-то модно, и это неслучайно. Слишком много действительно сбылось из помысленного им и предсказанного. То, что тогда казалось странностями и эскападами одинокого эксцентричного мыслителя, стало реальностью. Недаром одна из самых первых книг, вышедших про Леонтьева после советской «заморозки», которой подверглось его творчество, так и называлась — «Пророчества Константина Леонтьева» (Корольков 1991).

Между прочим, Леонтьев с гораздо большим основанием может считаться пророком, нежели Ф. М. Достоевский, о котором тоже порой высказываются в этом смысле. Но, например, Достоевский ошибся в том, что именно народ считал хранителем христианской истины в России, и был уверен, что народ победит атеизм и социализм, проникшие в высшие слои общества. А ведь получилось наоборот: народ пошёл за интеллигенцией. Или что касается социализма — Достоевский ожидал, что он победит в Европе, а в России, напротив, должна воцариться социальная гармония.

Леонтьев же в этом отношении был гораздо более реалистичен, когда предупреждал насчёт русского народа, что может стать так, что «через какие-нибудь полвека, не более, он из народа “богоносца” станет малопомалу, и сам того не замечая, “народом-богоборцем”, и даже скорее всякого другого народа, быть может. Ибо, действительно, он способен во всём доходить до крайностей... Евреи были гораздо более нас, в своё время, избранным народом, ибо они тогда были одни во всём мире, веровавшие в Единого Бога, и, однако, они же распяли на кресте Христа, Сына Божия, когда Он сошёл к ним на землю» (Леонтьев «Над могилой Пазухина» 2007: 458).

Насколько я заметил, Достоевского считают пророком те, кто крайне отрицательно относятся к советской эпохе и советскому опыту

(С. С. Хоружий, Ю. Ф. Карякин) и считали, что «Бесы» полностью адекватно описали особенности революционной среды и революционного мировоззрения. На мой же взгляд, «Бесы» можно понимать как хоть и гениальное, но лишь частично адекватное своему предмету изображения произведение. Слишком уж сниженным и пародийным, памфлетным предстала там фигура нигилиста, революционера.

Леонтьев также был уверен, вопреки господствовавшим в патриотической среде настроениям о братьях-славянах, что панславянское братство и единство — это мираж и иллюзия. Оставаясь горячим патриотом России, он всё-таки ясно видел, что народы Восточной Европы (Болгария, Чехия, балканские народности и др.) в лице своей интеллигенции (а народ рано или поздно всё равно пойдёт за ней, считал он) уже тогда необратимо поддались обуржуазиванию. Они к тому времени внутренне уже встроились в хвост «передовой» Западной Европе с её культом прогресса, либерализмом и демократией. Прозорливость Леонтьева в этом вопросе получила своё окончательное доказательство к началу XXI в., когда практически вся Восточная Европа (даже те страны, за освобождение которых Россия платила сотнями тысяч жизней) безоглядно вступила в НАТО.

Леонтьев, как мы уже указали через цитирование Розанова, угадал то, что XX век станет веком господства социализма и что русский народ очень скоро может обратиться из народа богоносца в народа богоборца: «Быть может, явится рабство своего рода, рабство в новой форме, — вероятно, в виде жесточайшего подчинения лиц мелким и крупным общинам, а общин государству. Будет новый феодализм — феодализм общин, в разнообразные и неравноправные отношения между собой и ко власти общегосударственной поставленных. Я говорю из вежливости, что подозреваю это; в самом же деле я в этом уверен, я готов пророчествовать это» (Леонтьев 1996: 274).

Удивительно, но Леонтьев даже угадал и то, какую негативную роль в России в связи с этим сыграет философия в лице гегельянизированного марксизма. В одном из писем Розанову он пишет: «Я опасаясь для будущего России чистой оригинальной и гениальной философии. Она может быть полезна только как пособница богословия. Лучше десять новых мистических сект вроде скопцов и т. д., чем пять новых философских систем (вроде Фихте, Гегеля и т. п.). Хорошие философские системы, именно хорошие, — это начало конца» (В. В. Розанов и К. Н. Леонтьев 2014: 258).

При этом уникальность Леонтьева в истории русской мысли и русской культуры ещё в том, что он был одновременно, пожалуй, наиболее самобытный и оригинальный и в то же время очень процерковный или один из самых близких к Русской Церкви мыслителей. Не просто ей всецело принадлежавший как её член, но, например, часто по поводу своих сочинений советовавшийся с оптинскими старцами и проверявший свои мысли их советами. Как известно, в 1887 г. он специально поселяется у стен Оптиной пустыни, поближе к своему духовному отцу Амвросию Оптинскому, а за два с половиной месяца до смерти в августе 1891 г. принимает монашество под именем инока Климента.

Налицо очевидный парадокс. Действительно, казалось бы, как можно совмещать любовь к Церкви и евангельскому учению, которые, как Столп Истины, неизменны на все времена (Небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут (Мф. 24:35)), стремление руководствоваться ими и безусловно подчиняться церковному авторитету — с творческой оригинальностью в мыслительной сфере? Однако Константину Леонтьеву это как-то удавалось. Но во многом именно его оригинальность и самобытность, с одной стороны, и процерковность, с другой, послужили причиной того, что он не снискал широкой популярности у читающей публики, всё больше тогда заражавшейся идеями либерализма и политического радикализма.

## ВИЗАНТИЗМ КАК КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ТИП

У столь высокой, как мы сказали, прогностической эффективности К. Н. Леонтьева должны быть свои причины. Как ему это удалось? И дело, разумеется, не только в его личных интеллектуально-духовных качествах, не в его уникальной проницательности и силе ума («ум свой упростить я не могу», — говорил он). Видимо, он так много угадал потому, что основы его рассуждений и идей обладали такой силой, что позволяли угадывать некоторые очертания будущего. Предсказательная точность Леонтьева должна заставить присмотреться к его мысли как таковой, к его основным идеям.

Одной из основных идей Леонтьева была концепция византизма как отличительного культурно-исторического типа России, которым и должен определяться её общественный идеал. Одна из главных особенностей

этой концепции, даже если судить по названию, в том, что тут Россия, с одной стороны, признаётся и как во многом (но не во всём!) европейская держава, которая продолжает классическое европейское наследие. А с другой стороны, она резко противопоставляется Европе современной, либерально-демократической. Леонтьев одновременно выделяет византизм как русский культурно-исторический тип, а с другой стороны, даже своим резким противопоставлением либеральной экспансионистской Европе подразумевает его потенциально всемирное значение, если бы России удалось его отстоять и развить к концу XX в. во что-либо прочное и устойчивое. Вот что писал о главном содержании мысли Леонтьева Л. А. Тихомиров, как он его понимал: «В Леонтьеве русский человек резче, яснее, отчётливее, чем в ком бы то ни было, сознал своё культурно-историческое отличие от европейца и именно поэтому увидал, какой страшной опасностью грозит ему тип европейский. Сознание высоты своего русского типа у Леонтьева дозрело до полной ясности. Это уже не какие-нибудь предчувствия, не произвольные гадания. Он видит и показывает, что именно во имя культуры должен протестовать против европеизма, отстоять себя, победить его. И в то же время он видит, что европеизм, понижаясь, опошляясь, теряя всё, чем заслужил своё историческое значение, сохраняет, однако, страшную силу, которую, по-видимому, ничем не свергнешь. Это — центральное объяснение Леонтьева, мне кажется» (Тихомиров 1997: 508).

Речь тут идёт именно о европеизме Нового времени, но не о средневековой Европе, к которой Леонтьев относился с большой симпатией. Ему были по душе средневековое рыцарство, родовая семейственность и даже католицизм с его папством, требовавшим строгой внешней дисциплины, иерархии и повиновения. Как писал по этому поводу С. Н. Трубецкой, «Леонтьев относится с нескрываемым сочувствием к консервативным устоям Запада — папству, католицизму, остаткам феодализма, монархии и аристократии Запада, к развитию семейного начала на Западе, — даже к индивидуализму в его первоначальной аристократической форме. Он ненавидит лишь новую, либеральную Европу, с её эгалитарным прогрессом, буржуазным конституционализмом, с её мещанским идеалом и безбожными анархическими тенденциями; он ненавидит её всеуравливающую, космополитическую цивилизацию, надвигающуюся во всеоружии техники и милитаризма и разрушающую все охранительные традиционные начала прежней политической жизни человечества. Леонтьев — романтик,

грезящий средневековым рыцарством, замками, средневековым папством, монархической Францией» (Трубецкой 1995: 124–125).

Леонтьев как очень наблюдательный, реалистичный и честный мыслитель видел страшную силу этого нового, либерально-буржуазного европеизма. Поэтому он с течением времени всё больше сомневался в том, что России удастся создать с опорой на византийские начала и принципы такой новый культурно-исторический тип, который должен был бы заменить новой Славяно-Восточной цивилизацией цивилизацию Романо-Германской Европы. Вот что он писал, например, когда такие сомнения его всё сильнее одолевали, в работе «Плоды национальных движений на православном Востоке» (1888–1889 гг., книга писалась за два-три года до его смерти в 1891 г.):

«В минуту утраты веры в наше особое от Запада историческое призвание, конечно, и я прежде всего огорчаюсь...

И как уберечься от таких минут, когда видишь, что за очень немногими исключениями люди образованные и умные у нас, в России, ни жить, ни мыслить — иначе как по-европейски — до сих пор не могут...

Ведь и любя Россию всем сердцем, гражданин не обязан веровать в её долгую и действительно славную будущность, без колебаний и сомнений.

Это не религиозная вера, не личное православие, где колебания и сомнения повелено считать “искушением”, малодушием и где существует прямая обязанность их с молитвою отгонять.

В гражданском деле — зачем иллюзии?

Быть может, иллюзии эти в своё время были нужны и сослужили свою службу в общем ходе дел, но раз мы начинаем прозревать понемногу, на что же себя искусственно ослеплять? Какая польза?

Я не говорю, что я отчаиваюсь вовсе в особом призвании России. Я признаюсь только, что я нередко начинаю в нём сомневаться. Во всяком случае, недаром же простёрся этот колосс между древними цивилизациями азиатского Востока и романо-германской Европы. Последняя вся несомненно шаг за шагом всё более и более близится к идеалу безбожной и однообразно-рабочей федеративной республики» (Леонтьев «Плоды национальных движений...» 2007: 550).

\* \* \*

Что такое византизм по Леонтьеву применительно к России — России, понятой как идея в мировой истории, как культурно-исторический тип,

обладающий своим эйдосом или ликом? Надо опять-таки предварительно сказать, что Леонтьев часто прибегал не к логически выстроенным и чётким определениям, а предпочитал как бы описательно-художественный подход, характеризуя предмет с разных сторон. Он точно описывал явления феноменологически, но порой специально воздерживался говорить о метафизических причинах, метафизической подоплёке того, что обнаружил, явило себя. Может, поэтому он никогда не считал и не именовал себя философом, но называл мыслителем.

Вот как Леонтьев характеризует византизм на конкретных примерах в своей центральной работе «Византизм и славянство»: «Представляя себе мысленно византизм, мы, напротив того, видим перед собою как бы строгий, ясный план обширного и поместительного здания. Мы знаем, например, что византизм в государстве значит — самодержавие. В религии он значит христианство с определёнными чертами, отличающими его от западных церквей, от ересей и расколов. В нравственном мире мы знаем, что византийский идеал не имеет того высокого и во многих случаях крайне преувеличенного понятия о земной личности человеческой, которое внесено в историю германским феодализмом; знаем наклонность византийского нравственного идеала к разочарованию во всём земном, в счастье, в устойчивости нашей собственной чистоты, в способности нашей к полному нравственному совершенству здесь, долу. Знаем, что византизм (как и вообще христианство) отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов; что он есть сильнейшая антитеза идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всесвободы, земного всесовершенства и вседовольства.

Византизм даёт также весьма ясные представления и в области художественной или вообще эстетической: моды, обычаи, вкусы, одежду, зодчество, утварь — всё это легко себе вообразить несколько более или несколько менее византийским» (Леонтьев 1876/2005: 300–301).

Тем не менее, несмотря на свою описательную (и при этом очень точную), во многом феноменологичную манеру мышления, Леонтьев был цельным и систематичным (что не значит — систематическим) мыслителем. Как отметил Г. Б. Кремнев, его мировоззрение представляет собой «хитросплетённый и весьма сложный синтез культурологии, государственознания, политологического анализа, историософской “мечты”, которые все — как к своему увенчанию или концентру всех этих

“окружностей” — устремлены к тому, что придётся назвать эсхатологической футурологией: все сценарии будущего рассматриваются здесь ввиду конца истории» (Кремнев 1995: 683). Общепринятое представление, что Россия — преемница Византии в религиозном смысле, Леонтьев в рамках этого «хитросплетённого и весьма сложного синтеза» в своей концепции византизма углубил и всесторонне продумал в цельном культурно-историческом и религиозно-политическом плане. Опорными тезисами в его концепции византизма, вкратце содержащими в себе её всю со всем богатством следующих отсюда определений и сторон, было, можно сказать, три пункта: православие и царь, или восточное христианство и самодержавие, и их религиозно-политический союз.

Эти начала по Леонтьеву, даже несмотря на петровские реформы, пропитали «основы нашего как государственного, так и домашнего быта» и «остаются тесно связаны с византизмом» (Леонтьев 1876/2005: 304). Леонтьев подчёркивает, что у русских, или великороссов (в отличие, кстати, как он считал, от малороссов), очень сильно развито государственное начало, принцип служения царю и самодержавию, но очень слабо представлено семейное начало, и если и есть крепкие русские семьи, то они держатся опять-таки только благодаря второй главной опоре русского византизма — вере, православию и Церкви:

«Семья?.. Но что ж такое семья без религии? Что такое русская семья без христианства? Что такое, наконец, христианство в России без византийских основ и без византийских форм? <...>

Я знаю, что многим высококонтактным и благородным людям больно слушать подобные вещи; я знаю, что сознавать это правдой тяжело... Быть может, мне и самому это больно. Но разве мы можем злу, скрывая его от себя и от других? Если это зло (и, конечно, зло большое), то лучше беспрестанно указывать на него, чтобы ему противодействовать сколько есть сил <...> Чтобы судить верно общественный организм, необходимо сравнивать его с другими такими же организмами; а рядом с нами германские народы развили в течение своей исторической жизни такие великие образцы аристократичности, с одной стороны, и фамилизма — с другой, что мы должны же сознаться: нам и в том, и в другом отношении до них далеко! Если мы найдём старинную чисто великорусскую семью (т. е. в которой ни отец, ни мать ни немецкой крови, ни греческой, ни даже польской или малороссийской), крепкую и нравственную, то мы увидим, во-первых, что она дер-

жится больше всего православием, Церковью, религией, византизмом, заповедью, понятием греха, а не вне религии стоящим и даже переживающим её эфическим чувством, принципом отвлечённого долга, одним словом, чувством, не признающим греха и заповеди, с одной стороны, но и не допускающим либерального или эстетического эвдемонизма — с другой, не допускающим той согласной взаимной терпимости, которую так любило дворянство романских стран XVII и XVIII вв. и которое у нас хотел проповедовать Чернышевский в своём романе «Что делать?»» (Леонтьев 1876/2005: 304–305, 315–316).

Конечно, византизм в России не мог не иметь своей, русской специфики. Во второй главе своего труда «Византизм и славянство», которая так и называется — «Византизм в России», — Леонтьев говорит, что перенесённый на русскую почву византизм встретил не племена, усталые от долгой образованности, но новую дикую и обширную страну, а также простой и свежий народ, «ничего почти не испытывавший, простодушный, прямой в своих верованиях». Прочности русского царизма или цезаризма способствовало то, что вместо избираемого пожизненного диктатора византизм нашёл Великого Князя Московского, патриархально и наследственно управлявшего Русью. Родовое монархическое чувство, обращённое сперва на дом Рюрика, а потом на дом Романовых, нашло у нас себе главное выражение в монархизме (в отличие от Запада, где оно всегда было столь сильно в аристократическом элементе общества). «Имея сначала вотчинный (родовой) характер, наше государство этим самым развилось впоследствии так, что родовое чувство общества у нас приняло государственное направление. Государство у нас всегда было сильнее, глубже, выработаннее не только аристократии, но и самой семьи. Я, признаюсь, не понимаю тех, которые говорят о семейственности нашего народа» (Леонтьев 1876/2005: 312–313).

Как замечает Леонтьев, родовой наследственный царизм в России был так крепок, что аристократическое начало приняло под его влиянием служебный и слабородовой, несравненно более государственный, чем лично феодальный или муниципальный характер. Ведь, например, местничество носило глубоко служебный государственный характер. Бояре гордились не собственно древностью самого рода, своей личностью или родовым замком, а своими отцами и дедами на царской службе.

Через государственное служение монарху выработалась та византийская дисциплина и привычка повиновения, любовь и признание власт-

ного принципа, которые Леонтьев считал отличительными признаками русского народа. Они прочно сохранялись и в его время, несмотря на либеральные реформы эпохи Александра Второго. Эта дисциплина и привычка повиновения не раз спасали наш народ в самые критические моменты истории. Кстати, народная привычка к дисциплине, организованно повиноваться власти сохранилась и в советское время. Без неё непонятен народный подвиг в Великой Отечественной войне. В ослабленном своём виде она сохраняется и сейчас, когда на выборах люди в большинстве голосуют за Путина и «Единую Россию», которые уже власть и не могут ею перестать быть без каких-то революционных потрясений. Великие империи и государства во многом строятся на вкусе к дисциплине, на добровольном признании государственного *imperium* как благого бремени. Леонтьев тут даже достаточно неожиданно сближал старых врагов — турок и русских — в отличие от западных европейцев и восточных славян: «С тех пор, как мусульмане в Турции ближе ознакомились и с Западом, и с нами, мы, русские, несмотря на столько войн и на старый антагонизм наш с Турцией, больше нравимся многим туркам и личным, и государственным характером нашим, чем западные европейцы. Церковный характер нашей Империи внушает им уважение; они находят в этой черте много сходства с религиозным характером их собственной народности. Наша дисциплина, наша почтительность и покорность пленяют их; они говорят, что это наша сила, завидуют нам и указывают друг другу на нас как на добрый пример <...> Турки и теперь, по личному вкусу, предпочитают нас и болгарам, и сербам, и грекам. Чиновники наши на Востоке, монахи афонские и раскольники дунайские (турецкие подданные) вообще туркам нравятся больше, чем европейцы западные и чем подвластные им славяне и греки» (Леонтьев 1876/2005: 327).

Даже почти все большие русские бунты, замечает Леонтьев, не имели протестантского или либерально-демократического характера, а носили на себе своеобразную печать лжелегитимизма: таковы были восстания Разина и Пугачёва. Даже декабристы обманом выводили солдат бунтовать за истинного царя, а не за республику и конституцию. «Если какое-нибудь начало так сильно, как у нас монархическое, если это начало так глубоко проникает всю национальную жизнь, то понятно, что оно должно, так сказать, разнообразно извиваться, изворачиваться и даже извращаться иногда под влиянием разнородных и переходящих

условий» (Леонтьев 1876/2005: 326). От себя добавим, что извращённое монархическое начало действовало и в советское время, в культе Ленина и Сталина, в восприятии вождя партии как абсолютного авторитета.

Между прочим, Леонтьев в связи с этим высказывает ещё одно пророческое наблюдение, если вспомнить нашу постсоветскую историю и «святые девяностые»: «Я осмелюсь даже, не колеблясь, сказать, что никакое польское восстание и никакая Пугачёвщина не могут повредить России так, как могла бы ей повредить очень мирная, очень законная демократическая конституция» (Леонтьев 1876/2005: 326–327).

Но, конечно, привычка к дисциплине, к повиновению, к легитимизму должна подкрепляться сильным религиозно-духовным чувством и в нём находить своё оправдание. Недаром Леонтьев говорит в «Византизме и славянстве», что в 1812 г. нас спасла византийская выправка, которая есть «церковное же чувство и покорность властям». Многие крестьяне сначала грабили помещичьи усадьбы и бунтовали против дворян, но стоило им увидеть, как французы обдирают иконы и оскверняют храмы, тогда и вступила в действие «дубина народной войны».

Не стоит думать, что Леонтьев помышлял о простой реставрации Византийской империи, что он был в своей концепции византизма простым ретроградом и реакционером. Во-первых, он сам говорил о творческом развитии, которое уже в России получил принцип византизма, что он не был простой калькой с византизма самой Византийской империи. Для Леонтьева русский человек был гораздо более проникнут настоящим православным религиозным чувством, нежели грек. Очень важно и то, что только у нас византийский кесаризм смог развиваться в полноценное самодержавие.

Во-вторых, хотя Леонтьев и ненавидел слово «прогресс», но он всегда ему противопоставлял не реакцию, не простое повторение и удержание прошлого, но его развитие, усложнение и дифференциацию органического целого. Это не есть просто прогресс как движение вперёд, потому что вперёд можно идти и к пропасти, катастрофе, но развитие вверх, к жизни, к достижению состояния цветущей сложности и его всемерному продолжению. «Реакция» призывает к прошлому. А Леонтьев звал к будущему. Всё различие его от либеральных прогрессистов в том, что он призывал к развитию по одному типу, а они — по другому. Это различие, конечно, очень важное, коренное, но именно по различию

в свойствах типов, а не потому, чтобы один вёл “вперёд”, а другой “назад” <...> Леонтьев не мог, по идеалам своим, требовать застоя, потому что он сам признавал никуда не годным то место, на котором мы стоим. В прошлом Россия у него есть только зародыши, только начало. Он, по существу, звал к будущему, к развитию, к “прогрессу” того типа, который мы получили от рождения. Никакой “реакции”, никакого “ретроградства” тут быть не может. Реакция и ретроградство ещё могут быть у западников, у “европейцев”, но никак не у “русских”, у которых есть только начало, которое или вовсе должно погибнуть, или требует продолжения, развития, прогресса» (Тихомиров 1997: 516).

### ЯВНАЯ И СКРЫТАЯ СТОРОНЫ ЛЕОНТЬЕВСКОГО ВИЗАНТИЗМА: ВНУТРЕННЯЯ СВОБОДА КАК ЦЕЛЬ ВНЕШНЕГО ДЕСПОТИЗМА

Когда пытаются анализировать общественный идеал, который отстаивал К. Н. Леонтьев, основное внимание, как правило, уделяется его «деспотическому» содержанию, тому, что внешне он носит весьма принудительный и стесняющий человеческую личность характер. Как определял С. Н. Трубецкой основную идею литературной деятельности Леонтьева, это «византизм как совокупность принудительных начал в общественной жизни, возведённый в принцип охранительной политики; византизм как принцип русской, а затем, может быть, и всемирной реакции» (Трубецкой 1995: 135). Многочисленным критикам свободолобивого XIX в. крайне не нравилось, что леонтьевский идеал предполагает стеснения и ограничения для индивида и его свобод, что народ, по Леонтьеву, «должен быть ограничен, привинчен, отечески и совестливо стеснён. Не надо лишать его тех внешних ограничений и уз, которые так долго утверждали и воспитывали в нём смирение и покорность. Эти качества составляли его душевную красу и делали его истинно великим и примерным народом» (Леонтьев «Над могилой Пазухина» 2007: 457).

И правда, почти несть числа в истории русской мысли тем, кто как бы стучался в открытую дверь и упрекал Леонтьева в пропаганде рабства и мракобесия. Один из самых остроумных упреков, адресованных Леонтьеву, принадлежит, пожалуй, славянофилу И. С. Аксакову, который попрекал его «культом сладострастной палки».

Но ведь и правда, отстаивая свои общественно-политические и историософские взгляды, при указании на определённые черты своего общественного идеала Леонтьев постоянно использует негативно окрашенную терминологию. Если внимательно посмотреть на его лексику, то начинает бросаться в глаза большое количество таких терминов, как «деспотизм», «рабство», «стеснение», «насилие» и т. д., причём парадоксальным образом Леонтьев их использует с положительной нагрузкой, как нечто желательное. Он говорит именно о «созидательном стеснении», о «спасительном насилии». А условие, чтобы насилие было спасительным, — «за ним, за этим насилием, есть идея» (Леонтьев 2006: 64–65). То есть Леонтьев понимает определённые виды стеснения как созидательные, определённые виды насилия как спасительные.

Или взять хотя бы знаменитое определение Леонтьевым формы из «Византизма и славянства» (Леонтьев 1876/2005): форма есть «деспотизм внутренней идеи, не дающей материи разбежаться. Разрывая узы этого естественного деспотизма, явление гибнет» (с. 383). Здесь деспотизм возводится на уровень онтологического и космологического начала, как нечто сущностно присущее внутренней идеи любой вещи.

Или он говорит, что коммунизм приведёт к «новому юридическому неравенству, к новым привилегиям, к стеснениям личной свободы и принудительным корпоративным группам, законами резко очерченным; вероятно, даже к новым формам личного рабства или закрепощения (хотя бы косвенного, иначе названного)» (Леонтьев «Средний европеец как идеал...» 2007: 213). Здесь такие ожидания от коммунистического будущего, которые категорически неприемлемы для традиционно по-либеральному, по-европейски мыслящего человека, коммунизму Леонтьевым, напротив, ставятся в заслугу.

Или ещё пример. В опубликованном О. Л. Фетисенко наброске «Эпатастизм, или Учение о семи столпах Новой Восточной Культуры» Леонтьев свои представления о будущем желательном социально-экономическом устройстве называет «гипотетическими драконами» и иллюстрирует их рисунками дракона из мифов прошлого. Фетисенко в качестве одной из причин выделяет *terribilità*, т. е. страх, внушаемый этим образом: «Ведь и предлагаемое Леонтьевым будущее “устройство” и его “хроническим деспотизмом” страшит» (Фетисенко 2012: 96).

Однако это «деспотическое» и «террористическое» содержание — лишь одна сторона леонтьевского идеала. Бросающаяся в глаза своим

устрашающим и вызывающим характером, она скрывает другую, менее заметную, но даже более важную. Ведь это последняя на самом деле лежит в основе первой и оправдывает её существование. И её не могут увидеть те, у кого для этого не настроено соответствующим образом внутреннее, духовное зрение, у кого нет «глаз веры». Обе эти стороны, явная и скрытая, на самом деле предполагают друг друга, являются двумя неразрывными сторонами одного целого.

Дело даже не столько в том, что система различных ограничений и принудительных начал в общественной жизни, разного рода неравенств и сословные расслоения нужны, по Леонтьеву, для большей прочности социальных организмов. Система разнообразных неравенств и несходств означает и влечёт за собой сложность общества, его богатую внутреннюю дифференциацию как целостного организма. Строгое разделение людей по разным общественным стратам формирует чётко очерченные типы и характеры, а значит, парадоксальным образом, наоборот, способствует разнообразию и проявлению человеческих индивидуальностей. В то же время либерализм, провозглашая ценность человеческой индивидуальности и человеческого разнообразия, тем же парадоксальным образом ведёт к противоположному: к усреднению и всё большему однообразию людей, их стиранию в нечто массовидное и безликое. Когда общественная среда и общественные условия делаются повсюду одними и теми же, они и формируют подобный себе единый типаж — «среднего европейца», как говорил Леонтьев.

Но всё равно тем не менее эта причина, почему Леонтьев выступал за принудительность и известного рода деспотизм общественных начал, лежит в области, так сказать, социальной физики. Иная, более глубокая причина (вторая, скрытая сторона леонтьевского деспотизма) носит духовный характер. Дело в том, что внешние социальные ограничения и стеснения нужны для формирования и высвобождения внутренних человеческих энергий, их направления по нужным, правильным каналам, чтобы человек имел большие шансы приобрести внутреннюю духовную форму, направление развития. Чтобы человек не увлёкся внешним и не расплылся в нём.

Конечно, не всякий деспотизм является таким: необходимым дополнением к главной, стержневой — духовной — стороне. Мы имеем здесь прежде всего в виду собственно византизм — союз монархии и православия, церковного христианства.

Таким образом, византизм как общественный идеал предполагает сковывание и различного рода стеснения для внешней социальной активности, чтобы дать возможности человеческим энергиям направиться в сторону интенсивной внутренней, духовной жизни. Стеснения общественной жизни и разного рода социально-юридические ограничения нужны по причине слабости человеческой природы, испорченной грехом и предоставленной самой себе. Отпущенный на внешнюю свободу, человек рано или поздно теряет меру и разум, оказываясь игрушкой своих и чужих страстей. Человек, озабоченный преимущественно социально-экономическими и политическими проблемами, вопросами своего личного жизненного успеха, измеряемого в материальных и карьерных приобретениях, и который при этом как бы собой свободно располагает, уже не знает о приоритете духовного начала. В частности, активная социально-политическая жизнь (предполагающая либерально-демократическое устройство жизни в противоположность деспотическому) с её перманентными суетными тревогами и заботами о всегда изменчивом дне сегодняшнем относится к области несущественной с точки зрения религиозной, озабоченной прежде всего проблемой вечной жизни и бессмертия.

Византизм можно с известной долей условности назвать православным этатизмом, когда приоритетным является не внешняя социальная активность, направленная на земное преуспевание, а внутреннее духовное делание. В условиях византизма «государство тянет людей к Богу, отодвигая на второй план их материальные устремления» (Козлов: 41).

Таким образом, деспотизм тут понимается как подспорье для правильного направления внутренней духовной жизни, выступает в роли своего рода аккумулятора — сберегателя (хранителя), накопителя и катализатора человеческих энергий — для направления их по более правильному руслу. Такова собственно консервативная роль византийского, т. е. православно-монархического государства. И это совсем недалеко от святоотеческого учения о необходимости идти в жизни узким, а не широким путём. Такое понимание деспотизма у Леонтьева находит свой прообраз, например, в следующих словах Феофана Затворника (которого сам Леонтьев в знаменитой статье «Над могилой Пазухина» называл мыслящим аскетом и духовным мыслителем и считал его образцовым выразителем духовно-церковной точки зрения):

«Обычно узкий путь нам не нравится... Подавай нам широту и простор. Не слышит разве Господь воплей сих? Слышит, но переменить Домостроительства жизни нашей не хочет, потому что это было бы не к добру нам. Так устроилось положение наше, что только теснота держит нас в настоящем строе... Как только вступим в широту, расплываемся и гибнем. Вот и царит на земле теснота, как наилучшая для нас обстановка. Апостольский ум видит вообще в тесноте и в особых стеснительных случаях отеческую к нам любовь Божию, — и о тех, кои в тесноте, судит как о близких к Богу сынах. Нынешние умники не вмещают словесе сего — и тем погружают себя в непроглядный мрак, простёртый будто над жизнью нашею землею. Отсюда туга, уныние, нечаяние, томление и самоубийство... Исходная точка их омрачения та, что наша последняя цель будто на земле... Но она не на земле. На земле начало жизни — приготовительный её период, — а настоящая жизнь начнётся по смерти... И особенный исключительный способ приготовления — благодушное терпение теснот, лишений и скорбей» (Феофан Затворник 2009: 29).

Более того, порой нехристианский и даже антихристианский депотизм может парадоксальным образом способствовать горению веры. Леонтьев неоднократно отмечал, например, что господство турок, как ни странно, на Балканах способствовало тому, что православие тогда оставалось живой, действенной верой у славянских народов на Балканах. Турецкую империю в связи с этим он даже именовал там «презервативным (т. е. охранительным) колпаком» для Православной Церкви. Так же, пожалуй, и антихристианские гонения при Советской власти тем же парадоксальным образом способствовали подлинности христианской жизни у тех, кто в таких условиях решился на жизнь в вере. Как говорил Леонтьев, «мученики за веру были при турках; при бельгийской конституции едва ли будут и преподобные» (Леонтьев «Письма отшельника» 2005: 544).

Конечно, как часто правильно замечают, в Евангелии не указан какой-либо предпочтительный политический режим: просто отдай цезарю цезарево. Ведь «Царство Божие внутри вас есть» (Лк. 17:21). Однако это всё же не исключает вопроса, какие общественные условия более благоприятны для возможности обрести спасение. Ведь определённые социально-политические и общественные институты совсем не случайно возникли и держались более тысячи лет, пока христианство было господствующей религией. Вера оказывается тогда важнейшим фактором, формирующим

общественно-государственный режим, а последний, в свою очередь, становится её важнейшей внешней опорой и защитой.

Деспотизм в леонтьевском понимании полезен и для культуры. Как, например, пронизательно замечает Леонтьев, представители «золотого века русской культуры» XIX в., лучшие русские поэты и писатели, мыслители-славянофилы, были людьми 40-х гг. Они все росли при крепком, сословном, крепостническом строе, и спокойное течение жизни при императоре Николае I дало им возможность не спеша развиваться и духовно созреть. При этом все они роптали на этот строй, ненавидели его и желали его ниспровержения. И правда, например, Каткову, Герцену, славянофилам, Достоевскому, Данилевскому — всем им было уже за 40 или под 40 лет в 1861 г. Толстому чуть больше 30. Пушкин, Гоголь, Лермонтов и не дожили до падения крепостничества. Во всех них, как говорит Леонтьев, «совершилось одно из тех таинств психического развития, которые наука ещё не в силах до сих пор удовлетворительно формулировать; в идеале в сознании — они все более или менее ненавидели этот крепостнический и деспотический строй (и напрасно, конечно), но в бессознательных безднах их душ эпоха эта, благоприятная досужной мысли, свершила своё органическое, независимое от их воли дело» (Леонтьев «Владимир Соловьев против Данилевского» 2007: 387).

## НЕОБХОДИМОЕ УСЛОВИЕ ДЛЯ ВИЗАНТИЗМА

Пойдём дальше в нашем толковании концепции византизма по Леонтьеву.

У византизма есть неременное условие, *condition sine qua non*, без которого его существование немисливо. Он упирается на личностно-индивидуальные глубины, существует прежде всего «на уровне душ». А именно это живая и искренняя ортодоксальная вера, преданность православию, которую разделяет или должно разделять большинство населения. Она и является фундаментом и необходимым условием, чтобы существовал полноценный византизм как духовно-политический или церковно-государственный строй или режим. Это, так сказать, самый первый и существенный признак, главное условие вообще, чтобы византизм имел место в реальности:

«Первым существенным признаком византизма нужно считать искреннюю и твёрдую преданность византийцев св. Православной вере и Церкви. Ортодоксия, Православие — вот главное отличие Христианского Востока от Запада, мира византийского от романского... Пёструю этнографическую смесь населения в Византии связывала и скрепляла религия, в форме Православия, так как почти все подданные византийского василевса были православными. Православие было не только весьма прочным объединяющим началом для византийского населения, но и, можно сказать, господствующей национальностью византийского государства, основной стихией народной жизни в Византии, её глубочайшим, самым чутким жизненным нервом. Византийцы по преимуществу были верными сынами Св. Православной Церкви, строгими ортодоксалами в своих религиозных воззрениях, ревностными сторонниками и выразителями общецерковного богословия, точными исполнителями церковной дисциплины, обрядов, церковно-богослужебной практики. Учение Святой Церкви, как оно раскрыто в определениях семи Вселенских соборов, признавалось у них божественным и непогрешимым, его исполнение почиталось делом обязательным, необходимым условием нравственного совершенства и спасения» (И. И. Соколов. «О византизме»)<sup>1</sup>.

Как говорит в этой же работе дореволюционный учёный-византист И. И. Соколов, в случае с византизмом, или византизмом, речь идёт об оцерковлённом государстве, в котором «государственный принцип становится действенным лишь в той мере, в какой проникается учением Церкви, а носитель светской власти не может стоять впереди представителя власти церковной». Оцерковлённое государство есть государство христианское, говоря уже нашими словами. И даже простой здравый смысл подсказывает, что оно может иметь место лишь при том необходимом условии, что большинство его граждан являются христианами.

Так от вопросов государственных и общественных совершается переход к вопросам личным, вопросам, упирающимся в существо человеческой личности. Например, монархия не может существовать, если в государстве не осталось монархистов: вот главный общий ответ о причинах катастрофы февраля 1917 г., повлёкшей за собой катастрофу октябрьскую. Так и Советский Союз перестал существовать, когда коммунисты-ленинцы

<sup>1</sup> Соколов И. И. О Византизме в церковно-историческом отношении. — URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Ivan\\_Sokolov/o-vizantinizme/1](https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Sokolov/o-vizantinizme/1) (дата обращения 20.10.2021).

в СССР остались в ничтожном меньшинстве. О чём-то похожем писал, в частности, и выдающийся христианский апологет Клайв Стейплз Льюис: «Христианское общество не возникнет, пока большинство не захочет его по-настоящему; а мы не захотим его по-настоящему, пока не станем христианами» (Льюис 2020: 193).

## ВИЗАНТИЗМ И СОВРЕМЕННАЯ РОССИЯ

Казалось бы, леонтьевский византизм как доктрина может сегодня иметь только исторический интерес. После революции 1917 г. и крушения традиционной русской монархии, советского периода истории, а потом и победы либеральной революции 1991 г. о каком византизме как действующей доктрине может идти речь?

Тем не менее автор считает возможным говорить о безнадежной актуальности концепции византизма у К. Н. Леонтьева (как и других его идей). Безнадежной — в том смысле, что действительно монархия и православие как официальная и единственная государственная религия остались в безвозвратном прошлом. Это прошлое не вернуть, как нельзя затолкать выдавленную пасту обратно в тюбик. Актуальности — в том смысле, что и в современной России в очень ослабленном, размытом виде, осложнённом влиянием иных духовно-политических традиций и идеологий (коммунистической или социалистической и либеральной — в самом широком смысле этих терминов), продолжают действовать и хранить её былые византийские начала. Ведь когда мы и сегодня повторяем, что исторически Россия является наследницей византийской цивилизации и государственности, должно же это что-то значить и для сегодняшнего дня. Византизм продолжает во многом скрыто для нас самих определять и хранить нашу жизнь в своих уже превращённых и гибридных формах. Да и сам Леонтьев к концу жизни разуверился скорее не в византийских основаниях России, а в том, что они по-прежнему действенны и что Россия сохранится и окрепнет как самостоятельный культурно-исторический тип.

То есть своего рода негласный и гибридный византизм продолжает хранить и определять Россию. А именно это негласный союз, во-первых, квазимонархической президентской власти, когда президент лишь формально-демократически приходит к власти, но не может демократиче-

ски быть смещён. В демократические формы, существующие в значительной степени лишь на бумаге, влито некое монархическое содержание. Периодические выборы же превращаются в присягу на верность и подтверждение того, в зависимости от поддержки, что президент по-прежнему настоящий (обратная связь с властью).

Крепкая авторитарная власть невозможна без внутренней готовности народа повиноваться «партии власти», если той удаётся поддерживать хотя бы минимально свой авторитет. Такая, по сути, невыборная власть необходима в том числе для того, чтобы держать вместе разные народы, этносы и регионы России с их разными культурами и традициями. Помимо прочего эта «национальная пестрота», с одной стороны, грозит России распадом, а с другой, по Леонтьеву, — является залогом её жизнеспособности, сложного цветения.

Во-вторых, это важная общественная роль (возможно, пока ещё) традиционных для России религий — в первую очередь православия и Русской Православной Церкви, и во вторую — ислама. Русская Православная Церковь наряду с армией среди общественных институтов является лидером по доверию среди жителей нашей страны, ей доверяют около двух третей граждан. Примерно такой же процент себя причисляет к православным. Хотя, конечно, номинально православных среди них большинство: реальных прихожан, а не «захожан», гораздо меньше. Тем не менее, при определённых условиях, в кризисной ситуации этот ресурс может превратиться в значительную политическую силу, и власти это понимают.

Этим мы сильно отличаемся от современной Европы, всё более отрекающейся от своих христианских корней. Как однажды сказала автору этой статьи болгарский учёный и публицист Дарина Григорова, «я знаю, насколько нехристианская сейчас Европа, на её фоне вы просто Дивеево, Афон. Когда на военном параде в честь 9 Мая Шойгу осенил себя крестным знаменем на весь мир, он не постеснялся показать остальному миру, что вы другие. Для вас это обычно, вы даже не обращаете на это внимания. Это был такой мощный символ, что вы, видимо, просто представить не можете. Западный политик побоится это сделать. Но для вас это нормально, вы этого даже не замечаете»<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Россия и Болгария: есть ли у нас общее будущее? Беседа Д. Григоровой с Ю. Пушчаевым. — Православие.ru. — 2019. — 18 декабря. — URL: <https://pravoslavie.ru/126467.html> (дата обращения 20.10.2021).

Если посмотреть, какие претензии со стороны «иностранных партнёров» и «прогрессивной общественности» предъявляются путинской России в плане её политического устройства и внутренней общественной жизни, то это именно упреки в авторитаризме (исторически превращённая самодержавная традиция) и приверженность «отсталым» традиционным ценностям — неприятие ЛГБТ и так называемых толерантности и политкорректности.

Да, конечно, сегодня в России нет ни монархии, ни неотделённой от государства Церкви (с соответствующими последствиями в культуре, образовании и для морали, не только общественной, но и личной). Однако парадоксальным образом после «советской загогулины» пусть в очень ослабленном виде, но сохраняются отдельные черты того, что Леонтьев и определял как византизм. Можно сказать, что Россия если ещё чем-то отличается от остального мира, то как раз своим сегодняшним бледным подобием леонтьевскому византизму.

Правда, у нашего скрытого и гибридного византийского устройства существуют как минимум две кардинальные и даже роковые проблемы, которые возникли как раз из того, что мы вынуждены приспособливать исторически доставшийся нам традиционный византизм к новым историческим условиям, идеологическим и психологическим особенностям нашего времени.

1) Во-первых, это рассогласование открыто декларируемой, официальной письменной политико-общественной формы и полускрытого традиционного содержания. Мы, вынужденные следовать общепланетарному мейнстриму, на словах присягаем демократии, но фактически действуем иначе. Это даёт повод и возможность нашим оппонентам и врагам упрекать нас и власти во лжи и обмане, когда мы проводим как бы свободные выборы, но с заранее известным победителем.

2) Не решена проблема преемственности верховной власти, как и когда, в каком порядке лидер страны должен уходить и сменяться на нового.

Поэтому каждый раз общенациональные выборы в России — это в той или иной степени стресс и чуть ли не угроза революции (в зависимости от внешнего давления, мобилизации оппозиции и того, насколько реальность может разойтись с официальным результатом).

Наши остаточные византийские или полувизантийские черты существуют на каком-то полулегальном основании, когда их даже не называют по имени, а либо просто обходят молчанием, либо переименовывают

в официальной риторике. Они по своей сути находятся в ожесточённом противостоянии с либеральными принципами, которые всё более и более проникают в нашу жизнь. Но более чем возможно, что только ими ещё держится, ещё не распалась Россия. Убери их, и нашей страны просто не станет. Ведь именно такие черты России сегодня вызывают у Запада наибольшее неприятие на идеологическом уровне: «тирания Путина» и декларируемый традиционализм (весьма и весьма на самом деле от-носительный).

Тем не менее это и есть тот якорь или крюк, за которые мы ухватились и держимся (в чём-то даже бессознательно, вопреки сознательным и декларируемым убеждениям) над самой пропастью угрожающего нам исторического небытия.

### *Сведения об авторе*

**Пущаев Юрий Владимирович** — кандидат философских наук, научный сотрудник философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, старший научный сотрудник ИНИОН РАН, научный редактор журнала «Ортодоксия», 119991, Москва, Ленинские горы, 1; e-mail: putschaev@mail.ru

## **СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:**

Бердяев Н. А. Леонтьев — философ реакционной романтики // К. Н. Леонтьев: PRO ET CONTRA. — СПб. : РХГА, 1995. — Т. 1. — С. 208–234.

В. В. Розанов и К. Н. Леонтьев: материалы неизданной книги «Литературные изгнанники», переписка, неопубликованные тексты, статьи о К. Н. Леонтьеве, комментарии / сост. Е. В. Иванова. — СПб. : Росток, 2014. — 1180 с.

Козлов А. С. Современная англо-американская историография о политике СССР в 20–30-х гг. как проявлении «византизма» // Эпоха социалистической реконструкции: идеи, мифы и программы социальных преобразований: сб. науч. трудов. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2017. — С. 40–48.

Корольков А. А. Пророчества Константина Леонтьева. — СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1991. — 199 с.

Кремнев Г. Б. Константин Леонтьев и русское будущее: к 100-летию со дня смерти // К. Н. Леонтьев: PRO ET CONTRA. — СПб. : РХГА, 1995. — Т. 2. — С. 681–686.

Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем : в 12 т. — СПб. : Владимир Даль, 2005. — Т. 7 (Кн. 1). — С. 300–443. — Впервые опубликовано в 1876 г.

Леонтьев К. Н. Владимир Соловьёв против Данилевского // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем : в 12 т. — СПб. : Владимир Даль, 2007. — Т. 8 (Кн. 1). — С. 316–417.

Леонтьев К. Н. Над могилой Пазухина // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем : в 12 т. — СПб. : Владимир Даль, 2007. — Т. 8 (Кн. 1). — С. 445–460.

Леонтьев К. Н. Письма отшельника. Наше болгаробесие // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем : в 12 т. — СПб. : Владимир Даль, 2005. — Т. 7 (Кн. 1). — С. 539–545.

Леонтьев К. Н. Плоды национальных движений на православном Востоке // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем : в 12 т. — СПб. : Владимир Даль, 2007. — Т. 8 (Кн. 1). — С. 549–624.

Леонтьев К. Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем : в 12 т. — СПб. : Владимир Даль, 2007. — Т. 8 (Кн. 1). — С. 159–233.

Леонтьев К. Н. Чем и как либерализм наш вреден // Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство / под общ. ред. Г. Б. Кремнева. — М. : Республика, 1996. — С. 267–278.

Льюис К. С. Просто христианство // Льюис К. С. Христианство. — М. : АСТ, 2020. — С. 109–320.

Маковицкий Д. П. Яснополянские записки // Литературное наследство. Т. 90: У Толстого. 1904–1910: «Яснополянские записки» Д. П. Маковицкого. Кн. 1: 1904–1905. — М. : АН СССР. Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького, 1979. — Т. 90. — 543 с.

Тихомиров Л. А. Русские идеалы и К. Н. Леонтьев // Тихомиров Л. А. Критика демократии. — М. : Изд-во журнала «Москва», 1997. — С. 505–516.

Трубецкой С. Н. Разочарованный славянофил // К. Н. Леонтьев: PRO ET CONTRA. — СПб. : РХГА, 1995. — Т. 1. — С. 123–159.

Феофан Затворник. Православие и наука. Руководственная книга изречений и поучений. — М. : Данилов мужской монастырь. Даниловский благовестник, 2009. — 680 с.

Фетисенко О. Л. Гептастилисты: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики (Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX — первой четверти XX века). — СПб. : Пушкинский Дом, 2012. — 784 с.

# Konstantin Leontiev's Concept of Byzantism as a Social Ideal and Modern Russia

**Yu. V. Pushchaev**

LOMONOSOV MOSCOW STATE UNIVERSITY,  
MOSCOW, RUSSIA

**Abstract:** The article discusses the concept of byzantism developed by the prominent Russian notionalist Konstantin Leontiev and its significance for modern Russia. A counterintuitive conclusion can be drawn on how much relevance Leontiev's ideas still hopelessly retain for understanding the peculiarities of modern Russia, its cultural and historical type and uniqueness. The beginning states the obvious reason to turn to Leontiev's ideas today: a number of his predictions or prophecies have come true in the history of the twentieth century. In terms of, so to speak, predictive effectiveness, he had no match among Russian notionalists. Then follows the consideration of Leontiev's concept of byzantism. Leontiev deepened the generally accepted idea of Russia being Byzantium's religious successor and comprehensively rethought it from the coherent cultural-historical and religious-political perspective. In a nutshell, one could say that the basic theses in his concept of byzantism contained three all-embracing points: the Orthodoxy and the Tsar, or the Eastern Christianity and the autocracy, and their religious and political union. This social ideal possesses distinct external (despotism, various social constraints and inequality) and internal (intense inner spiritual life) sides. Though they come as the two sides forming an integral unit, the second, internal side is more important and fundamental than the first, external one. The necessary condition

of byzantism as a cultural and historical type at the personal level is also noted. The author argues the existence of a kind of unspoken and hybrid byzantism that even today continues to preserve and define the uniqueness of Russia. It is represented by, first of all, an unspoken alliance of quasi-monarchical presidential power, when the president comes to power by formal and democratic way, but cannot be democratically evicted out of his post. A strong authoritarian government is impossible without the internal willingness of the people to obey the “party in power” as long as it maintains its authority. Among other things, this kind of power is necessary to keep together different peoples, ethnic groups and regions of Russia with their different cultures and traditions. While this national diversity threatens Russia with disintegration, it is, on the other hand, the key to its vitality and its complex flowering. Secondly, it is represented by an important social role of religions being traditional for Russia — mainly Orthodoxy and the Russian Orthodox Church, and, accordingly, traditional moral values in the life of the society.

**Keywords:** K. N. Leontiev, Byzantism, Orthodoxy, Monarchy, Despotism, Russia, Modernity.

**For citation:** Pushchaev, Yu. V. (2021). Konstantin Leontiev’s Concept of Byzantism as a Social Ideal and Modern Russia. *Orthodoxia*, (3), 213–241. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-3-213-241

### **About the author:**

**Yuri V. Pushchaev** — Candidate of Philosophical Sciences, Researcher at the Faculty of Philosophy at Lomonosov Moscow State University, Senior Researcher at Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, Scientific Editor of the “Orthodoxia” journal, 1, Leninskie gory, Moscow, 119991; e-mail: putschaev@mail.ru

## **REFERENCES**

Berdyayev, N. A. (1995). Leontiev — filosof reaktsionnoi romantiki [Leontiev — the Philosopher of Reactionary Romanticism]. In *K. N. Leontiev: PRO ET CONTRA* (Vol. 1, pp. 208–234). St. Petersburg: RKhGA. [In Russian].

Fetisenko, O. L. (2012). Geptastilisty: Konstantin Leontiev, ego sobedniki i ucheniki (Idei russkogo konservatizma v literaturno-khudozhest-

vennykh i publitsisticheskikh praktikakh vtoroi poloviny XIX — pervoi chetverti XX veka) [Heptastilists: Konstantin Leontiev, His Interlocutors and Students (Ideas of Russian Conservatism in Literary, Artistic and Journalistic Practices of the Second Half of the XIX — First Quarter of the XX Century)]. St. Petersburg: Pushkinsky Dom. [In Russian].

Korolkov, A. A. (1991). *Prorochestva Konstantina Leontieva* [The Prophecies of Konstantin Leontiev]. St. Petersburg: Izd-vo S.-Peterburg. un-ta. [In Russian].

Kozlov, A. S. (2017). Sovremennaiia anglo-amerikanskaia istoriografiia o politike SSSR v 20–30-kh gg. kak proiavlennii “vizantizma” [Modern Anglo-American Historiography on the Policy of the USSR in the 20-30s as a Manifestation of “Byzantism”]. In *Epokha sotsialisticheskoi rekonstruktsii: idei, mify i programmy sotsial’nykh preobrazovany: sbornik nauchnykh trudov* (pp. 40–48). Ekaterinburg: Izd-vo Ural. un-ta. [In Russian].

Kremnev, G. B. (1995). Konstantin Leontiev i russkoe budushchee: k 100-letiiu so dnia smerti [Konstantin Leontiev and the Russian Future: to the 100th Anniversary of his Death]. In *K. N. Leontiev: PRO ET CONTRA* (Vol. 2, pp. 681–686). St. Petersburg: RKhGA. [In Russian].

Leontiev, K. N. (1996). Chem i kak liberalizm nash vreden [By What and How Our Liberalism is Harmful]. In *Vostok, Rossiia i Slavianstvo* (pp. 267–278). Moscow: Respublika. [In Russian].

Leontiev, K. N. (2005). Pis’ma otshel’nika. Nashe bolgarobesie [Letters of a Hermit. Our Bolgarobesie]. In *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v 12 tomakh* [Complete Collection of Works and Letters: in 12 Volumes] (Vol. 7, book 1, pp. 539–545). St. Petersburg: Vladimir Dal. [In Russian].

Leontiev, K. N. (2005). Vizantizm i slavianstvo [Byzantism and Slavyanism]. In *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v 12 tomakh* [Complete Collection of Works and Letters: in 12 Volumes] (Vol. 7, book 1, pp. 300–443). St. Petersburg: Vladimir Dal. (Original work published 1876). [In Russian].

Leontiev, K. N. (2007). Nad mogiloi Pazukhina [Over the Grave of Pazukhin]. In *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v 12 tomakh* [N. Complete Collection of Works and Letters: in 12 Volumes] (Vol. 8, book 1, pp. 445–460). St. Petersburg: Vladimir Dal. [In Russian].

Leontiev, K. N. (2007). Plody natsional’nykh dvizhenii na pravoslavnom Vostoke [The Results of National Movements in the Orthodox East]. In *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v 12 tomakh* [Leontiev K. N. Complete Collection of Works and Letters: in 12 Volumes] (Vol. 8, book 1, pp. 549–624). St. Petersburg: Vladimir Dal. [In Russian].

Leontiev, K. N. (2007). Sredny evropeets kak ideal i orudie vseimnogo razrusheniia [The Average European as an Ideal and Instrument

of World Destruction]. In *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v 12 tomakh* [Complete Collection of Works and Letters: in 12 Volumes] (Vol. 8, book 1, pp. 159–233). St. Petersburg: Vladimir Dal. [In Russian].

Leontiev, K. N. (2007). Vladimir Solovyov protiv Danilevskogo [Vladimir Solovyov v. Danilevsky]. In *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v 12 tomakh* [Complete Collection of Works and Letters: in 12 Volumes] (Vol. 8, book 1, pp. 316–417). St. Petersburg: Vladimir Dal. [In Russian].

Lewis, K. S. (2020). Prosto khristianstvo [Just Christianity]. In Lewis K. S. *Khristianstvo* (pp. 109–320). Moscow: AST. [In Russian].

Makovitsky, D. P. (1979). Yasnopolyanskie zapiski [Yasnopolyanskie zapiski]. In *Literaturnoe nasledstvo. T. 90: U Tolstogo. 1904–1910: “Iasnopolianskie zapiski” D. P. Makovitskogo. Kn. 1: 1904–1905*. Moscow: AN SSSR. In-t mirovoi lit. im. A. M. Gorkogo. [In Russian].

Theophan Zatvornik. (2009). Pravoslavie i nauka. Rukovodstvennaia kniga izrecheny i poucheny [Orthodoxy and Science. The Guiding Book of Sayings and Teachings]. Moscow: Danilov muzhskoi monastyr'. Danilovsky blagovestnik. [In Russian].

Tikhomirov, L. A. (1997). Russkie idealy i K. N. Leontiev [Russian Ideals and K. N. Leontiev]. In *Kritika demokratii* (pp. 505–516). Moscow: Izd-vo zhurnala “Moskva”. [In Russian].

Trubetskoy, S. N. (1995). Razocharovannyi slavianofil [Disappointed Slavophile]. In *K. N. Leontiev: PRO ET CONTRA* (Vol. 1, pp. 123–159). St. Petersburg: RKhGA. [In Russian].

*V. V. Rozanov i K. N. Leontiev: materialy neizdannoi knigi “Literaturnye izgnanniki”, perepiska, neopublikovannye teksty, stat’i o K. N. Leontieve, kommentarii* [V. V. Rozanov and K. N. Leontiev: Materials of the Unpublished Book “Literary Exiles”, Correspondence, Unpublished Texts, Articles about K. N. Leontiev, Comments]. (2014). St. Petersburg: Rostok. [In Russian].

# Православная политическая философия Достоевского

**Аннотация.** В статье рассмотрены основные идеи политической философии Ф. М. Достоевского и их органическая связь с целостностью его православного мировоззрения. Показано, что православный монархизм писателя опирался на те же самые высшие нравственные основания, на которых был основан и его художественный мир, и его понимание человека как духовного существа. Православная политическая философия Достоевского, не понятая его читателями из «образованного слоя», вместе с тем точно соответствовала официальной идеологической формуле «Православие. Самодержавие. Народность». На фоне обезбоженного мира, пророчески изображённого Достоевским, который он прозревал уже в веке XIX, его видение русского народа как «богоносца» и православной монархии как самой христианской и спасительной формы государственности являлось своего рода единственным «лучом света» в этом погибающем мире. Особую ценность политическая философия Достоевского имеет в качестве артикуляции массового народного сознания, которое уже при жизни Достоевского не было представлено в художественной и научной литературе, где в основном господствовала заимствованная в Европе идеология либерализма и демократизма. Достоевский выражал ту «культуру безмолвствующего большинства» народа, которая не была отражена в светской культуре того времени. В «Дневнике писателя» и других его текстах этот народно-православный взгляд на монархию получил рациональную формулировку и аргументацию. В статье выделены основные компоненты этой аргументации, которые

показывают системность политических взглядов писателя, их глубоко продуманный и выстраданный характер. Достоевский не ошибся и в своих прогнозах о будущей революционной катастрофе в России и большом количестве её жертв. Он точно назвал её сущностную причину — захват России «бесами». Он назвал и последнюю надежду, которая остаётся у народа, — это покаяние и воцерковление. Актуальность политической философии Достоевского в современную эпоху обусловлена двумя факторами: она помогает понять реальное политическое мышление русского народа, которое существовало на протяжении многих веков, но до настоящего времени почти не исследовалось; она объясняет «архетипы» русского политического сознания, которые существовали во все времена вплоть до современности и остаются важным фактором российской истории.

**Ключевые слова:** политическая философия, царь, Ф. М. Достоевский, «Дневник писателя», монархия.

**Для цитирования:** Даренский В. Ю. Православная политическая философия Достоевского. — Ортодоксия. — 2021. — № 3. — С. 242–268. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-3-242-268

## 1

Политическое мировоззрение русского народа в течение многих веков формировалось двумя главными факторами: православной верой и царской властью. Они необходимо связаны между собой: царская власть в понимании православного народа была основана на том, что царь — это Помазанник Божий, который поставляется на царство специальным церковным обрядом миропомазания. Исходя из этого, царская власть — это особый род церковного служения в миру. С другой стороны, сама монархия как вид власти имеет иконический характер: Бог установил царскую власть по образу Своего Небесного единоначалия. Тем самым, видя на земле самодержавное устройство власти, человеческий ум естественным образом упражняется видеть и самодержавное устройство всего бытия его Творцом. Для сравнения: видя «демократическое» устройство человеческого сообщества, состоящее в борьбе самочинных эгоистических интересов (единоличных и групповых) и отсутствии всякой подлинной

иерархии, человеческий ум склонен переносить эту картину и на мир в целом. В этом случае мир предстаёт как борьба самочинных демонических сил, за которой уже почти не видно Вседержителя. Поэтому можно утверждать, что «демократическое» устройство общества является зеркальным отражением языческого космоса, а термин «демократический» с богословской точки зрения можно приравнивать к термину «демонократический».

Одним из гениальных прозрений Ф. М. Достоевского, ещё почти не оценённых по достоинству, является его политическая философия, и в первую очередь его понимание природы царской власти. Очень важно и то, что Достоевский почти не читал философских политических трактатов — его политическая философия была гениальным отражением народного сознания. Того сознания, которое русский народ не мог высказать сам, но за него это сделал писатель, проникавший в народную душу, как в свою собственную. В 1881 г., незадолго до смерти, в «Дневнике писателя» Ф. М. Достоевский высказал особенно важные и сокровенные мысли, явно чувствуя, что уже пишет своё идейное и духовное завещание. Он говорит о спасительности монархии для России и о самой тесной связи царской власти с самой душой православного народа:

«Это дети царёвы, дети заправские, настоящие, родные, а царь их отец. Разве это у нас только слово, только звук, только наименование, что “царь им отец”? Кто думает так, тот ничего не понимает в России! Нет, тут идея, глубокая и оригинальнейшая, тут организм, живой и могучий, организм народа, слиянного с своим царём воедино. Идея же эта есть сила. Создалась эта сила веками, особенно последними, страшными для народа двумя веками, которые мы столь восхваляем за европейское просвещение наше, забыв, что это просвещение обеспечено было нам ещё два века назад крепостной кабалой и крестным страданием народа русского <...> Царь для народа не внешняя сила, не сила какого-нибудь победителя (как было, например, с династиями прежних королей во Франции), а всенародная, всеединящая сила, которую сам народ восхотел, которую вырастил в сердцах своих, которую возлюбил, за которую претерпел, потому что от неё только одной ждал исхода своего из Египта. Для народа царь есть воплощение его самого, всей его идеи, надежд и верований его <...> Да ведь это отношение народа к царю, как к отцу, и есть у нас то настоящее, алмазное основание, на котором всякая реформа у нас может зиждиться и соизидется. Если хотите, у нас в России и нет никакой другой силы, зиждущей, сохраняющей и ведущей нас,

как эта органическая, живая связь народа с царём своим, и из неё у нас всё и исходит. Кто же бы и помыслить мог, например, хотя бы о той же крестьянской реформе, если б заранее не знал и не верил, что царь народу отец и что именно вера народа в царя, как в отца своего, всё спасёт, всё уберезёт, удалит беду?» (Достоевский 1984: 21).

Удивительны, особенно для современного человека, в этом отрывке не только мысли Достоевского, но и сам стиль их изложения. Писатель фактически возвращается от привычной ему прозы по европейскому образцу к народному сказу — этот текст его очень близок произведениям XVII в. или даже ещё более ранним. Почему так произошло? Потому, что здесь писатель высказывает самые задушевные свои мысли, самое сокровенное своё политическое мировоззрение — не придуманное им самим, не вычитанное из книг, а общенародное, выстраданное многими веками народной жизни, жизни его предков.

В XX в. это народное политическое мировоззрение впервые было изложено научным языком — сделал это выдающийся русский мыслитель Иван Лукьянович Солоневич (1891–1953), который создал концепцию самобытных начал русской власти. Согласно этой концепции, в России на протяжении многих веков её самостоятельного развития в допетровскую эпоху был реализован русский идеал народной монархии. Однако уже в послепетровскую эпоху, когда появилось «образованное сословие», этот идеал стал непонятен для этих людей, мысливших по европейскому шаблону: «Моральные религиозные основы русского государственного строительства эта “наука” пыталась уложить в термины европейской государственной юриспруденции. И с точки зрения государственного права — в истории Московской и даже Петербургской империи ничего нельзя было понять; русская наука ничего и не поняла. В “возлюби ближнего своего, как самого себя” никакого места для юриспруденции нет. А именно на этой православной тенденции и строилась русская государственность. Как можно втиснуть любовь в параграфы какого бы то ни было договора?» (Солоневич 2001: 100).

Монархия — единственный тип власти, установленный Самим Богом ещё в Ветхом Завете — в первую очередь в воспитательных целях, чтобы народ Божий, глядя на единовластного царя на земле, учился видеть очами духовными и Царя Небесного. Тем самым этот тип власти есть власть религиозная по самой своей природе. Монархия — единственный тип власти, основанный на нравственных основаниях любви, верности и чести,

а не на земной корысти. Поэтому падение монархии — это всегда следствие нравственной деградации народа. В 1917 г. в России правил святой царь, но даже это не уберегло страну от падения в бездну Смуты.

На православных основаниях строилась не только «народная монархия», созданная Московской Русью, — она продолжала традицию православной монархии Нового Рима (который в Европе получил унижительное прозвище «Византия» по названию посёлка, который когда-то был на его месте). Мыслители Нового Рима дали этому идеалу и богословское обоснование. В православной монархии император был не простым мирянином, но был лицом, получившим и особый литургический статус. Он должен был, как и священники, входить в алтарь через царские врата и причащаться в алтаре. Это особое литургическое место императора означало, что ему как мирянину было Церковью поручено особое служение, которое делало его предстоящим пред Богом в особой ответственности за свой народ.

Протопресвитер Александр Шмеман писал, что «в византийском “видении” Церковь и государство связаны не юридическим определением и разграничением сфер деятельности, а Православием: верою или доктриной Церкви, которую Империя принимает как свою веру. “Источник” же этой доктрины, её хранительница и толковательница — Церковь, а не Империя. Но, освящённая Православием, Империя уже, конечно, не безразлична для Церкви, и её особое, священное назначение выражается в том месте, которое, со своей стороны, император имеет в Церкви. Это “символизируется” в чине венчания Царя (“Хрисма”), которое, начиная с IX века, может считаться своего рода литургическим выражением византийской теократии. Существенным моментом в нём является исповедание императором веры и присяга на сохранение её в целостности: царская власть <...> сама подчинена теперь Истине, хранимой Церковью. Затем — чин миропомазания, тоже, по всей вероятности, именно с IX века становящийся основным и конститутивным моментом венчания на царство. Это дарование Церковью императору особой “харизмы” (особого дара) на управление Империей, знаменующее не “огосударствливание” Церкви, а пусть и “символическое”, но всё же воцерковление Империи. Император склонял голову, и патриарх собственноручно возлагал корону на него, произнося: “Во имя Отца и Сына и Св. Духа”, — на что народ отвечал: “Свят, Свят, Свят. Слава в Вышних Богу, и на земли мир...”» (Шмеман 2003: 277–278).

Таким образом, византийское воцерковление статуса монарха находится в полной преемственности с пониманием царя Божьего народа, которое сложилось в Ветхом Завете. Кроме того, о. Иоанн Мейендорф справедливо отмечал: «Многие западные историки усматривают в византийской системе взаимоотношений между Церковью и государством совершенный образец “цезарепапизма”. Такое заключение, однако, совершенно неверно... Божественный “дар”, полученный императором, предполагал восприятие им харизматического служения во вселенском христианском обществе в целом, включая сюда и дела вселенской Церкви. Но власть эта, однако, обуславливалась его православием... От императора требовалось следование церковной дисциплине в личной жизни, и ему грозило отлучение, если он её нарушал, как это случилось с императором Львом (886–912) и Иоанном Цимисхием (969–976)» (Мейендорф 2006: 31–32). Принцип симфонии духовной и светской властей — это принцип воцерковления государственной и всей социальной жизни. Именно «Византия, — писал протопресвитер Иоанн Мейендорф, — воспринимала свою христианскую цивилизацию как высшее осуществление истории. Считалось, что, основав “новый Рим” на Босфоре, император Константин осуществил божественный, включённый в само Боговоплощение, замысел — насадить начатки Царства Божия на земле» (Мейендорф 2006: 57).

В этом контексте политическая философия Ф. М. Достоевского, выражающая русское народное политическое сознание, является уникальным и ярким свидетельством воцерковления народа не только на уровне «обрядности», но именно на уровне мировоззрения. Естественно, что политические убеждения писателя всегда были «неудобной темой», поскольку он исповедовал строгий православный монархизм и был ревностным апологетом царской власти, в то время как большинство его читателей и до 1917 г., и тем более после имели радикально иные политические воззрения. В советское время искусственно раздувалась его связь с кружком «петрашевцев» в молодости, а его зрелые взгляды всячески замалчивались. Эта ситуация полностью аналогична ситуации с политическими взглядами А. С. Пушкина — искусственно акцентируется его дружба в молодости с некоторыми будущими декабристами, но хитро замалчивается его столь же убеждённый монархизм, как и у Достоевского, в его зрелые годы. Так целенаправленно искажается представление о мировоззрении и внутреннем духовном мире гениев русской литературы. Целью данной статьи является общий анализ главных идей политической

философии Ф. М. Достоевского в их органической связи с целостностью его православного мировоззрения.

## 2

«Дневник писателя» уже давно стал предметом исследования как важный источник понимания духовного мира Достоевского. Б. Н. Тарасов писал о том, что «автор “Дневника писателя” пришёл к выводу, что нравственные начала являются основой всему, в т. ч. и благополучию государства» (Тарасов 2014: 170). А в основе его философской публицистики лежит «смыслообразующий и иерархизирующий каркас: в системном историко-антропологическом мышлении автора мир относительного (общественного или идеологического, культурного или бытового) подчинён миру абсолютного (религиозного), а христианская метафизика определяет духовно-нравственную антропологию, качество которой, в свою очередь, обуславливает и плодотворность социально-политического уровня» (Тарасов 2014: 171). В последнее время также появился ряд статей, адекватно отражающих политическую философию писателя (Алексеев, Алексеева 2017; Бочарова, Волкова, Фролова 2018) и показывающих большую важность «Дневника писателя» для понимания мировоззрения Достоевского (Борисова 2016). Однако ещё недостаточно показана связь нравственно-религиозного мировоззрения писателя и его политической философии как его органической части.

Особый нравственный уклад жизни русского народа, по убеждению Достоевского, состоял в том, что для народа «царь его есть и отец его, что дети всегда придут к своему отцу безбоязненно, чтобы выслушал от них с любовью о нуждах их, и что отношения русского народа к отцу-царю своему лишь любовно свободны и безбоязненны, а не мертвенно-формальны и договорны» (Достоевский 1990: 48). Достоевский осмысливал сущность и специфику русского самодержавия с позиции народного взгляда на царскую власть, который и придаёт верховной власти особую силу. Естественно, что этот народный взгляд на царскую власть уже почти забыт в наше время, а «интеллигентным» читателям Достоевского он всегда кажется странным и непонятным. Чтобы было понятнее, нужно вспомнить рассуждение известного русского святого — современника А. С. Пушкина, с которым поэт вступил в поэтический диалог

и признал его учительство, — святителя Филарета (Дроздова). Святой писал: «Народ, благоугождающий Богу, — достоин иметь благословенного Богом царя. Народ, чтущий царя, — благоугождает чрез сие Богу: потому что царь есть устроение Божие <...> Согласно с сим Бог, по образу Своего Небесного единоначалия, устроил на земле царя, по образу Своего вседержительства — царя самодержавного, по образу Своего Царства непреходящего, продолжающегося от века и до века, — царя наследственного <...> О, если бы все народы довольно разумели небесное достоинство царя и устроение царства земного по образцу небесному..! Простираясь от известного к тому, что, может быть, менее усмотрено и понято в слове апостольском, обращаю ваше внимание на то, что апостол, уча страху Божию, почтению к царю, повиновению начальствам, с тем вместе учит свободе. Повинитесь, — говорит, — всякому человеку начальству Господа ради; аще царю, яко преобладающе; аще ли же князем, яко от него посланным, — яко свободни. Повинуйтесь, как свободные» (Святитель Филарет Московский (Дроздов) 1994: 275).

Важнейшая мысль святителя здесь состоит в том, что именно царю возможно только свободное повиновение. Эта мысль очень непривычна для современного мирского сознания, а вместе с тем она на самом деле очень проста. Действительно, подобно тому как невозможно заставить человека поверить в Бога, поскольку вера есть акт свободы, — точно так же невозможно заставить повиноваться царю по совести именно как Царю, поставленному от Бога, а не просто как случайному обладателю единоличной власти. В обоих случаях фундаментальным является акт свободной веры. Но когда сознание человека поработщено корыстными страстями, то он видит лишь явления материального мира, но не видит Бога духовными очами; и точно так же он не может видеть Царя, а видит лишь «тирана», непонятно почему владеющего самодержавной властью. Для сравнения: «демократия», вопреки внушаемым ныне предубеждениям, вовсе не требует никакого усилия свободы: но как раз наоборот, она требует от человека поработиться своим корыстным «интересам» и лишь бороться с теми, кто препятствует их реализации.

В наше время важно понимать, что в основе создания русским народом великого государства, объявшего 1/6 часть земной суши, кроме его могучих физических сил и храбрости, лежал и определённый тип сознания — а именно монархическое сознание. Без такого понимания сущности царской власти, о котором сказано выше, народ

не смог бы совершить исторический подвиг создания великой государственности. Выдающийся русский историк Г. В. Вернадский писал сто лет назад: «Русское искусство, русскую церковь мы готовы признать созданием народного гения. Труднее доступна нам мысль, что всё русское государство — такое же создание русского народа. В этом государстве видят много тёмных сторон — но нельзя же из-за них не замечать могучих творческих сил, направляющих всю его жизнь <...> И с этой стороны русское государство — плод национального творчества русского народа» (Вернадский 2006: 124). И это «национальное творчество русского народа» было бы невозможным без православного монархического сознания.

В «Записной тетради 1876–1877 гг.» («Текущее — октябрь») Достоевский записал: «О самодержавии как о причине всех свобод России. (Тут-то разница во взглядах русских иностранцев и русских — русских, по-иностранному — тирания, по-русски — источник всех свобод.)» (Достоевский 1982: 278). Затем он ещё раз обратится к этому положению, проясняя свою мысль: «Возьмите энтузиазм, окружающий непрерывно царя и царское слово. Сами русские не дадут не только укорениться, но даже и появиться беспорядку даже в случае самых полных свобод. В этом случае Россия, может быть, самая свободная из наций. Вот русское понимание самодержавия» (Достоевский 1982: 291). Таким образом, здесь три взаимосвязанных тезиса: 1) самодержавие — основа свободы русского народа; 2) это объясняется энтузиазмом, то есть абсолютным доверием народа к царю, вследствие чего гражданские свободы в том случае, если в России будет оставаться царь, не приведут к анархии и беспорядку (т. е. к революции); 3) пока остаётся это нравственное основание самодержавия в самом народе, такой народ является самым свободным.

К сожалению, история подтвердила тезис Достоевского о том, что народ удерживается от беспорядков только верой в царя — зная это, заговорщики февраля 1917 г. в первую очередь объявили об «отречении» царя, что очень скоро привело к полной анархии в стране. Почему именно так и произошло, Достоевский уже чётко объяснил: «Царь для народа не внешняя сила, не сила какого-нибудь победителя... а всенародная, всеединяющая сила, которую сам народ восхотел, которую вырастил в сердцах своих, которую возлюбил, за которую претерпел, потому что от неё только одной ждал исхода своего из Египта. Для народа царь есть воплощение его самого, всей его идеи, надежд и верования его...

это отношение народа к царю, как к отцу, и есть у нас то настоящее, адриановое основание, на котором всякая реформа у нас может зиждиться и созиждется. Если хотите, у нас в России нет никакой другой силы, зиждущей, сохраняющей и ведущей нас, как эта органическая, живая связь народа с царём своим, и из неё у нас всё и исходит» (Достоевский 1984: 21–22). Конечно, русский народ имел очень высокую культуру самоорганизации на уровне крестьянской общины, артели и особенно казачьего войска, но именно государственная жизнь у русских всегда носила характер нравственной службы царю и без этого разрушалась. Так и после 1917 г. государство восстановилось только в форме новой фактической монархии Сталина (тиранической карикатуры на подлинную монархию).

В качестве важного примера монархии как принципа общего блага Достоевский приводил отмену царём крепостного права. В «Дневнике писателя. 1876» в апрельском выпуске, в главе IV он отмечал: «Нет-с, освободили мы народ с землёй не потому, что стали культурными европейцами, а потому, что сознали в себе русских людей с царём во главе, точь-в-точь как мечтал сорок лет тому помещик Пушкин, проклявший в ту именно эпоху своё европейское воспитание и обратившийся к народным началам. Во имя этих-то народных начал и освобождён был русский народ с землёю» (Достоевский 1981: 118). В материалах к роману «Бесы» Достоевский ещё более отчётливо представит мысль об освобождении крестьян в России, происшедшем по воле царя. «Вспомните тоже, — говорит один из предполагаемых героев романа, — что царь освободил народ, а не вы. Эта мысль у царей родилась... потому что цари всегда с народом шли, даже при Бироне» (Достоевский 1974: 87). Освобождение крестьян он ставил в заслугу царской власти и считал, что это стало возможно только благодаря специфике взаимоотношений верховной власти и русского народа. Действительно, строгой экономической и политической необходимости отмены крепостной повинности крестьян не было — эта форма экономики отмирала сама по себе эволюционным путём. В крепостной зависимости к тому времени находилось всего около трети крестьян. После отмены этой повинности на её место пришли другие формы зависимости, и положение крестьян в целом ухудшилось. Поэтому акт отмены «крепостного права» был в первую очередь актом нравственным, а не чисто экономическим и политическим. Именно это и акцентирует Достоевский, проясняя сущность царской власти.

В «Записной тетради 1876–1877 гг.» под рубрикой «Будущие идеи. Июль–Август» Достоевский определяет особенности верховной власти в России в виде конспекта, который, однако, совершенно ясен по смыслу: «Русское самодержавие. Об обеспеченности самодержавия. Все свободы разом и все земские соборы, потому что слишком обеспечена власть. Только у нас одних. Наша своеобразность» (Достоевский 1982: 221). Логика здесь проста и очевидна: именно независимость царя от влияний извне — «обеспеченность самодержавия» — позволяет ему предоставить максимум свобод народу. «Мы неограниченная монархия и, может быть, всех свободнее... При таком могуществе императора — мы не можем не быть свободны» (Достоевский 1982: 107). Этот главный закон монархической государственности впоследствии был подробно исследован и обоснован в трудах Л. Тихомирова, И. Солоневича.

Кроме того, исходя из этого принципа Достоевский формулирует важнейший закон русской истории: «Наша европейская слава произошла вовсе не от петровской реформы (иначе надо бы было сузить всю реформу на технические заимствования, которые могло бы сделать и Московское царство) — а именно от древненародного русского взгляда на власть царскую (как неограниченного повелителя), — власть, на которую не посягнул Пётр ввиду уж слишком явной для себя же невыгоды и которая изумила Европу и мир своею силою и целокупностью (последнее проявление этой силы — освобождение крестьян по одному лишь царскому слову)» (Достоевский 1980: 268). Эта самая главная сущность русского православного государства — как общего нравственного служения Богу и царю как исполнителю Божией воли — позднее была убедительно показана архим. Константином (Зайцевым).

Такой тип власти в России стал возможен только благодаря особым нравственным отношениям между народом и царём. Как писал Ф. М. Достоевский, «отношение это русского народа к царю своему есть самый особый пункт, отличающий народ наш от всех других народов Европы и всего мира; что это не временное только дело у нас, не переходящее, не признак лишь детства народного, например, его роста и проч., как заключил бы иной умник, но вековое, всегдашнее и никогда, по крайней мере ещё долго, очень долго оно не изменится... Идея же эта заключает в себе такую великую у нас силу, что, конечно, повлияет на всю дальнейшую историю нашу, а так как она совсем особливая и как ни у кого, то и история наша не может быть похожею на историю других европей-

ских народов, тем более её рабской копией. Вот чего не понимают у нас умники, верующие, что всё у нас переделается в Европу... у нас гражданская свобода может водвориться самая полная, полнее, чем где-либо в мире, в Европе или даже в Северной Америке, и именно на этом же алмазном основании она и соиздается» (Достоевский 1984: 22).

В реальности гражданская свобода в Российской империи и была выше, чем в Европе и США, поскольку эта реальная свобода даётся вовсе не конституциями и избирательным правом, а самим укладом народной жизни. Русский уклад жизни состоял в самоуправлении крестьянских общин, имевших лишь внешние контакты с государством, и таком же самоуправлении всех малых и больших народов империи. Подобного этому на Западе не было — там общество полностью контролировалось государством, и поэтому и стояла проблема сохранения самостоятельности «гражданского общества». В России такой проблемы не было, поскольку общество жило своей внутренней жизнью, контролируемой обычаями и мало связанной с государством с его юридическими законами — они были для общества лишь внешней защитой. «Гражданским обществом» в России стала на европейский манер называть себя только «интеллигенция» и сознательно противопоставлять себя государству — тем самым становясь не только антигосударственной, но и антинародной силой.

Поэтому после Петра в России, как пишет Достоевский, «в огромной части её образованного сословия перестали и даже как бы отучились видеть в этой идее главное назначение России, завет будущего и жизненную силу её; в противоположность тому стали находить всё это в новых указаниях. В Церкви, по-западному, многие стали видеть лишь мертвенный формализм, особность, обрядность, а с конца прошлого века так даже предрассудок и ханжество: о духе, об идее, об живой силе было забыто. Явились идеи экономические характера западного, явились новые учения политические... Зато в простом, многомиллионном народе нашем и в царях его идея освобождения Востока и церкви Христовой не умирала никогда» (Достоевский 1983: 68). Но «народ гораздо больше и лучше вашего знает то, что он делает, потому что у него сверх ясного ума ещё сердце есть, а у вас только старенький, сбивчивый, отвлечённый либерализм, который вдобавок ещё оказывается бессердечным либерализмом. Посмотрите: народ помогает славянам, чтоб помочь несчастным, болея сердцем (и таким он всегда был сострадательным и всегда готов бывал отдать и кровь и жизнь несчастному...)... Книжные вы люди,

ослы, навьюченные книгами» (Достоевский 1982: 277). Так называемое «образованное общество», как писал Достоевский, «не понимает оно сущности русской, ибо оторвалось от почвы» (Достоевский 1982: 221). В подготовительных материалах к «Дневнику писателя. 1876» в октябре Достоевский под рубрикой «Здесь. И вдруг» записал: «Несомненно, что к народному воззрению должны примкнуть все, вся интеллигенция, все сильные мира, около царя стоящие. Демократизм не испугает. У нас нечему пугаться. Сила царская. Такому народу могут быть даны все свободы — он не нарушит их» (Достоевский 1982: 286).

Да, при условии сохранения царской власти могли бы развиваться в России любые внешние социальные свободы, не разрушая государство. Но именно поэтому революционеры начали с уничтожения царской власти как главного защитника народа — и после этого уже было совсем не трудно установить в России кровавую диктатуру и тотальный террор. Тем самым Достоевский оказался совершенно прав, указывая на сущность царской власти как главного охранителя народной свободы. Именно в царский период Россия из княжества превратилась в мировую державу. Это превращение осуществил сам народ, свободно расселявшийся на огромных территориях, но это было бы невозможно без мощной царской власти, служившей общенародному благу.

Упование Достоевского на то, что «к народному воззрению должны примкнуть все, вся интеллигенция», на первый взгляд может показаться утопичным. Однако не стоит торопиться с выводами. Во-первых, время, о котором говорит Достоевский, ещё не наступило — оно наступит только при религиозном возрождении народа и появлении православной интеллигенции вместо старой — светской и безбожной. Во-вторых, уже и страшный XX век дал множества примеров такого духовного прозрения бывших интеллигентов. Самый яркий из них — великий русский мыслитель о. Сергей Булгаков, бывший в молодости марксистом. Ещё до 1917 г. он писал: «Я почувствовал, что и Царь несёт свою власть, как крест Христов, и что повиновение Ему тоже может быть крестом Христовым и во имя Его. В душе моей, как яркая звезда, загорелась идея священной царской власти, и при свете этой идеи по-новому загорелись и засверкали, как самоцветы, черты русской истории; там, где я раньше видел пустоту, ложь, азиатчину, загорелась божественная идея власти Божией милостью, а не народным произволением» (Булгаков 1991: 302). Как видим, даже у бывшего марксиста и врага самодержавия вдруг

из самой глубины души поднялось столь мощное народное чувство любви к царю, что поразило его самого.

Тенденция разрушения «народной монархии» Петром I и замена её «диктатурой бюрократии» была глубоко исследована в классической книге И. Солоневича. Но именно Достоевский первым понял эту губительную тенденцию, которая затем и привела к свержению монархии. В «Дневнике писателя. 1881» во 2-й главе писателем представлен некий «остроумный бюрократ», возражающий против экономии государственного бюджета путём сокращения бюрократического аппарата: «Ибо вот уже почти двести лет, с самого Петра, мы, бюрократия, составляем в государстве всё; в сущности, мы-то и есть государство и всё — а прочее лишь привесок... А потому и сокращаться даже на тридцать восемь с сорока (а не то что с сорока на четырёх) было бы дело глубоко вредным и даже безнравственным. Гроши получите, а разрушите принцип... Сейчас ничего не народится, кроме нам же подобных. И долго ещё так будет» (Достоевский 1984: 28–31).

Заветное убеждение Достоевского состояло в том, что народам и государствам необходимо свято хранить высокие цели и задачи, поскольку «как только после времён и веков (потому что тут тоже свой закон, нам неведомый) начинал раскачиваться и ослабевать в данной национальности её идеал духовный, так тотчас же начинала падать и национальность... Не “начало только всему” есть личное самосовершенствование, но и продолжение всего и исход. Оно объёмлет, зиждет и сохраняет организм национальности, и только оно одно» (Достоевский 1984: 166). Таким образом, по Достоевскому, именно нравственное усилие, духовное преобразование человека и всего народа в целом — это основа силы государства. Приведённые здесь характеристики русского народного самосознания и специфика русской государственности, которая на них основана, — такое же гениальное открытие Достоевского, как и анализ человеческого духа и души в его художественных произведениях. Личное самосовершенствование как основа «организма национальности» — это такое же глубочайшее прозрение в сущность русской и мировой истории, как и другие его прозрения о человеке.

В свою очередь, русская история показывает, как пишет Достоевский, что «политика чести и бескорыстия есть не только высшая, но, может быть, и самая выгодная политика для великой нации, именно потому, что она великая. Политика текущей практичности и непрерывного бросания

себя туда, где повыгоднее, где понасущнее, избобличает мелочь, внутреннее бессилие государства, горькое положение. Дипломатический ум, ум практической и насыщенной выгоды всегда оказывался ниже правды и чести, а правда и честь кончали тем, что всегда торжествовали» (Достоевский 1981: 66). Россия стала великой державой именно потому, что её великие (а иногда и святые) правители всегда следовали этому духовному закону политической жизни. В «Дневнике писателя. Март 1877 год» находим его рассуждение о христианской жертвенности как том главном государствообразующем качестве русского народа, которым всегда созидалась Россия:

«Русский народ слишком дорос до здравого понятия о восточном вопросе с своей точки зрения. Хоть и дико сказать, но четырёхвековой гнёт турок на Востоке с одной стороны был даже полезен там христианству и Православию, — отрицательно, конечно, но, однако же, способствуя его укреплению, а главное, его единению, его единству, точно так же, как двухвековая татарщина способствовала некогда укреплению церкви и у нас в России. Придавленное и измученное христианское население Востока увидало во Христе и в вере в него единое своё утешение, а в Церкви — единственный и последний остаток своей национальной личности и особенности. Это была последняя единая надежда, последняя доска, оставшаяся от разбитого корабля; ибо Церковь всё-таки сохраняла эти населения как национальность, а вера во Христа препятствовала им, то есть хотя части из них, слиться с победителями воедино, забыв свой род и свою прежнюю историю. Всё это чувствовали и хорошо понимали сами угнетённые народы и единились около креста теснее. С другой стороны, с самого покорения Константинополя, весь огромный христианский Восток неволью и вдруг обратил свой молящий взгляд на далёкую Россию, только что вышедшую тогда из своего татарского рабства, и как бы предугадал в ней будущее её могущество, свой будущий всеединяющий центр себе во спасение. Россия же немедленно и не колеблясь приняла знамя Востока и поставила царьградского двуглавого орла выше своего древнего герба и тем как бы приняла обязательство перед всем Православием: хранить его и все народы, его исповедующие, от конечной гибели. В то же время и весь русский народ совершенно подтвердил новое назначение России и царя своего в грядущих судьбах всего Восточного мира. С тех пор главное, излюбленное наименование царя своего народ твёрдо и неуклонно поставил и до сих пор

видит в слове: “православный”, “царь православный”. Назвав так царя своего, он как бы признал в наименовании этом и назначение его, — назначение охранителя, единителя, а когда прогремит веление Божие, — и освободителя Православия и всего христианства, его исповедующего, от мусульманского варварства и западного еретичества» (Достоевский 1983: 67–68).

Катастрофа 1917 года вовсе не опровергает определение Достоевским русского народа как народа-«богоносца». Более того, даже подтверждает, если вдуматься в суть катастрофических событий XX века. Как и народ Ветхого Завета, русский православный народ подвергался намного большим искушениям, чем другие народы. И за свои грехи получал такие тяжкие кары, которых не знал ни один другой народ в мире. Это как раз и есть признаки народа-«богоносца», против которого всегда направлены самые страшные удары богоборческих сил. Поэтому прообразом трагической русской истории является история богоизбранного народа Ветхого Завета, который также прошёл через многочисленные искушения, обман и геноцид.

И тот факт, что революционным «бесам» удалось обмануть своей пропагандой именно русский народ, а не народы Европы, на самом деле также свидетельствует о его более христианском характере — смирении и доверчивости, непривычности к обману. Народ привык, что его защищает царь, а когда царя не стало, оказался обманутым и беззащитным. А будучи обманут и ослеплён пропагандой, инстинктивно искал «замену» царю — и нашёл её в тирании Сталина. Так «бесы» использовали лучшие душевные качества православного народа в своих целях. Как это ни парадоксально на первый взгляд, но одной из причин катастрофы 1917 года были вовсе не худшие, а, наоборот, лучшие, христианские качества русского народа. Как известно, намного легче обмануть человека доброго и доверчивого, чем злого и эгоистичного. Та же закономерность действует и на уровне целых народов. Русский народ привык жить вольной жизнью в рамках крестьянской общины, где все отношения были построены не на юридических, а на нравственных нормах. Поэтому люди почти не имели прямого контакта с государством, которое лишь защищало эту вольную общинную жизнь извне, как внешняя «броня», не касаясь самой народной жизни. Но и само государство было построено по образу большой семьи и религиозной общины, где монарх был общим отцом и защитником. Такой образ жизни и воспитал тот уникальный тип русского

человека, живущего по законам Правды, а не корысти, который благодаря великой русской литературе стал известен и почитаем во всём мире.

### 3

Православная политическая философия Достоевского, непонятая его современниками, вместе с тем точно соответствовала официальной идеологической формуле «Православие. Самодержавие. Народность». Как известно, граф С. С. Уваров, заняв пост министра просвещения, подписал 21 марта 1833 г. «циркулярное распоряжение» начальникам учебных округов, в котором сформулировал три идейных принципа, которые должны лежать в основе народного образования: «Общая наша обязанность состоит в том, чтобы народное образование совершалось в соединении духа Православия, самодержавия и народности» (Казаков 1989: 10). Как отмечает исследователь, в то время эта формулировка «могла быть воспринята как гражданская модификация известного военного девиза: “За веру, царя и отечество”» (Казаков 1989: 10). Касаясь будущих задач народного образования, С. С. Уваров писал, что Россия должна «развить русскую национальность, на истинных её началах, и тем поставить её центром государственного быта и нравственной образованности» (Казаков 1989: 28). Позднее, уже в отчёте Уварова об итогах управления им Министерством народного просвещения, поданном царю в 1843 г., граф писал: «Слово “народность” возбуждало в недоброжелателях чувство неприязненное за смелое утверждение, что министерство считало Россию возмужалою и достойною идти не позади, а, по крайней мере, рядом с прочими европейскими национальностями» (Казаков 1989: 28). Здесь под противниками идеи «народности» С. С. Уваров «имел в виду русских либералов-западников, преклонявшихся перед европейской цивилизацией и не веривших в культурную мощь русского народа» (Казаков 1989: 40). Как отмечает исследователь, «нет сомнения, что под народностью Уваров разумел национальную культуру и национальный дух русского народа, отличающий его от прочих народов мира» (Казаков 1989: 28). Однако вопреки общему мнению, «так называемая “доктрина” Уварова... не имела общегосударственного значения и не являлась официальной идеологической программой николаевского царствования»; она была «скорее теорией “официальной педагогики”, поскольку лишь в сфере образования

уваровские принципы (“православие, самодержавие и народность”) порой находили реальное применение — в частности, в ряде курсов и лекций по гуманитарным дисциплинам» (Казаков 1989: 31–32).

Исторический контекст появления этой идейной формулы состоял в том, что в Европе «своего апогея антирусская кампания... достигла именно в этот период, принимая порой характер подлинной русофобии... Именно в это время русская национальная идея... особенно остро нуждалась не только в своём признании и утверждении внутри страны, но и в её теоретической защите за рубежом... Вследствие всех этих антирусских настроений “национальная идея”, выраженная понятием “народность”, уже не пульсировала, а была ключом в сознании русского общества тех лет» (Казаков 1989: 11). При этом «понятие “народность” было воспринято большинством современников как призыв к развитию и утверждению самобытно русской национальной культуры. Кроме того, “народность” включала в себя тогда и идею патриотизма» (Казаков 1989: 33).

Как видим, ситуация появления этой идейной «формулы» была во многом похожа на современную. В качестве примера её действия на умы приведём высказывания В. Г. Белинского. Уже в следующем, 1834 г. в статье «Литературные мечтания» он писал: «Просвещение не закоснит благодаря неусыпным попечениям мудрого правительства. Русской народ смышлён и понятлив, усерден и горяч ко всему благому и прекрасному, когда рука царя-отца указывает ему на цель, когда его державный голос призывает его к ней!.. Да! у нас скоро будет своё русское, народное просвещение; мы скоро докажем, что не имеем нужды в чуждой умственной опеке. Нам легко это сделать, когда знаменитые сановники, сподвижники царя на трудном поприще народоправления, являются посреди любознательного юношества в центральном храме русского просвещения возвещать ему священную волю монарха, указывать путь к просвещению в духе Православия, самодержавия и народности» (Белинский 1976: 125–126). Позднее, в статье «“Бородинская годовщина” В. Жуковского» критик даже сформулировал определённую историософию в обоснование принципа С. С. Уварова. Эти его идеи почти не известны, но они до сих пор не устарели:

«Народное не в том смысле, как понимают это слово непризванные опекуны человеческого рода, заграничные крикуны. Для нас, русских, нет событий народных, которые бы не выходили из живого источника высшей власти... Да, в слове “царь” чудно слито сознание русского

народа, и для него это слово полно поэзии и таинственного значения... И это не случайность, а самая строгая, самая разумная необходимость, открывающая себя в истории народа русского. Ход нашей истории обратный в отношении к европейской: в Европе точкою отправления жизни всегда была борьба и победа низших ступеней государственной жизни над высшими: феодализм боролся с королевскою властью и, побеждённый ею, ограничил её, явившись аристократиею; среднее сословие боролось и с феодализмом и с аристократиею, демократия — с средним сословием; у нас совсем наоборот: у нас правительство всегда шло впереди народа, всегда было звездою путеводною к его высокому назначению; царская власть всегда была живым источником, в котором не иссякали воды обновления, солнцем, лучи которого, исходя от центра, разбегались по суставам исполинской корпорации государственного тела и проникали их жизненною теплою и светом. В царе наша свобода, потому что от него наша новая цивилизация, наше просвещение, так же как от него наша жизнь... И потому-то всякий шаг вперёд русского народа, каждый момент развития его жизни всегда был актом царской власти; но эта власть никогда не была абстрактною и произвольно-случайною, потому что она всегда таинственно сливалась с волею провидения — с разумною действительностию, мудро угадывая потребности государства, сокрытые в нём, без ведома его самого, и приводя их в сознание... безусловное повиновение царской власти есть не одна польза и необходимость наша, но и высшая поэзия нашей жизни, наша народность, если под словом “народность” должно разуметь акт слития частных индивидуальностей в общем сознании своей государственной личности и самости. И наше русское народное сознание вполне выражается и вполне исчерпывается словом “царь”, в отношении к которому “отечество” есть понятие подчинённое... пора сознать, что мы имеем разумное право быть горды нашу любовью к царю, нашу безграничную преданностию его священной воле, как горды англичане своими государственными постановлениями» (Белинский 1977: 114–115).

Как видим, молодой В. Г. Белинский — ещё вполне русский человек, не одурманенный западными «передовыми» идеями, но уже прошедший определённую философскую школу Гегеля, — разворачивает здесь свою достаточно оригинальную историософию России, которая до настоящего времени также замалчивается и заслоняется его поздним, западническим мировоззрением. Суть этой историософии состоит

не в смене господства одних социальных классов над другими, а в общем служении народа Божией правде, которое невозможно без верности царю как помазаннику Божию. Историческая динамика состоит в чередовании периодов «смут» — т. е. отступлений от этого принципа — и нового единения народа на основе православного нравственного возрождения. В XX веке Россия пережила самую страшную из таких смут, а ныне, в соответствии с этим общим историческим законом, находится в стадии выхода из неё.

Насколько актуальна эта идейная «формула» в наше время, когда нет самодержавия как официальной формы власти, православие исповедует лишь часть населения и в основном лишь на словах, а «народность» в смысле особых черт русского национального характера также во многом утрачена? Эта «формула» отражает исторические основания России как государства и цивилизации, а современной России она соответствует в своей более универсальной формулировке: «Духовность, суверенность, самобытность». Россия как суверенная цивилизация и государство со своей миссией в мире может сохраниться и развиваться только в том случае, если в ней будет культивироваться приоритет духовных смыслов и ценностей над потребительскими; сохраняться суверенность ценностей и целей её государственного бытия; и сохраняться культурная самобытность русского народа и российской полиэтнической нации. Тем самым якобы «старая» формула С. С. Уварова изменила лишь свою форму, а не смысл.

Будущая Россия может существовать, только сохраняя те же духовно-нравственные основы своего бытия, которые её создали в прошлом. В том числе возможно в будущем и возрождение самой классической формулы «Православие. Самодержавие. Народность» — если произойдёт чаемое православное возрождение народа, о котором пророчествовали русские святые. В свою очередь, православный народ установит монархию как свою форму власти.

Важно понимать и место политической философии Достоевского в общем контексте его творчества. Художественный мир, созданный им в прозе, — страшен и почти безнадежен: он наполнен страдающими героями, большинство из которых гибнет и не находит выхода из этого мира. Они служат уроком нам — предостерегая от подобного гибельного пути, и этим ценны для читателя. Однако в художественном мире Достоевского не происходит преображения героев, все они замкнуты в своём эгоизме

и страстях, иногда доходящих и до состояния «бесов». Только у некоторых будущее преображение брезжит где-то лишь в далёкой перспективе как упование и мечта (Раскольников, Дмитрий Карамазов и др.). Но общего преображения и катарсиса нет в мире Достоевского — это мир «последних времён», движущийся к Апокалипсису, в котором спасение человека уже возможно только как чудо, противоречащее всем законам этого мира.

Таким стал мир, лишённый Христа, — мир обезбоженной «интеллигенции», противопоставившей себя православному народу. Именно этот мир, а не мир народа, стал предметом изображения Достоевского в его прозе. Но в «Дневнике писателя» его устами заговорил сам народ, которого нет в его художественном мире, — заговорил как судья над этим миром погибели. И на фоне такого страшного мира, пророчески изображённого Достоевским (это мир XXI века, который он прозревал уже в веке XIX), его видение русского народа как «богоносца» и православной монархии как самой христианской и спасительной формы государственности являлось, по сути, единственным «лучом света» в этом погибающем мире. Достоевский не ошибся и в своих страшных прогнозах о будущей революционной катастрофе в России. Он точно назвал её сущностную причину — захват России «бесами». Он назвал и последнюю надежду, которая остаётся у народа, — это покаяние и воцерковление. Лучшие черты народного характера, точно указанные Достоевским, не исчезли — в XX веке ими воспользовались революционеры для обмана и утверждения своей власти. Не исчезли они и до сих пор — только благодаря им и существует современная Россия.

Кратко рассмотренные здесь принципы православной политической философии Достоевского были впоследствии развиты выдающимися русскими мыслителями XX века — Л. Тихомировым, И. Солоневичем, архим. Константином (Зайцевым), Н. Тальбергом, архиеп. Аверкием (Таушевым), свт. Серафимом (Соболевым), И. Ильиным и др. Но у Ф. М. Достоевского они были прозрениями — важнейшим проявлением его гения. Политическая философия Достоевского, в том числе его учение о царской власти, — это естественная и необходимая часть его антропологии, а вовсе не «дань времени», как наивно думают многие его критики. В наше время она становится не менее актуальной, чем его художественные произведения, как образец православной политической философии.

**Сведения об авторе**

Даренский Виталий Юрьевич — доктор философских наук, профессор Луганского государственного педагогического университета, 91031, Луганск, ул. Оборонная, 2; e-mail: darenskiy1972@rambler.ru

**СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:**

Алексеев П. В., Алексеева А. А. «Константинополь должен быть наш»: провиденциальные мотивы в «Дневнике писателя» Ф. М. Достоевского // Мир культуры, науки, образования. — 2017. — № 6 (67). — С. 447–449.

Белинский В. Г. «Бородинская годовщина» В. Жуковского... Письмо из Бородина от безрукого к безногому инвалиду // Собр. соч. : в 9 т. — М. : Худож. лит., 1977. — Т. 2. — С. 109–118.

Белинский В. Г. Литературные мечтания (Элегия в прозе) // Собр. соч. : в 9 т. — М. : Худож. лит., 1976. — Т. 1. — С. 47–127.

Борисова В. В. «Дневник писателя» Ф. М. Достоевского в фокусе современных интерпретаций // Идеи и идеалы. — 2016. — № 2 (28). — С. 128–137.

Бочарова И. М., Волкова Е. А., Фролова Е. В. Монархизм и народность Ф. М. Достоевского в «Дневнике писателя» // Учёные записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. — 2018. — № 2 (46). — С. 1–7.

Булгаков С. Н. Христианский социализм. — Новосибирск : Наука, 1991. — 350 с.

Вернадский Г. В. Национальное творчество русского народа (Таврический голос. 1919. 8 (21) декабря. № 112 (262)) // Филимонов С. Б. Интеллигенция в Крыму (1917–1920): поиски и находки историков-евреда. — Симферополь : ЧерноморПресс, 2006. — С. 122–124.

Достоевский Ф. М. Адрес Александру II, написанный Достоевским от имени Славянского благотворительного общества // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. : в 30 т. — Л. : Наука, 1990. — Т. 30. Кн. 2.

Достоевский Ф. М. Бесы. Подготовительные материалы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. : в 30 т. — Л. : Наука, 1974. — Т. 11.

Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 год // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. : в 30 т. — Л. : Наука, 1981. — Т. 23.

Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1877 год // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. : в 30 т. — Л. : Наука, 1983. — Т. 25.

Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1880 год // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. : в 30 т. — Л. : Наука, 1984. — Т. 26.

Достоевский Ф. М. Дневник писателя. Январь – апрель 1876 // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. : в 30 т. — Л. : Наука, 1981. — Т. 22.

Достоевский Ф. М. Дневник писателя. Январь 1881 // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. : в 30 т. — Л. : Наука, 1984. — Т. 27.

Достоевский Ф. М. Записи литературно-критического и публицистического характера из записных тетрадей 1872–1875 гг. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. : в 30 т. — Л. : Наука, 1980. — Т. 21.

Достоевский Ф. М. Рукописные материалы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. : в 30 т. — Л. : Наука, 1982. — Т. 24.

Казакон Н. И. Об одной идеологической формуле Николаевской эпохи // Контекст-1989. — М. : Наука, 1989. — С. 5–45.

Мейендорф И., протопресв. Рим и Константинополь // Рим — Константинополь — Москва. Исторические и богословские исследования. — М. : ПСТГУ, 2006. — С. 13–43.

Мейендорф И., протопресв. Два понимания Церкви: Запад и Восток накануне Нового времени // Рим — Константинополь — Москва. Исторические и богословские исследования. — М. : ПСТГУ, 2006. — С. 57–80.

Святитель Филарет Московский (Дроздов). Слово в день рождения Благочестивейшего Государя Императора Николая Павловича // Творения Филарета Московского. — М. : Отчий дом, 1994. — 475 с.

Солоневич И. Л. Миф о Николае II // Солоневич И. Л. Наша страна. XX век. — М. : Изд-во журнала «Москва», 2001. — С. 77–106.

Тарасов Б. Н. Дневник писателя // Русская философия. Энциклопедия / под общ. ред. М. А. Маслина. — М. : Клуб Книговек, 2014. — С. 170–172.

Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. — К. : Пролог, 2003. — 412 с.

# Dostoevsky's Orthodox Political Philosophy

**V. Yu. Darensky**

LUGANSK STATE PEDAGOGICAL UNIVERSITY,  
LUGANSK

**Abstract:** The article discusses the main ideas of F. M. Dostoevsky's political philosophy and their organic connection with the integrity of his Orthodox worldview. It is shown that the Orthodox monarchism of the writer, his artistic world and his understanding of a person as a spiritual being shared the same higher moral foundations. Dostoevsky's Orthodox political philosophy, though unappreciated by his readers from "the educated stratum", at the same time exactly corresponded to the official ideological formula of "Orthodoxy. Autocracy. Nationality". Against the background of the prophetically depicted de-Goded world, which Dostoevsky had already looked into in the 19th century, his vision of the Russian people as "God-bearers" and the Orthodox monarchy as the most Christian and salvatory form of statehood served as the only "sliver of light" in this dying world. The particular value of Dostoevsky's political philosophy is that it stood as the articulation of the mass peoples' consciousness, which was no longer represented in fiction and scientific literature of his lifetime due to the prevalent ideology of liberalism and democracy borrowed from Europe. The voice of Dostoevsky expressed "the culture of the silent majority" of the people, which was not reflected in the secular culture of that period. In *A Writer's Diary* and other works by Dostoevsky, this popular Orthodox view of the monarchy received a rational formulation and argumentation. The article highlights the main components of this argumentation, showing the consistency of the writer's political views and their deeply thought-out and pained nature. Dostoevsky turned out to be equally correct in his predictions about the future revolutionary catastrophe in Russia and the huge number of its victims. He was the one to accurately formulate the essential reason

for it as the takeover of Russia by “demons”. He also did not fail to name the last hope for the people — the repentance and the return to the Church. The relevance of Dostoevsky’s political philosophy in the modern era is determined by two factors: it helps to understand the real political thinking of the Russian people, which has existed for many centuries, but has hardly been studied so far; it explains “the archetypes” of Russian political consciousness that have existed at all times up to the present and remain an important factor in Russian history.

**Keywords:** Political Philosophy, F. M. Dostoevsky, “A Writer’s Diary”, Monarchy.

**For citation:** Darenisky, V. Yu. (2021). Dostoevsky’s Orthodox Political Philosophy. *Orthodoxia*, (3), 242–268. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-3-242-268

### **About the author:**

**Darenisky Vitaly Yurievich** — Doctor of Philosophy, Professor of Lugansk State Pedagogical University, 2, Oboronnaya str., Lugansk, 91031; e-mail: dareniskiy1972@rambler.ru

## **REFERENCES**

Alekseev, P. V., Alekseeva, A. A. (2017). “Konstantinopol’ dolzhen byt’ nash”: providentsial’nye motivy v “Dnevnikе pisatel’ia” F. M. Dostoevskogo [“Constantinople Should Be Ours”: Providential Motives in “A Diary of a Writer” by F. M. Dostoevsky]. *Mir kul’tury, nauki, obrazovaniia*, (6), 447–449. [In Russian].

Belinsky, V. G. (1976). Literaturnye mechtaniia (Elegiia v proze) [Literary dreams (Elegy in prose)]. In *Sobranie sochinenii v 9 t.* [Works in 9 Volumes] (Vol. 1, pp. 47–127). Moscow: Hudozh. lit. [In Russian].

Belinsky, V. G. (1977). “Borodinskaia godovshchina”. V. Zhukovskogo... Pis’mo iz Borodina ot bezrukogo k beznogomu invalidu [Borodino anniversary. V. Zhukovsky... A letter from Borodin from an armless to a legless invalid]. In *Sobranie sochinenii v 9 t.* [Works in 9 Volumes] (Vol. 2, pp. 109–118). Moscow: Hudozh. lit. [In Russian].

Bocharova, I. M., Volkova, E. A., Frolova, E. V. (2018). Monarkhizm i narodnost’ F. M. Dostoevskogo v “Dnevnikе pisatel’ia” [Monarchism and Nationality of F. M. Dostoevsky in “A Writer’s Diary”]. *Uchenye zapiski*.

*Elektronnyi nauchnyi zhurnal Kurskogo gosudarstvennogo universiteta*, (2), 1–7. [In Russian].

Borisova, V. V. (2016). “Dnevnik pisatel’ia” F. M. Dostoevskogo v fokuse *sovremennykh interpretatsii* [“A Writer’s Diary” by F. M. Dostoevsky in the Focus of Modern Interpretations]. *Idei i idealy*, (2), 128–137. [In Russian].

Bulgakov, S. N. (1991). *Khristianskii sotsializm* [Christian Socialism]. Novosibirsk: Nauka. [In Russian].

Dostoevsky, F. M. (1990). Adres Aleksandru II, napisannyi Dostoevskim ot imeni Slavianskogo blagotvoritel’nogo obshchestva [Address to Alexander II, Written by Dostoevsky on Behalf of the Slavic Charitable Society]. In *Poln. sobr. soch.: v 30-ti t.* [Complete Collection of Works: in 30 Volumes] (Vol. 30, Book 2). Leningrad: Nauka. [In Russian].

Dostoevsky, F. M. (1974). Besy. Podgotovitel’nye materialy [Demons. Preparatory Materials]. In *Poln. sobr. soch.: v 30-ti t.* [Complete Collection of Works: in 30 Volumes] (Vol. 11). Leningrad: Nauka. [In Russian].

Dostoevsky, F. M. (1981). Dnevnik pisatel’ia za 1876 god [A Writer’s Diary for 1876]. In *Poln. sobr. soch.: v 30-ti t.* [Complete Collection of Works: in 30 Volumes] (Vol. 23). Leningrad: Nauka. [In Russian].

Dostoevsky, F. M. (1983). Dnevnik pisatel’ia za 1877 god [A Writer’s Diary for 1877]. In *Poln. sobr. soch.: v 30-ti t.* [Complete Collection of Works: in 30 Volumes] (Vol. 25). Leningrad: Nauka. [In Russian].

Dostoevsky, F. M. (1984). Dnevnik pisatel’ia za 1880 god [A Writer’s Diary for 1880]. In *Poln. sobr. soch.: v 30-ti t.* [Complete Collection of Works: in 30 Volumes] (Vol. 26). Leningrad: Nauka. [In Russian].

Dostoevsky, F. M. (1981). Dnevnik pisatel’ia. Ianvar’ – april’ 1876 [A Writer’s Diary. January – April 1876]. In *Poln. sobr. soch.: v 30-ti t.* [Complete Collection of Works: in 30 Volumes] (Vol. 22). Leningrad: Nauka. [In Russian].

Dostoevsky, F. M. (1984). Dnevnik pisatel’ia. Ianvar’ 1881 [A Writer’s Diary. January 1881]. In *Poln. sobr. soch.: v 30-ti t.* [Complete Collection of Works: in 30 Volumes] (Vol. 27). Leningrad: Nauka. [In Russian].

Dostoevsky, F. M. (1980). Zapisi literaturno-kriticheskogo i publitsicheskogo kharaktera iz zapisnykh tetradei 1872–1875 gg. [Entries of a Literary-Critical and Journalistic Nature from Notebooks of 1872–1875]. In *Poln. sobr. soch.: v 30-ti t.* [Complete Collection of Works: in 30 Volumes] (Vol. 21). Leningrad: Nauka. [In Russian].

Dostoevsky, F. M. (1982). Rukopisnye materialy [Handwritten Materials]. In *Poln. sobr. soch.: v 30-ti t.* [Complete Collection of Works: in 30 Volumes] (Vol. 24). Leningrad: Nauka. [In Russian].

Kazakov, N. I. (1989). Ob odnoi ideologicheskoi formule Nikolaevskoi epokhi [On One Ideological Formula of the Epoch of Nicholas I]. In *Kontekst-1989* (pp. 5–45). Moscow: Nauka. [In Russian].

Meyendorff I., protopresv. (2006). Dva ponimaniia Tserkvi: Zapad i Vostok nakanune Novogo vremeni [Two Understandings of the Church: the West and the East on the Eve of the New Time]. In *Rim — Konstantinopol' — Moskva. Istoricheskie i bogoslovskie issledovaniia* (pp. 57–80). Moscow: PSTGU. [In Russian].

Meyendorff I., protopresv. (2006). Rim i Konstantinopol' [Rome and Constantinople]. In *Rim — Konstantinopol' — Moskva. Istoricheskie i bogoslovskie issledovaniia* (pp. 13–43). Moscow: PSTGU. [In Russian].

Solonevich, I. L. (2001). Mif o Nikolae II [The Myth of Nicholas II]. In Solonevich I. L. *Nasha strana. XX vek* (pp. 77–106). Moscow: Izd-vo zhurnala “Moskva”. [In Russian].

St. Philaret of Moscow (Drozdov) (1994). Slovo v den' rozhdeniia Blagochestiveishego Gosudaria Imperatora Nikolaia Pavlovicha [The Word on the Birthday of the Most Pious Sovereign Emperor Nikolai Pavlovich]. In *Tvoreniia Filareta Moskovskogo*. Moscow: Otchii dom. [In Russian].

Tarasov, B. H. (2014). Dnevnik pisatel'ia [A Writer's Diary]. In *Russkaia filosofiia. Entsiklopediia* (pp. 170–172). Moscow: Klub Knigovek. [In Russian].

Vernadsky, G. V. (2006). Natsional'noe tvorchestvo russkogo naroda (Tavricheskii golos. 1919. 8 (21) dekabria. № 112 (262)) [National Creativity of the Russian People (Tavricheskii golos. 1919. December 8 (21). No. 112 (262))]. In Filimonov S. B. *Intelligentsiia v Krymu (1917–1920): poiski i nakhodki istochnikoveda* (pp. 122–124). Simferopol: Chernomor-Press. [In Russian].

Schememann A., protopresbyter. (2003). *Istorichesky put' Pravoslaviia* [The Historical Path of Orthodoxy]. Kiev: Prolog. [In Russian].

# Достоевский как художник обезбоженного мира

**Аннотация.** В статье предложен нетрадиционный взгляд на Достоевского как на художника обезбоженного мира. Автор отделяет христианское мировоззрение Достоевского от того художественного образа мира, который он создаёт в своих произведениях. В образном мире Достоевского христианство — это лишь мечтание и надежда, а не реальная жизнь. К нему устремлены лишь единичные его герои, но абсолютное большинство его героев живут так, как будто Христа не существует. Христианское измерение — трансцендентно этому безбожному миру Достоевского и лишь иногда касается его извне как некое откровение. В этом мире внешнее должно быть побеждено внутренним, но это возможно только в результате переживания этого «внешнего» в себе, со всеми его грехами и соблазнами. Поэтому мир Достоевского даже ещё безбожнее и страшнее, чем тот мир, в котором он жил, был на самом деле. И это тоже естественно, потому что победить его можно только так — дойдя до последних глубин сатанинских. Тексты Достоевского изначально обращены к светским людям, к религиозно невежественной интеллигенции, но вовсе не к убеждённым христианам. Этим обусловлено и восприятие произведений Достоевского различными типами читателей. Автором предложена новая классификация типов читателей Достоевского. Предложено понятие «гностического мифа» о Достоевском, создание которого характерно для современных интеллектуалов. Исторический контекст появления феномена Достоевского состоит в том, что Достоевский — это феномен традиционного человека в условиях секулярной цивилизации

Нового времени. Достоевский — это человек, сформированный тысячелетием русской христианской культуры, заброшенный в обезбоженный интеллигентский мир XIX века. Обезбоженный мир, пророчески показанный Достоевским, — это мир XXI века, который он прозревал уже в веке XIX, и это прозрение «нового» мира, в котором правят «бесы», на самом деле является его главным художественным достижением, предвосхитившим жанр «антиутопии».

**Ключевые слова:** Достоевский, художественный мир, обезбоженный мир, «гностический миф», русская философия.

**Для цитирования:** Даренский В. Ю. Достоевский как художник обезбоженного мира // Ортодоксия. — 2021. — № 3. — С. 269–290. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-3-269-290

**Н. К.** Михайловского, назвавшего Достоевского «жестоким талантом», обычно обвиняют в поверхностном понимании его творчества. Однако Н. К. Михайловский не претендовал на особую глубину понимания, а просто сформулировал то непосредственное впечатление от чтения произведений Достоевского, которое возникает если и не у всех, то у подавляющего большинства его читателей при первом непосредственном знакомстве с ними. В дальнейшем это впечатление может меняться в разных направлениях — от катарсиса и «просветления» до усиления первого впечатления и до отвращения и неприязни к Достоевскому, которые встречаются очень часто, в том числе и среди профессиональных литературоведов.

Достоевский — не автор для массового читателя; массовый читатель ищет в литературе совсем другое — если не развлечение, то эстетическое наслаждение. Чтение Достоевского — это душевный и интеллектуальный труд, поэтому развлечение исключено; эстетическое удовольствие от чтения Достоевского получить можно, но при условии, что его художественный мир будет близок внутреннему миру читателя, а такое бывает достаточно редко. Таких читателей очень мало — даже среди интеллектуалов мало таких, кто читает Достоевского как писателя, но чаще это делают с целью ознакомления с его идеями — т. е. как мыслителя и учителя нравственности. Для массового же читателя Достоевский изначально

чужд, поскольку массовый читатель ищет в художественной литературе совсем другое. Задача Достоевского — ввести читателя в состояние душевной работы и трансформации сознания; но большинство читателей художественной литературы вовсе не собираются этого делать. Конечно, эстетическое удовольствие бывает и от текстов Достоевского, но только после определённого «привыкания» к ним. Сначала Достоевский «помучит» читателя точно так же, как и своих героев, — и тогда, возможно, в итоге у него и случится катарсис. В этом смысле определение «жестокый талант» вполне точно с психологической точки зрения.

Однако для определённого типа читателей нужна как раз именно эта «жестокость». Достоевский создал своего рода «психоделическую» прозу, цель которой — вводить сознание читателя в особое состояние, «вырывающее» его из обыденности и помещающее в состояние крайней экзистенциальной тревоги, неопределённости и внутреннего преобразования. Это своего рода «лиминальное» состояние — этим термином культуролог В. Тернер обозначил то состояние сознания, которое возникало у первобытного человека в обрядах «инициации». Однако такое состояние имеет смысл только тогда, когда завершается духовным катарсисом и преображением личности. Но в реальности мало кто способен выйти из этого состояния при чтении Достоевского и пережить катарсис от чтения его произведений. Для большинства тех читателей, которые говорят, что «любят Достоевского» и действительно его читают (а таких людей крайне мало), это «лиминальное» состояние является самоцелью — они получают удовольствие именно от него и не стремятся к катарсису. Характерно также, как показывает опыт общения и многолетних наблюдений, что среди любителей Достоевского весьма редко можно встретить религиозных людей, похожих на Алёшу Карамазова или старца Зосиму, но чаще всего это люди, условно говоря, ставрогин-свидригайловского типа. Чтение Достоевского не помогло им стать другими, и это тоже очень о многом говорит. Однако это также и означает, что Достоевский необходим именно такому типу людей — видимо, для «заколдовывания» своих внутренних проблем.

В «скандальном» письме Н. Н. Страхова Л. Н. Толстому от 28 ноября 1883 г. подробно описан «порочный» характер Ф. Достоевского, а также приводится признание последнего об одном тяжком грехе, что вызвало и всегда будет вызывать споры историков литературы. Здесь он пишет о Ф. Достоевском так: «Он был зол, завистлив, развратен, и он всю жизнь

провёл в таких волнениях, которые делали его жалким, и делали бы смешным, если бы он не был при этом так зол и так умён. Сам же он, как Руссо, считал себя лучшим из людей и самым счастливым. По случаю биографии я живо вспомнил все эти черты. В Швейцарии, при мне, он так помыкал слугою, что тот обиделся и выговорил ему: “Я ведь тоже человек!” Лица, наиболее на него похожие, — это герои “Записок из подполья”, Свидригайлов в “Преступлении и наказании” и Ставрогин в “Бесах”» (Страхов 1914: 374). Однако для понимания художественного мира Достоевского этот документ имеет вовсе не «скандальный», а важный мировоззренческий смысл. Вопрос о том, зачем Н. Н. Страхов посчитал необходимым передать свои впечатления о «тёмной» стороне личности Ф. М. Достоевского, — это философский, а не биографический вопрос. Смысл этого «разоблачения» Достоевского (даже независимо от степени его эмпирической достоверности) состоит в том, чтобы понять экзистенциальный исток преображения человека, который заключается в подвиге преодоления своей греховности и слабости.

«Низкий» образличности Ф. Достоевского, показанный здесь Н. Н. Страховым, очень важен именно для понимания этого истока: независимо от того, насколько этот образ достоверен, он показывает тот жизненный «фон» художественного мира Ф. Достоевского, из которого этот мир вырастал именно как подвиг и преодоление той жизненной среды, в которую был погружён своими греховными «корнями». В этом смысле страховский «низкий миф» о Ф. М. Достоевском является необходимым элементом общего культурного образа писателя: ведь очевидно, что те «погружения в бездны», о которых всегда пишут исследователи его художественного мира, не могут быть всего лишь продуктом его художественной фантазии. Ясно, что «инфернальные» черты героев Достоевского должны были быть пережиты писателем в своём собственном опыте, как свои собственные грехи. В противном случае их гениальное художественное разоблачение было бы невозможным.

Основной тип читателей — «любителей Достоевского», видимо, также вполне соответствует и основному типу его героев. В подготовительных материалах к «Идиоту» Достоевский сформулировал следующую мысль: «Главная и основная мысль романа, для которой всё: та, что он до такой степени болезненно горд, что не может не считать себя богом, и до того, вместе с тем, себя не уважает (до того ясно себя анализирует), что не может бесконечно и до неправды усиленно не презирать

себя <...> Вместо полезной деятельности — зло. На будущее — расчёт: буду банкиром, царём иудейским и буду всех держать под ногами в цепях. “Или властвовать тирански, или умереть за всех на кресте — вот что только и можно, по-моему, по моей натуре, а так, просто износиться я не хочу”» (Достоевский 1974: 180). Описанный здесь характер на самом деле является вообще главным «внутренним» характером всех основных героев писателя — это не что иное, как своего рода «архетипический» основной герой Достоевского, который реально в прозе Достоевского был воплощён в той или иной степени в разных его героях, но в своей основе — это alter ego самого писателя.

Попытка вывести восприятие Достоевского на уровень катарсиса до настоящего времени осуществлялась в рамках двух парадигм — религиозной и светской. Религиозная парадигма, развёрнутая в русской философии — от В. Соловьёва до Н. Арсеньева, — исходила из православного мировоззрения позднего Достоевского и его декларируемых идеалов. В этом контексте его художественный мир интерпретировался ими в первую очередь как христоцентрический, устремлённый ко Христу. Общую мысль этого подхода обобщил Н. С. Арсеньев в докладе «Основная интуиция Достоевского» к 150-летию юбилею писателя. Здесь он пишет, что у Достоевского «человек встречается с Высшей Реальностью, в которой преодолены все болезненные столкновения и искажённости текущей жизни... Идея встречи с Богом как с покоряющей Любовью — это центр и корень веры Достоевского, его вдохновения и свидетельства... Его преисполняет нежность и трепетное восхищение при размышлении о Любви, которая “уничжила” Саму Себя до конца, до смерти на кресте. Он покорён этим так же, как и апостол Павел» (Арсеньев 2021: 131; 135).

Всё это совершенно справедливо по отношению лично к Достоевскому. При этом, однако, почти игнорировался тот факт, что абсолютное большинство героев Достоевского никогда не думают о Христе и движимы исключительно греховными страстями, и религиозные смыслы в их сознании, как правило, вообще отсутствуют. Достоевский, по сути, создал радикально обезбоженный мир — такой же, как у Салтыкова-Щедрина или у Чернышевского. Даже у тех единичных героев, у которых возникает религиозное прозрение, оно является лишь самым начальным проблеском веры, и его продолжение и развитие Достоевский вовсе не показывает. Изначально религиозные персонажи, такие как Алёша и старец Зосима, — это единичные исключения среди сотен им противоположных.

К тому же, как справедливо отметил ещё К. Н. Леонтьев, Зосима — это литературный вымысел, очень не похожий на реальных православных старцев. Кроме того, известно, что у воцерковлённых людей, имеющих реальное религиозное сознание и религиозную жизнь, произведения Достоевского в лучшем случае не вызывают интереса, а часто и вызывают отвращение. Некоторые из них признаются, что читали Достоевского в юности, он помог им прийти к вере, но по мере взросления и воцерковления он стал им неинтересен, а часто и просто отвратителен тем миром, который он там изображает: мира греха, страстей, тотального эгоизма и светского невежества. Тексты Достоевского изначально обращены к светским людям, к религиозно невежественной интеллигенции, но вовсе не к убеждённым христианам. В мире Достоевского христианство — это лишь мечтание, а не реальная жизнь. К нему устремлены лишь единичные его герои, но абсолютное большинство его героев живут так, как будто Христа не существует. Христианское измерение трансцендентно этому безбожному миру Достоевского и лишь иногда касается его извне как некое откровение.

Однако на самом деле это вовсе не «парадокс», а изначальный внутренний закон художественного мира Достоевского, который был точно сформулирован Вяч. И. Ивановым в книге «Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика». Он сопоставляет Достоевского с Данте: «Дант искони спасён; поэтому ведёт его верный и надёжный вожатый. Достоевский с самого начала “к злодеям причтён”... Носитель благой вести о спасении, он не проходит мимо толпы изгоев и духовно слепых; он остаётся среди них. Страдалец, как они, как первый из вероотступников и бунтарей против Бога, он ищет во тьме своей души и чужих душ свет, не объятый тьмой, и как увидит его, всем громко возвещает, что увидел... У него нет вожатого, кроме лика Христова, который он раз увидел и навсегда полюбил. Так блуждает он с этим видением в душе в ночи по краю зияющих чёрных пропастей» (Иванов 1987: 554). Тем самым Достоевский — это, метафорически говоря, «Данте Нового времени», времени секуляризации. И всё то, что пишут о христианском мировоззрении Достоевского, касается только его взгляда на мир, но не самого этого мира, который у него радикально обезбожен. Образы христиан — такие как старец Зосима, Алёша и Макар Долгорукий — крайне редкие исключения в «мире Достоевского». В основном его «мир» состоит из «бесов» разных видов и калибров. Да, безусловно, художественный мир

Достоевского в конечном счёте христоцентричен — то есть устремлён к образу и идеалу Христа как своему высшему метафизическому основанию. Но в том-то и дело, что всего лишь «устремлён» — и не более того. Реально в «мире Достоевского» Христа фактически нет.

Тем самым работа русских философов касается именно исследования способа видения Достоевского, а не фактуры его художественного мира, которая является неким аналогом дантовского «Ада», закрытого от «света Христова». Главный внутренний закон мира Достоевского сформулирован Н. А. Бердяевым: человеческая душа предстала пред писателем в момент своей богооставленности, и этот опыт оказался радикальным религиозным опытом, в котором после погружения во тьму загорается новый свет. Эта диалектика структурирует его художественный мир: «Бунт, начавшийся с безграничной свободы, неизбежно приходит к безграничной власти необходимости в мышлении и безграничному деспотизму в жизни. Так пишет Достоевский свою изумительную теодицею, которая есть также и антроподицея. Есть одно только вековечное возражение против Бога — существование зла в мире. Эта тема является для Достоевского основной. И всё творчество его есть ответ на это возражение. И я бы так парадоксально формулировал этот ответ. Бог именно потому и есть, что есть зло и страдание в мире, существование зла есть доказательство бытия Божьего. Если бы мир был исключительно добрым и благим, то Бог был бы не нужен, то мир был бы уже богом. Бог есть потому, что есть зло. Это значит, что Бог есть потому, что есть свобода. И Достоевский доказывает бытие Божье через свободу, свободу человеческого духа. Те, которые отрицают у него свободу духа, отрицают и Бога, и наоборот. Мир принудительно добрый и благой, мир гармонический в силу неотвратимой необходимости был бы безбожный мир» (Бердяев 1993: 147–148).

Открытие метафизической глубины и тайны свободы Достоевским — это и есть та «тайна человека», разгадку которой он поставил себе задачей ещё в молодости. В чём состояла эта разгадка? Во-первых, в смиренном принятии евангельской вести о человеке, которая в молодости Достоевского ещё не интересовала; во-вторых, в открытии самой страшной глубины повреждённости человеческой природы первородным грехом, которая превратила людей в чудовища в человеческом обличье, о чём они столь наивно не догадываются. Именно последнее и является особым специфическим открытием Достоевского, отличающим его от «розового

христианства» в стиле Л. Н. Толстого или Н. С. Лескова. Его познание «глубин сатанинских» в человеке по своей радикальности близко к тому пониманию греха, которое мы находим в писаниях святых отцов Церкви. Но именно этот самый главный смысл, как правило, остаётся совершенно непонятен его светским читателям, поскольку они сами не имеют религиозного опыта и хотят видеть в Достоевском лишь комфортного «учителя» жизни и знатока человеческих характеров.

В своих героях Достоевский не только созидает самоценные личные «миры», находящиеся в полифоническом взаимоотношении между собой, но и высказывается напрямую — доверяет им те свои «заветные» убеждения, которые являют падший, бесовский образ человека, повреждённого грехом. В своих героях Достоевский в первую очередь изживает собственных тёмных «двойников» (Даренский 2021). И вот один из них, Дмитрий Карамазов, высказывает одну из самых страшных «тайн» о человеке, обнаруженных Достоевским: «Иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом содомским. Ещё страшнее, кто уже с идеалом содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны, и горит от него сердце его и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы. Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил. Чёрт знает что такое даже, вот что! Что уму представляется позором, то сердцу сплошь красотой. В Содоме ли красота? Верь, что в Содоме-то она и сидит для огромного большинства людей, — знал ты эту тайну или нет?» (Достоевский 1976: 100). Поэтому столь наивно представление о преображении человека, при котором «идеал содомский» после покаяния лишь просто сменяется идеалом Мадонны. Нет, говорит Достоевский: на самом же деле чем сильнее в человеке идеал Мадонны, тем сильнее восстаёт на него идеал содомский. Они вовсе не сменяют друга, а уживаются в одном сердце, и при этом идеал содомский изначально естественен для человека, является для него «родным» и не хочет уступать идеалу Мадонны.

Афористически говоря, мир Достоевского — это мир первородного греха, почти не имеющий выхода. Избавление лишь издали виднеется в нём, как далёкий выход из «ада», на который ещё теплится надежда, но до которого ещё очень далеко. Человек изначально погиб, а спасение видится лишь как невероятное чудо. По сути, по своей мрачности и безысходности мир Достоевского не отличается, например, от мира классика американской литературы, визионера inferнальных миров Г. Лав-

крафта, с той лишь разницей, что Достоевскому не нужно выдумывать фантастические ужасы, поскольку он их видит в самой обыденной жизни и в самых обычных и очень «приличных» людях. Бес, выходящий из Ивана Карамазова как раз в виде «приличного господина» и ведущий с ним классическую интеллигентскую беседу о несовершенстве жизни, — самое наглядное выражение этого общего принципа. Такое видение мира стало возможным благодаря возвращению Достоевского к изначальному смыслу трагедии и платоновскому типу познания, о чём писал Вяч. И. Иванов: «Всё мировосприятие Достоевского всегда существенно трагично, а стало быть, реалистично... мировоззрение Достоевского представляется нам как онтологический реализм, исходящий из мистического проникновения в чужое “я”, как некую в *ens realissimum* утверждённую реальность... трагедия в строгом смысле слова перемещается в область первичного самоопределения свободной воли — в сферу метафизическую» (Иванов 1987: 485). Поэтому Достоевскому не интересны «характеры» как таковые, но он создаёт характеры героев только ради символического выражения различных одержимостей и грехов, овладевших человеком вследствие «гордыни сатанинской». В этом смысле Достоевский — радикальный антигуманист: ведь человек в его «естественном» состоянии для него всегда страшен, отвратителен и безнадежен. Человек может быть оправдан только преображением — но его нет, о нём только мечтается.

В этом же контексте следует понять и известный тезис М. М. Бахтина о том, что Достоевский создаёт особую «дистанцию между героем и автором, неслиянность этих двух сознаний, двух правд» (Бахтин 2002: 313). Обычно выделяют только позитивный смысл этой модели мира — самоценность разных личных и культурных миров и их открытости перед Абсолютом в их индивидуальном опыте. Это правильно, но только как потенциальная и только ещё весьма далёкая возможность. Но как художественная реальность, а не как дальняя возможность этот принцип также означает, что у Достоевского отношение автора к героям такое же, как и у Данте, идущего по аду, — он не может к ним прикоснуться, чтобы не погибнуть самому.

Фактическая обезбоженность художественного мира Достоевского стала очень удобным основанием для второй парадигмы его истолкования, которая особенно развилась в советское время. Советские авторы — от В. Ф. Переверзева до Ю. Ф. Карякина — просто «выносили за скобки» религиозное мировоззрение Достоевского и рассматривали

его лишь исключительно как моралиста и «социального критика». В этом контексте и сам образ Христа понимался ими как нравственный идеал человека — т. е. именно так, как Его в первую очередь понимал и сам Достоевский, и его мечущиеся герои. Как это ни парадоксально, но этот советский взгляд на Достоевского ближе к его реальному художественному миру, чем взгляд философов, исследовавших его религиозную подоплеку. Философам были интересны в первую очередь скрытые и итоговые смыслы Достоевского, а не та реальная фактура образов и сюжетов, которую непосредственно видит читатель.

Правда, кроме общепонятной нравственной проблематики, советские авторы по идеологическим причинам выдумали и раздули до невероятных размеров так называемую социальную проблематику Достоевского. Строго говоря, «социальной проблематики» у Достоевского нет вообще, даже в его ранний период. Например, смысл названия «Бедные люди» — не социальный (материальная бедность), а экзистенциальный (одиночество и неспособность к любви). «Униженные и оскорблённые» — вовсе не в социальном смысле, а в смысле экзистенциальном: унижающие, мучающие и оскорбляющие друг друга своей гордыней. Этот уровень человеческих отношений универсален и вообще никак не связан с социальным положением людей. Раскольников идёт на убийство вовсе не ради социальной справедливости (это не более чем его самооправдание), а ради самоутверждения собственной гордыни, и т. д.

Однако существует своего рода «эзотерический» аспект официального почитания Достоевского в советскую эпоху, который отражён в одной легендарной фразе, сказанной Луначарскому в качестве шутки-совета, какую надпись сделать на первом советском памятнике Достоевскому: «Достоевскому от благодарных бесов» (Черняк 2009). Это именно тот случай, когда «в каждой шутке — лишь доля шутки», а всё остальное серьёзно. Дело в том, что идеологи большевиков действительно должны были бы испытывать чувство благодарности писателю за то, что он сделал их предшественников столь яркими героями своих произведений. Если бы Достоевский воспринимался ими исключительно как христианский писатель, то он был бы строго запрещён даже для упоминания, например как С. Нилус или Е. Поселянин — такие же православные монархисты и «черносотенцы», как и он. Но этого не произошло — и не только по причине всемирной славы писателя. Нет, чтение и «Бесов», и многих других его текстов имеет столь сильное суггестивное

воздействие на читателя, что он в первую очередь становится захваченным их «бесовскими» страстями, а вовсе не тем гипотетическим будущим преображением, к которому они должны, по замыслу писателя, когда-нибудь прийти. Тем самым просто по элементарным законам психологического воздействия художественного текста произведения Достоевского в первую очередь должны иметь эффект прямо противоположный тому, на который надеялся сам писатель. Именно поэтому чтение Достоевского чаще всего не только не приводит людей к христианству, а лишь становится своего рода психологическим «наркотиком» и привлекает к нему людей ставрогин-свидригайловского типа. Поэтому же Достоевский и его герои на самом деле были столь душевно близки революционерам, что, даже ненавидя его политические убеждения и его православную веру, они чувствовали в нём и в его героях своё, «родное».

Вот очень характерная формулировка советского автора, в целом очень точно выражающая суть советского взгляда на Достоевского: «...И всё же, несмотря на тяжёлый мрак, окутывающий нарисованную в “Преступлении и наказании” картину человеческого бытия, мы видим просвет в этом мраке, мы верим в нравственную силу, мужество, решимость героя Достоевского найти путь...» (Тюнькин 1970: 36). Сам Достоевский вполне согласился бы с этой формулировкой, только под словом «путь» он подразумевал бы вовсе не путь «социальных преобразований», а путь ко Христу. Но ключевые слова здесь — «тяжёлый мрак» как общее впечатление от мира Достоевского. Советские авторы наивно верили, что этот «тяжёлый мрак» можно преодолеть изменением общества. Достоевский же знал, что преодолеть его невозможно в мире сем, но только в «жизни будущего века».

Однако если, в свою очередь, «вынести за скобки» эту социальную мифологию советских авторов, то они вполне точно фиксируют те ужас и безысходность, которые царили в мире Достоевского. Однако эти ужас и безысходность составляют такой глубинный уровень реальности, который вообще не зависит от исторических изменений и не затрагивается никакими социальными преобразованиями, поскольку определяется самой природой человека, повреждённой первородным грехом и поэтому обречённой на мучение до конца мира сего. Но чтобы ясно увидеть этот уровень реальности, нужен именно такой «жестокий талант» Достоевского.

Преодоление ужаса и безысходности бытия невозможно внутри «мира Достоевского», здесь оно полностью выносится в перспективу мира иного (символика «мальчика у Христа на ёлке»). В «мире Достоевского» любое естественное человеческое добро обречено на саморазрушение по вине самого человека (это «сквозная» тема раннего Достоевского и главная символика «Сна смешного человека»), и преображение человека у Достоевского всегда принципиально находится за пределами этого мира. Только в самом конце его пути, в «Братьях Карамазовых» появляется Церковь как реальность неразрушимого добра, осенённого благодатью Божией, — но только в конце, а весь его мир его предшествующих героев живёт только в сфере «человеческого, слишком человеческого» (Ф. Ницше). Таков реальный «мир Достоевского», в отличие от декларируемого им мировоззрения в его публицистике и переписке. У реальных героев, а не гипотетического «человека» Достоевского начало преображения происходит на каторге (Раскольников, Митя Карамазов, сам автор «Записок из мёртвого дома»). Каторга здесь — лишь земной символ иного мира, топос запредельности. В «этом» же мире преображение невозможно, и ни с кем из героев Достоевского оно не происходит, а только в лучшем случае грезится и обещается. Герои Достоевского, как в замкнутом круге, продолжают лишь мучить друг друга. И это вовсе не по причине какой-то особой «жестокости» автора, но в силу того особого мистического способа познания, о котором писал Вяч. И. Иванов. «Царство Моё не от мира сего» (Ин. 18:36), — и именно этот бытийный закон явлен Достоевским как художником. Преображение и спасение у него абсолютно апофатичны. Даже старец Зосима разочаровывает своих поклонников своим посмертным быстрым разложением, а не нетленными мощами; а у Алёши в страстях вдруг являются самые грешные мысли и желания (как известно, у писателя была идея в будущем сделать из него революционера и атеиста — то самое «житие великого грешника», которое он мечтал написать как свою главную книгу). Поэтому обвинения Достоевского со стороны Н. К. Леонтьева в «розовом христианстве» (т. е. подмене христианства светским гуманизмом) справедливы только по отношению к его «Пушкинской речи» и её лозунгам; но они не имеют никакого смысла по отношению к его художественному миру, который является прямой противоположностью «розовому христианству». Реальный «мир Достоевского» полностью опровергает все иллюзии «розового христианства», поскольку в нём мы лишь несколько раз встре-

чаемся с разговорами об этом возможном земном идеале, но не видим даже намёков на его реальное воплощение. В этом, в частности, и состоял главный смысл «Легенды о Великом инквизиторе»: «В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал. Пришёл к своим, и свои Его не приняли» (Ин. 1:10–11). Инквизитор — это в первую очередь символ падшего человека, символ каждого из нас, и только уже во вторую очередь символ каких-то частных исторических реалий.

Это парадоксальное противоречие между православным мировоззрением Достоевского и обезбоженностью его реального художественного мира интересно не только само по себе (и почти не замечено до сих пор его исследователями), но и ставит более общую и принципиальную теоретическую проблему. А именно: является ли оно отступлением от «нормального» христианского миропонимания, которое всегда исходит из того, что мир сотворён благим, а человек — по образу Божию? Нет, не является, поскольку и изначальная благодать мира, и образ Божий в человеке заслонены теперь от нас первородным грехом (хотя и не уничтожены онтологически). Поэтому тяжкое переживание безысходной греховности этого мира, которое нам даёт Достоевский, вовсе не противоречит христианству, но только углубляет и усложняет христианское миропонимание. Оно является даже благом и добродетелью — так же, как память смертная и постоянное памятование о своих грехах. В этом смысле Достоевский как раз очень радикально противостоит любым соблазнам «розового христианства», которое в конечном итоге и подменит его будущей «религией Антихриста». Вероятно, что чем дальше, тем больше главную ценность Достоевского будут видеть именно в этом.

Достоевский нисколько не отрицает того, что мир наполняется благодатью Божией, а души людей реально преображаются в их религиозном опыте — общении со Христом в молитве, разуме и делах. Более того, он более всего жаждет этой благодати и уповает на неё. Но подвиг Достоевского был как раз в том, что он показал, насколько люди не способны принять эту благодать и даже сознательно не хотят её знать из-за своей демонической гордыни. Видимо, никто в мировой литературе так глубоко, смело и честно не показал это, как он.

В рамках светской парадигмы суть «мира Достоевского» наиболее точно выразили представители западного экзистенциализма, в частности А. Камю. Собственно, и художественный мир самого А. Камю является своего рода продолжением мира Достоевского — в сторону полного лишения

его какой-либо надежды на встречу с Богом и вечностью. Но именно таков мир А. Камю — это и есть мир Достоевского, но лишённый образа Христа.

С другой стороны, следует отметить появление в последние десятилетия ещё одного видения художественного мира Достоевского, которое можно определить как гностический миф о нём. Такое видение возникло в позднее советское время на объективной основе — в то время для многих Достоевский действительно был «путеводителем ко Христу», хотя и не все проходили этот путь до конца. Однако те люди, которые двигались дальше и воцерковлялись, начинали реальную религиозную жизнь, обычно быстро теряли интерес к Достоевскому и даже начинали чувствовать к нему неприязнь. Приходится слышать от церковных людей, что его произведения переполнены такой атмосферой греха, гордыни и безысходности, что повергают читателя в уныние и безблагодатное состояние. Тот «свет в конце тоннеля» в виде обещания прозрения и преображения, которое можно найти в его текстах, в целом настолько слаб и часто почти незаметен, что не перевешивает это главное впечатление. Непосредственное впечатление для читателя таково, что в мире Достоевского Бога нет, и Он там вообще не может появиться. Образно говоря, «метасюжетом» Достоевского является то самое «Житие великого грешника», которое он задумывал как отдельный роман, но оный не потребовался, поскольку этот замысел фактически уже был воплощён в его творчестве в целом. Но, как известно, верующие люди читают жития святых, а не грешников, и поэтому Достоевский перестаёт быть для них интересным.

Однако далеко не все читатели Достоевского становятся религиозными людьми. Большинство остаётся людьми светскими и в лучшем случае лишь «интересующимися» православием. Но у этих нерелигиозных людей само по себе чтение Достоевского уже создаёт иллюзию постижения неких высших «духовных тайн», недоступных простым верующим («бабушкам») в силу их «необразованности». Эта иллюзия возникает вследствие того, что ими не различаются светская образованность («внешняя») и религиозная культура («внутренняя»). Последняя может быть у простых («бабушек»), не имеющих никакого внешнего образования, и отсутствовать у внешне «образованных» людей. Об этом писал и сам Достоевский. Внешнее светское образование обычно становится своего рода фетишем, из-за которого человек теряет способность к духов-

ному развитию, думая, что он уже всё знает, поскольку «образованный». Это своего рода коллективный нарциссизм «образованного сословия», делающий его духовно невежественным и презирающим народ и его церковную веру, который для Достоевского был страшным признаком грядущей катастрофы в России. До 1917 г. «образованное сословие» в основной массе не читало и презирало Достоевского за его православие, монархизм и всё то, что на их жаргоне называется «черносотенством». Но после 1917 г. Достоевского пришлось читать всем, поскольку он стал обязательным автором в школе. В этой ситуации люди, враждебные ему по мировоззрению, разработали интерпретацию, которая делала Достоевского «своим» автором. Поскольку официальную социальную интерпретацию они также не могли разделять в силу своего «свободомыслия», то был создан образ Достоевского как открывателя «тайн» человеческой души. У тех читателей Достоевского, которые не стали религиозными людьми, само это чтение создавало иллюзию приобщения к «духовности» и её «тайнам», ощущение своей «избранности» на фоне «невежественной толпы».

Характерно, что этот самообман коллективного нарциссизма той части интеллигенции, которая остаётся светской и обезбоженной, существует как раз по законам художественного мира Достоевского — из него нет выхода. Этот тип читателей создал своего рода гностический миф о Достоевском. Принцип гностицизма — это иллюзия спасения своими собственными силами, лишь на основе своей «образованности» и «избранности». Бог при этом не отрицается, но воспринимается как своего рода духовная «прислуга». Такой «бог» не требует реальной религиозной жизни, которая подменяется лишь интеллектуальными конструкциями и «умными разговорами». Для такого типа сознания, которое в наше время стало массовым, Достоевский очень «удобен» в том смысле, что «разговоры о Достоевском» очень хорошо создают иллюзию «духовной жизни» и познания её «тайн».

Для этого «гностического мифа» о Достоевском весьма характерной является недавняя книга «Богословие Достоевского» (Богословие 2021), написанная коллективом авторов. Вообще очень странно, что о богословии берутся писать литературоведы, чьи познания в богословии как таковом могут быть в лучшем случае только дилетантскими. Например, следующее рассуждение: «Достоевский достаточно ясно говорит: образ Христов пробуждает/рождает в другом человеке (то есть — становится

для другого Богоматерью) тот, кто способен явить в себе образ Христов» (Богословие 2021: 179). Эта формулировка не только не имеет отношения к христианскому вероучению, но и, более того, представляет собой кощунственное употребление имени Богоматери. Принципиально некорректным является и сам «метод» интерпретации текстов, используемый этими авторами. Суть его состоит в вырывании из общего контекста произведения отдельных его фрагментов, имеющих аллюзии на евангельский текст. Затем идут обильные евангельские цитаты, и так создаётся впечатление, что это «богословствует» сам писатель, хотя на самом деле это лишь собственные размышления литературоведа. В такой интерпретации от реального художественного мира Достоевского не остаётся практически ничего. Русские философы и богословы XX в. смогли выделить у Достоевского оригинальные мысли, поскольку они сами были мыслителями и могли это увидеть и оценить. Современные же литературоведы обычно находят у Достоевского либо только самые общие и тривиальные богословские тезисы, которые можно найти в Катехизисе, либо приписывают ему свои собственные измышления дилетантского и еретического свойства. Характерно, что, применяя тот же самый метод «рассуждений по поводу...», точно так же легко можно изобразить Достоевского даже и «гностиком», как это сделано Т. Г. Магарил-Ильевой в упомянутой книге. Ранний Достоевский здесь объявлен «гностиком» на основании очень произвольной интерпретации всего лишь нескольких его слов и высказываний его героев, которые на самом деле являются просто языковыми штампами той эпохи. По такой же «методике» в советское время Достоевского делали богоборцем и даже скрытым атеистом многие авторы, начиная с В. Переверзева и А. Луначарского.

Тексты Достоевского в данном случае используются как своего рода современный аналог гностических текстов, чтение которых само по себе должно приводить его адептов к «просветлению» и «преображению». В реальности такой читатель остаётся похожим на его героев, но в собственной иллюзии он кажется самому себе «просветлённым» знатоком «тайн». И это естественно — ведь человек современной культуры вообще не имеет навыков духовной работы и поэтому легко подменяет её собственными иллюзиями. Навыки духовной работы вырабатывались в традиционной культуре, а современная культура, собственно, и началась с их отрицания и даже высмеивания. В традиционной культуре духовное преобразование человека было непрерывной тяжёлой внутренней рабо-

той, пронизывающей все сферы жизни и определявшей само отношение к земной жизни. На этой основе был построен даже календарь с его чередой праздников и постов. В светской же культуре Нового времени труд преобразования исчезает и заменяется гедонизмом и «самореализацией». Но душа пока ещё остаётся христианской, она жаждет преобразования, хотя и не находит его в окружающей жизни. И если в такой ситуации человек не возвращается к традиционной религиозности, то ищет её заменители в виде всякого рода модных квазирелигиозных практик. Одной из них является и чтение «религиозных» авторов, в частности Достоевского.

В заключение стоит отметить общеисторический контекст появления феномена Достоевского. Достоевский — это феномен традиционного человека в условиях секулярной цивилизации Нового времени. Достоевский — это человек, сформированный тысячелетием русской христианской культуры, заброшенный в обезбоженный интеллигентский мир XIX века. Тысячу лет его предки жили в культуре аскезы и преобразования, а он, унаследовав их православную душу со всеми её выдающимися качествами и устремлениями, попал в мир гедонистического эгоизма и безбожия. Естественно, что такое несоответствие внешнего и внутреннего породило «культурный взрыв» в виде того парадоксального художественного мира, который он создал. В этом мире внешнее должно быть побеждено внутренним, но это возможно только в результате переживания этого «внешнего» в себе, со всеми его грехами и соблазнами. Поэтому мир Достоевского даже ещё безбожнее и страшнее, чем тот мир, в котором он жил, был на самом деле. И это тоже естественно, потому что победить его можно только так — дойдя до последних глубин сатанинских. Сам Достоевский как человек одержал эту победу, но она может находиться только за пределами созданного им мира — ведь внутри него эта победа невозможна. Обезбоженный мир, пророчески показанный Достоевским, — это мир XXI века, который он прозревал уже в веке XIX, и это прозрение «нового» мира, в котором правят «бесы», на самом деле и является его главным художественным достижением, предвосхитившим жанр «антиутопии».

Мыслители Серебряного века сформулировали главные внутренние законы художественного мира Достоевского, упомянутые нами ранее: 1) антропологический, по Н. А. Бердяеву: в состоянии первородного греха человек реализует свою свободу во вред себе; 2) метафизический,

по Вяч. И. Иванову: сюжеты Достоевского воплотили в себе мировую трагедию гибели гордого человека, указывая путь будущего преображения; 3) личностный, по М. М. Бахтину: автор изживает в героях собственные личины. Содержательно к этим открытиям пока что ничего нового добавлено не было, и позднейшие исследователи шли по пути их детализации. Единственное, что до сих пор не было в полной мере понято и объяснено, — это парадокс противоречия между общим мировоззрением Достоевского и реальным содержанием его художественного мира. В данной статье мы лишь поставили этот вопрос.

### *Сведения об авторе*

**Даренский Виталий Юрьевич** — доктор философских наук, профессор Луганского государственного педагогического университета, 91031, Луганск, ул. Оборонная, 2; e-mail: darenskiy1972@rambler.ru

### **СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:**

Арсеньев Н. С. Основная интуиция Достоевского // История философии. — 2021. — № 1. — Т. 26. — С. 131–139.

Бахтин М. М. Дополнения и изменения к «Достоевскому» // Собр. соч. : в 7 т. — М. : Языки русской культуры, 2002. — Т. 6. — С. 301–367.

Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского // О русских классиках. — М. : Высшая школа, 1993. — С. 188–395.

Богословие Достоевского / отв. ред. Т. А. Касаткина. — М. : ИМЛИ РАН, 2021. — 416 с.

Даренский В. Ю. Символика двойника как исток художественной антропологии Ф. М. Достоевского // Тетради по консерватизму. — 2021. — №1. — С. 245–256.

Достоевский Ф. М. Идиот. Рукописные редакции // Полн. собр. соч. : в 30 т. — Л. : Наука, 1974. — Т. 9. — 528 с.

Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Книги I–X // Полн. собр. соч. : в 30 т. — Л. : Наука, 1976. — Т. 14. — 512 с.

Иванов Вяч. И. Достоевский. Трагедия — Миф — Мистика // Собр. соч. — Брюссель : FOYER ORIENTAL CHRÉTIEN, 1987. — Т. 4. — С. 483–588.

Страхов Н. Н. Письмо Л. Н. Толстому от 28 ноября 1883 г. // Переписка Л. Н. Толстого с Н. Н. Страховым (1870–1894). — СПб. : Изд. Толстовского музея, 1914. — С. 307–310.

Тюнькин К. Бунт Родиона Раскольникова // Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. — Воронеж : ЦЧКИ, 1970. — С. 5–36.

Черняк М. А. (2009) «Достоевскому от благодарных бесов»: к вопросу о восприятии классики в XXI веке // *Universum: Вестник Герценовского университета. Языкознание и литературоведение.* — 2009. — № 4 (66). — С. 57–64.

# Dostoevsky as an Artist of the Godless World

**V. Yu. Darensky**

LUGANSK STATE PEDAGOGICAL UNIVERSITY,  
LUGANSK

**Abstract:** article offers an unconventional view of Dostoevsky as an artist of the godless world. The author separates Dostoevsky's Christian worldview from the artistic image of the world he created in his works. In Dostoevsky's imaginative world, Christianity is only a dream and hope, which is not manifested in real life. While only a few of his characters are focused on it, the absolute majority live their lives as if Christ never existed. The Christian dimension transcends the godless world created by Dostoevsky, only occasionally touching it from the outside as a kind of revelation. The external in this world must be overcome by the internal, which is only possible if one experiences this "external" within themselves, with all its sins and temptations. Dostoevsky's world is therefore even more godless and frightening than the world in which he had actually lived. Which is also in the nature of things, because the only way to defeat it is by reaching the last satanic depths. Dostoevsky's texts were originally addressed to secular people, to the religiously ignorant intelligentsia, as opposed to devout Christians. This fact also determines the perception of Dostoevsky's works by different types of readers. The author proposes a new classification of types Dostoevsky's readers belong to. The article introduces the concept of a "gnostic myth" about Dostoevsky, the emergence of which is characteristic of modern intellectuals. The historical context of the appearance of the Dostoevsky phenomenon is that Dostoevsky himself was a phenomenon of a traditional person living in conditions of a secular civilization of the modern era. Formed by a millennium of Russian Christian culture, Dostoevsky had been thrown into the godless intellectual world of the 19th century. This godless world, prophetically shown by Dostoevsky, is the world of the 21st century, which he had already

envisioned in the 19th century, and this insight into the “new” world ruled by “demons” anticipated the genre of “dystopia” and is in fact his main artistic achievement.

**Keywords:** Dostoevsky, artistic world, Godless world, “gnostic myth”, Russian philosophy.

**For citation:** Darensky V. Yu. (2021). Dostoevsky as an Artist of the Godless World. *Orthodoxia*, (3), 269–290. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-3-269-290

### **About the author:**

**Darensky Vitaly Yurievich** — Doctor of Philosophy, Professor of Lugansk State Pedagogical University, 2, Oboronnaya str., Lugansk, 91031; e-mail: darenskiy1972@rambler.ru

## **REFERENCES**

Arsen'ev, N. S. (2021). Osnovnaja intuicija Dostoevskogo [Dostoevsky's Basic Intuition]. *Istorija filosofii*, 1(26), 131–139. [In Russian].

Bahtin, M. M. (2002). Dopolnenija i izmenenija k “Dostoevskomu” [Additions and Changes to Dostoevsky]. In *Complete Works in 7 volumes* (Vol. 6, pp. 301–367). Moscow: “Jazyki russkoj kul'tury”. [In Russian].

Berdyajev, N. A. (1993). Mirosoczercanie Dostoevskogo [Dostoevsky's worldview]. In *O russkih klassikah* [On Russian Classics] (pp. 188–395). Moscow: Vysshaja shkola. [In Russian].

*Bogoslovie Dostoevskogo* [Dostoevsky's Theology]. (2021). Moscow: IMLI RAN. [In Russian].

Chernjak, M. A. (2009). “Dostoevskomu ot blagodarnyh besov”: k voprosu o vosprijatii klassiki v XXI veke [“To Dostoevsky from Grateful Demons”: On the Question of the Perception of Classics in the XXI Century]. *Universum: Vestnik Gercenovskogo universiteta. Jazykoznanie i literaturovedenie*, 4 (66), 57–64. [In Russian].

Darensky, V. Yu. (2021). Simvolika dvojnika kak istok hudozhestvennoj antropologii F.M. Dostoevskogo [The Symbolism of the Doubleganger as the Source of F. M. Dostoevsky's Artistic Anthropology]. *Tetradj po konservatizmu*, (1), 245–256. [In Russian].

Dostoevsky, F. M. (1976). Brat'ia Karamazovy. Knigi I–X [The Brothers Karamazov. Books I–X]. In *Complete works in 30 volumes* (Vol. 14). Leningrad: Nauka. [In Russian].

Dostoevsky, F. M. (1974). *Idiot*. Rukopisnye redaktsii [The Idiot. Manuscript editions]. In *Complete works in 30 volumes* (Vol. 9). Leningrad: Nauka. [In Russian].

Ivanov Vyach. I. (1987). Dostoevskij. Tragedija — Mif — Mistika [Dostoevsky. The Tragedy — the Myth — the Mystic]. In *Complete Works* (Vol. 4, pp. 483–588). Brjussel: FOYER ORIENTAL CHRÉTIEN. [In Russian].

Strahov, N. N. (1914). Pis'mo L. N. Tolstomu ot 28 nojabrja 1883 g. [A Letter to L. N. Tolstoy on 28<sup>th</sup> of November, 1883]. In *Perepiska L. N. Tolstogo s N. N. Strahovym (1870–1894)* [Correspondence between L. N. Tolstoy and N. N. Strahov (1870–1894)] (Pp. 307–310). Saint Petersburg: Izd. Tolstovskogo muzeja. [In Russian].

Tiun'kin, K. (1970). Bunt Rodiona Raskol'nikova [Rodion Raskolnikov's Revolt]. In *Dostoevsky F. M. Prestuplenie i nakazanie* [Crime and Punishment] (pp. 5–36). Voronezh: CChKI. [In Russian].

# К истории церковного просвещения в России второй половины XIX — начала XX в. (Победоносцев, Рачинский, Ильминский)

**Аннотация.** В статье рассматриваются взгляды и деятельность видных деятелей церковного просвещения второй половины XIX в. — С. А. Рачинского и Н. И. Ильминского. Первый из них создал сеть церковных школ для народа в своём имении Татево Смоленской губернии и его окрестностях, долгие годы преподавал в них. Второй в 1872–1891 гг. занимал пост директора Казанской инородческой учительской семинарии — центрального учебного заведения миссионерского типа в Поволжье, деятельность которого была нацелена на поддержание православия в среде христианизированных народов региона. Оба педагога опирались на поддержку видного государственного деятеля, публициста и мыслителя, одного из лидеров консервативного лагеря, обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева. Для активистов начального обучения в церковном духе были характерны настроения своеобразного консервативного народничества — представления о том, что в среде простонародья хранятся ценности, способные спасти общество от социальных потрясений (простота, патриархальность, верность традициям, истинная религиозность). Начинания Рачинского и Ильминского были нацелены на сохранение подобных качеств в среде

русского крестьянства и «малых» народов Поволжья — тех социальных групп, которые, по мнению просветителей, были в наибольшей степени удалены от разрушительных тенденций идейно-политического развития второй половины XIX в. Подобные установки во многом соответствовали идеям Победоносцева. Знаменитый консерватор, подобно Рачинскому и Ильминскому, считал, что охватившие пореформенную Россию потрясения вызваны чрезмерным развитием индивидуализма, стремлением перестроить исторически сложившийся уклад на отвлечённых теоретических началах и противовес данным явлениям следует искать в настроениях простонародья. Деятельность Рачинского и Ильминского стала заметным явлением общественной жизни России второй половины XIX — начала XX в., отразила её важные особенности.

**Ключевые слова:** К. П. Победоносцев, С. А. Рачинский, Н. И. Ильминский, церковная школа для народа, консерватизм, народничество, опрощение, народы Поволжья.

**Для цитирования:** Полунов А. Ю. К истории церковного просвещения в России второй половины XIX — начала XX в. (Победоносцев, Рачинский, Ильминский) // Ортодоксия. — 2021. — № 3. — С. 291–304. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-3-291-304

**В** общественно-политической и духовной жизни России второй половины XIX в. заметное место занимали идейные системы, опиравшиеся на попытки синтеза религиозных начал и близких к народничеству настроений, истолкованных в консервативном духе. Последние включали в себя представления о том, что в среде простонародья хранятся ценности, способные спасти общество от социальных потрясений (простота, патриархальность, верность традициям, истинная религиозность). Подобные воззрения нашли отражение в церковной и светской публицистике, ими руководствовался ряд видных деятелей в сфере народного образования, оказали они влияние и на начинания некоторых известных политиков, в частности видного консерватора, одного из самых влиятельных сановников конца XIX — начала XX в., обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева. Представляется важным проанализировать данные воззрения, выявить их истоки, определить значение для сферы

народного просвещения, игравшей в развитии пореформенной России чрезвычайно важную роль.

Стимулом к распространению консервативных настроений во второй половине XIX в. послужило разочарование значительной части общества в последствиях Великих реформ 1860–70-х гг., опиравшихся на принципы свободы, раскрепощения личной инициативы. Результаты реформаторского процесса — подъём антиправительственных движений («нигилизм»), обострение розни между различными слоями общества, экономические трудности, распространение нравственных пороков — никак не соответствовали радужным надеждам, которые возлагались на преобразования в период их разработки. Первопричина потрясений, по мнению консерваторов, коренилась в порочности идей, положенных в основу Великих реформ — проповеди индивидуализма, личностного начала, разрушавшего коллективистскую основу общества. «Жизнь наша стала до невероятности уродлива, безумна и лжива... оттого, что исчез всякий порядок, пропала всякая последовательность в нашем развитии... Самолюбия, вырвавшиеся прежде ровным ростом в соответствии с обстановкой и условиями жизни, стали разом возникать, разом подниматься во всю безумную величину человеческого “я”, не сдерживаемого никакой дисциплиной, разом вступать в безмерную претензию отдельного “я” на жизнь, на свободу, на счастье», — писал по этому поводу К. П. Победоносцев, уже в 1860-е гг. игравший заметную роль в правительственных верхах (Победоносцев 1996: 324).

Утверждение личности нового типа, проникнутой самомнением, эгоцентризмом, было, по мнению консерватора, заметно уже в период разработки реформ. Опираясь на рационалистические, оторванные от реальной жизни схемы, преобразователи самонадеянно стремились реформировать исторически сложившийся общественный уклад на основе заимствованных с Запада шаблонов. По мнению Победоносцева, теоретики-либералы, планируя реформы, «вывели формулу из великого множества фактов и явлений, но не могли исчерпать всего бесконечного их разнообразия, всего ряда комбинаций, которые в каждом данном случае представляются». «Когда рассуждение отделилось от жизни, оно становится искусственным, формальным и вследствие того мёртвым, — писал о подобных прожектах сановный публицист. — К предмету подходят и вопросы решаются с точки зрения общих положений... скользят по поверхности, не углубляясь внутрь предмета» (Победоносцев

1996: 307, 327). Искусственным, рационалистическим схемам Победоносцев противопоставлял исконную мудрость, хранимую — зачастую бессознательно — людьми, приверженными силе инерции, опирающимися на верность историческим преданиям. «Во всяком деле жизни действительной, — утверждал консерватор, — мы более полагаемся на человека, который держится упорно и безотчётно мнений, непосредственно принятых и удовлетворяющих инстинктам и потребностям природы, нежели на того, кто способен изменять свои мнения по выводам своей логики, которые в данную минуту представляются ему неоспоримым гласом разума» (Победоносцев 1996: 310–311).

Влияние принципов рационализма в XIX в. было шире всего распространено в среде образованного общества, интеллигенции, и это обстоятельство побуждало Победоносцева уделять особое внимание народу, прежде всего крестьянству, основная часть которого и после Великих реформ пребывала в лоне традиционно-патриархального уклада. В значительной степени знаменитый консерватор разделял широко распространённые в русском обществе того времени настроения — преклонение перед социальными низами, придавая ему, разумеется, консервативное звучание. По словам современного исследователя В. В. Ведерникова, «своеобразное православно-монархическое народничество сближало Победоносцева с Ф. М. Достоевским» (Ведерников 1997: 42). Отметим, что «религиозным народником» называл Достоевского ещё Н. А. Бердяев (Бердяев 1991: 110). Г. В. Флоровский, уделивший немало внимания анализу мировоззрения обер-прокурора, подчёркивал, что тот «по-своему был народником и почвенником» (Флоровский 1991: 410).

Свои взгляды Победоносцев стремился активно проповедовать в обществе и в верхах, в том числе внушал их своему бывшему ученику цесаревичу Александру Александровичу, впоследствии императору Александру III. «Душа нашего народа — великое сокровище и великая сила, которой не понимают, к сожалению, многие, хотя и добрые люди, ходящие в раззолоченных мундирах», — писал обер-прокурор царю 10 мая 1883 г. (Письма К. П. Победоносцева к Александру III 1926: 32). На рубеже 1870–80-х гг., когда самодержавие находилось в ситуации глубокого кризиса, напрягало силы в борьбе с революционным движением, Победоносцев в письмах к августейшему ученику последовательно проводил мысль о необходимости опоры на здоровую народную среду, жителей провинции в противовес испорченным столичным слоям — интеллигенции, бюро-

кратии. «Впечатления петербургские крайне тяжелы и безотрадны, — говорилось, в частности, в письме от 10 марта 1880 г. — Добрые впечатления приходят лишь изнутри России, откуда-нибудь из деревни, из глуши. Там ещё цел родник, от которого дышит ещё свежестью: оттуда, а не отсюда наше спасение. Там есть люди с русской душой, делающие доброе дело с верой и надеждой» (Письма К. П. Победоносцева к Александру III 1925: 32). Именно скромные труженики провинции — сельские священники, учителя, благотворители, живущие рядом с народом и духовно близкие к нему, должны были, по мнению консерватора, внести решающий вклад в борьбу с охватившими Россию разрушительными тенденциями. «Отраднo видеть, — писал он в 1879 г. своей доверенной корреспондентке Е. Ф. Тютчевой, — что по углам России в тишине живут и действуют люди этого рода»<sup>1</sup>.

Одним из ярких примеров работы самоотверженного труженика «в глухом углу», показателем того, «что может сделать в своём кругу один добрый человек, ясно видящий путь перед собой»<sup>2</sup>, были для Победоносцева начинания сельского педагога С. А. Рачинского. Биография Рачинского являла собой пример своеобразного «опрощения». Состоятельный помещик, человек высокой культуры, профессор Московского университета, завсегда́тай интеллектуальных салонов 1850–60-х гг., Рачинский в 1868 г. вышел в отставку, поселился в имении своей сестры Татеево Смоленской губернии и начал там с 1875 г. обучать детей в сельской школе. Одним из стимулов начинаний бывшего профессора было стремление соприкоснуться с народом в той сфере, которая приобретала особое значение во второй половине XIX в. — в области просвещения, понять истинные потребности простых людей. Последние, по мнению просветителя, заключались в стремлении получить образование, но непременно на религиозной основе. «В противоположность школам западным, — полагал педагог, — наша сельская школа возникает при весьма слабом участии духовенства, при глубоком равнодушии образованных классов и правительственных органов, из потребности безграмотного населения дать своим детям известное образование». Подобные учебные заведения, при всех их недостатках, «не только остаются нетронутыми нигилистической пропагандой», но, под влиянием ро-

<sup>1</sup> Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 230. К. 4409. Ед. хр. 1. Л. 51 об. (письмо от 7 октября 1879 г.).

<sup>2</sup> Письмо Победоносцева Т. И. Филиппову от 1 августа 1882 г. // Государственный архив Российской Федерации. Ф. 1099. Оп. 1. Д. 2414. Л. 21.

дителей, «приобретают всё более религиозный, церковный характер, и центральным предметом преподавания всё больше становится в них — Закон Божий» (Рачинский 2019: 58, 59).

Поклонение «простецам», характерное для Победоносцева, было выражено у Рачинского ещё более ярко, оно бросалось в глаза и современникам, и историкам. Специалист по истории народного образования в России П. Ф. Каптерев характеризовал бывшего профессора как «глубокого народника» (Каптерев 2004: 453). По словам американского биографа Победоносцева Р. Бирнса, татевского просветителя «можно было назвать лидером состоявшего из одного человека христианского “хождение в народ”» (Vignes 1968: 274). Интересно, что сам сельский педагог проявлял интерес к «хождению в народ» революционной интеллигенции, упоминал его в своих сочинениях. В этом движении он видел «тёмное, но искреннее стремление убежать от условий разлагавшегося ложного общественного строя» (Рачинский 2019: 320).

Уберечься от угроз, которые несло в себе разложение общества, можно было, соприкоснувшись с чистыми, неиспорченными нравами, хранившимися в простонародье под покровом внешней грубости и «темноты». «В них нет и следа того отвратительного скверномыслия и сквернословия, которыми заражены наши городские учебные заведения, в особенности столичные, — писал Рачинский о крестьянских детях. — В нормальной крестьянской жизни нет места тем преждевременным возбуждениям воображения, тем нездоровым искушениям мысли, которыми исполнен быт наших городских классов» (Рачинский 2019: 72–73). Простота, отличавшая народ от образованных верхов, давала поистине чудодейственный эффект в самых разных сферах деятельности, в том числе в области школьных начинаний. Крестьянский мальчик, проучившийся некоторое время в школе, подчёркивал Рачинский, «способен целыми часами заниматься с целым классом новичков — учить их с жаром, с толком, с увлечением и приковывает их внимание не хуже другого патентованного учителя» (Рачинский 2019: 71). «Если я чему-нибудь научился в течение моей школьной практики, — утверждал татевский просветитель, — то, конечно, не от записных педагогов, не от учителей казённого изделия, но от учителей-крестьян, никогда не покидавших своего глухого угла, не знавших иной школы, кроме сельской» (Рачинский 2019: 149).

Культ простоты, определявший педагогические установки Рачинского, не был для него отвлечённым идеологическим конструктом,

он определял особенности повседневной жизни педагога, его общения с учениками вне школы. По словам современной исследовательницы О. Е. Майоровой, татевский просветитель стремился создать «островок», где грамотность стала бы естественным состоянием народа. Сам Рачинский в письме к Победоносцеву отмечал, что его школа к началу 1890-х гг. обрела необычный облик — носила характер своеобразного «светского монастыря с постоянно живущей в нём братией, с широким гостеприимством» (Майорова 1994: 62–63). Бывший профессор перебрался из барской усадьбы в здание общежития при школе, отказался от слуг и европейской кухни, сменил дворянское платье на простонародное. Выпускники школ Рачинского составляли своего рода большую семью — поддерживали переписку со своим наставником, приезжали гостить в Татеево.

Дабы поддержать цельность этой своеобразной «семьи», Рачинский принимал все меры к тому, чтобы её члены оставались в лоне привычной для них обстановки, социального уклада. Наилучшим поприщем для них считалась работа в качестве сельского учителя, священника, церковнослужителя. Как правило, педагог не поощрял стремление питомцев продолжать обучение в средних учебных заведениях — не в силу обскурантизма, а из опасений, что городская среда разрушит присущие им патриархальные добродетели. Данный компонент образовательной системы Рачинского особенно ценился Победоносцевым. «Помоги Вам Боже, — писал обер-прокурор татевскому просветителю 26 мая 1881 г., — помоги Боже сохранить и в своей мысли, и в мысли детей Ваших — простоту: без простоты пропадёт всякое дело»<sup>3</sup>.

Настроения и установки, которыми руководствовался татевский педагог, не были, как отмечалось выше, чем-то уникальным для пореформенной России. Их в той или иной степени разделяли многие публицисты, государственные, церковные и общественные деятели, работавшие на ниве народного просвещения. Наиболее близок к Рачинскому по взглядам был ещё один протеже Победоносцева — Н. И. Ильминский, специализацией которого было христианское просвещение «иностранцев», прежде всего малых народов Поволжья.

Жизненный путь поволжского просветителя во многом напоминал биографию Рачинского и также нёс на себе печать стремления

<sup>3</sup> Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 631. Письма к С. А. Рачинскому. Январь–август 1881 г. Л. 124 об.

к «опрощению». Сделавший успешную научную карьеру в области лингвистики и востоковедения, Ильминский — профессор Казанского университета и член-корреспондент Академии наук — получил известность прежде всего как директор Казанской инородческой учительской семинарии, которую он возглавлял с 1872 г. до конца жизни (1891 г.). Малые народы Поволжья, с которыми он работал, — крещёные татары (кряшены), христианизированные чуваша, удмурты, мордва, марийцы — воспринимались им как носители простоты, патриархальности и религиозности, т. е. выполняли ту роль, которую в воззрениях Рачинского играло русское простонародье. Возможно, с этой ролью они справлялись даже лучше, ибо в большей степени, нежели русские крестьяне, были отдалены от разрушительных веяний современности.

«Согласно представлениям Ильминского, — подчёркивает американский историк Р. Джераси, — Россия была более молодой и невинной, чем Запад, а российские восточные инородцы были ещё моложе и невиннее, чем сами русские. Более того — по его мнению, эти новые члены большой российской семьи даже могли восстановить эти качества и в самих русских людях» (Джераси 2013: 98). Представители малых народов, даже ещё не принявшие крещения, вызывали у поволжского просветителя симпатию, ибо обладали простым мировосприятием, опирались на представления, в рамках которых добро чётко отделялось от зла (Колчерин 2014: 463). «Простые, добрые и искренние люди, Божии младенцы, которым благоволил Отец Небесный открыть Свои тайны», — так характеризовал Ильминский своих учеников из числа «инородцев» (Из письма Победоносцеву. См.: (Колчерин 2014: 291)). Патриархальность, хранимую в среде «Божиих младенцев», необходимо было всячески оберегать от разрушения, поэтому просвещение следовало нести им в особой форме — через учителей и священников из их собственной среды, путём организации обучения на языках данных народов и с помощью перевода учебной и церковной литературы на эти языки.

Языковая стихия являлась той сферой, с которой были связаны наиболее глубокие, фундаментальные установки психологии «инородцев», и проникнуть в эту среду чужаку оказывалось непросто. Ограниченность рациональных приёмов и методов исследования и обучения, к которым так скептически относился Победоносцев, проявлялась здесь в наибольшей степени. Ильминский целиком разделял этот скепсис.

«Мышление народа и всё его мирозерцание выражается на его родном языке... — утверждал, по словам обер-прокурора, казанский педагог. — Чтобы преподавание истины глубоко укоренилось в сознании простолюдина, надобно войти в его мирозерцание, принять его понятия за данное и развивать их» (Победоносцев 1996: 155). Требовалось в максимальной степени овладеть языком «инородца», слиться с ним, а ещё лучше — владеть этим языком от рождения.

С последним обстоятельством было связано особое внимание, которое Ильминский уделял подготовке священников и учителей из числа местных народов. По оценкам Р. Джераси, благодаря деятельности казанского просветителя посвящение духовных лиц из числа «инородцев» приобрело во второй половине XIX в. беспрецедентные масштабы, что вызвало в начале XX столетия резкую критику со стороны русских националистов (Джераси 2013: 87). При этом, как и Рачинский, Ильминский не рекомендовал своим ученикам поступать в средние светские и даже духовные заведения. Не только городское училище, гимназия, но и духовная семинария могли оторвать «Божиих младенцев» от исконной простоты и привить им воззрения, которые окажутся разрушительны для их патриархальных ценностей.

Следует ещё раз повторить, что для поволжского просветителя, как и для татевского педагога, подобная установка не была следствием обскурантизма, а отражала убеждения, связанные с чрезвычайно высокой оценкой простоты как духовного качества. У обоих деятелей народного просвещения эти убеждения определяли не только педагогическую практику, но и повседневный уклад жизни. Стремясь к максимальной естественности, органичности во взаимоотношениях с учениками, Ильминский отвергал в своей семинарии всякий формализм — вплоть до того, что здесь не было оценок и экзаменов. Такие установки были близки Победоносцеву, негативно относившемуся к любым теориям, в том числе педагогическим. «Разделяю Ваше недоверие к действию уставов и к деятельности Комиссий и съездов», — обращался обер-прокурор к своему региональному сподвижнику. Ключом к мастерству обучения в его глазах служили практика, опыт, а не изучение специальных курсов вроде дидактики — «дребедень, которую всякий попавшийся берётся преподавать по сочинённым из немцев компиляциям». «С тех пор, как у нас обленились государственные люди, увлеклись теориями, с 60-х годов, дано этому делу ложное направление», — утверждал

обер-прокурор, жалуясь на засилье всевозможных «регламентов и инструкций»<sup>4</sup>.

Культ простоты, естественности, пронизывавший воззрения Ильминского, проявлялся и в его поведении, манере общения с людьми, укладе жизни. «Беседа его была ни с чем не сравненная, всегда с солью, всегда в простоте, чуждой всякой аффектации», — вспоминал о своём соратнике Победоносцев (Победоносцев 1996: 160). Для переписки, которую казанский просветитель вёл с широким кругом людей — от высокопоставленных сановников до выпускников своих школ и рядовых «инородцев», — был характерен особый, доверительный тон. Даже с официальными лицами, по словам профессора Казанской духовной академии П. В. Знаменского, он говорил «почтительным, но простым, совершенно партикулярным и сердечным языком, откровенно высказывая всё, что ему хотелось сказать» (Цит. по: (Колчерин 2014: 282)). Неудивительно, что в глазах многих современников, в том числе всемогущего обер-прокурора Синода, Ильминский предстал человеком необычайно цельным, самоотверженным и преданным своей миссии. Как и Рачинский, он пользовался всемерной поддержкой со стороны Победоносцева.

В целом, как отмечалось выше, идейные системы, опиравшиеся на консервативное истолкование близких к народничеству настроений, сыграли значительную роль в жизни пореформенной России. Они отражали — в специфической форме — духовные искания, которые были характерны для самых разных кругов общества и в этом смысле стали примечательным явлением эпохи. Революционные потрясения начала XX в. нанесли тяжёлый удар по наследию Победоносцева и его соратников, однако традиции, связанные с их деятельностью, до известной степени сохранились в церковной среде и в настоящее время привлекают к себе внимание исследователей.

---

<sup>4</sup> Письма Победоносцева Ильминскому от 13 июня 1884 г.: 25 июля 1885 г., 7 февраля 1890 г. // Российский государственный исторический архив. Ф. 1574. Оп.1. Д. 146. Л. 21, 35, 61.

**Сведения об авторе**

**Полунов Александр Юрьевич** — доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой управления в сфере межэтнических и межконфессиональных отношений факультета государственного управления, МГУ имени М. В. Ломоносова, 119991, Москва, Ломоносовский проспект, 27к4; e-mail: polunov@sra.msu.ru

**СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:**

Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского // Н. А. Бердяев о русской философии. — Свердловск : Изд-во Уральского ун-та, 1991. — С. 26–148.

Ведерников В. В. «Московский сборник» К. П. Победоносцева и кризис идеологии пореформенного самодержавия // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4. История. Регионоведение. Международные отношения. — 1997. — № 2. — С. 39–46.

Джераси Р. Окно на Восток: империя, ориентализм, нация и религия в России. — М. : НЛО, 2013. — 548 с.

Каптерев П. Ф. История русской педагогики. — СПб. : Алетей, 2004. — 560 с.

Колчерин А., свящ. Христианизация народов Поволжья. Н. И. Ильминский и православная миссия. — М. : РИСИ, 2014. — 463 с.

Майорова О. Е. Московский петиметр (из истории русского утопизма) // Лица. Биографический альманах. — Т. 4. — М.-СПб. : Феникс-Atheneum, 1994. — С. 54–71.

Письма К. П. Победоносцева к Александру III. Т. I. — М. : Новая Москва, 1925. — 448 с.

Письма К. П. Победоносцева к Александру III. Т. II. — М. : Новая Москва, 1926. — 382 с.

Победоносцев К. П. Сочинения. — СПб. : Наука, 1996. — 509 с.

Рачинский С. А. Народная педагогика. — М. : Русская цивилизация, 2019. — 624 с.

Флоровский Г. В. Пути русского богословия. — Вильнюс, 1991. — 600 с.

Byrnes R. Pobedonostsev: His Life and Thought. — Bloomington: Indiana University Press, 1968. — 495 с.

# On the History of Religious Education in Russia in the Second Half of the Late 19th — Early 20th Century (Pobedonostsev, Rachinsky, Ilminsky)

**A. Yu. Polunov**

LOMONOSOV MOSCOW STATE UNIVERSITY,  
MOSCOW, RUSSIA

**Abstract:** The article examines the views and the work of S. A. Rachinsky and N. I. Ilminsky, the prominent religious enlightenment figures in the second half of the 19th century. The former had created a network of church schools for the common people in his estate Tatevo in Smolensk province and its environs, and spent a number of years teaching there. The latter in 1872–1891 held the position of a Director in Kazan Seminary for Teachers of Non-Russian Origin — the central educational institution of the missionary type in the Volga region, aimed at maintaining Orthodoxy among the Christianized peoples of the area. Both educators received the support of K. P. Pobedonostsev, the prominent statesman, publicist and notionalist, one of the leaders of the conservative camp and the chief prosecutor of the Holy Synod. The activists of the religion-based primary education shared the views of specific conservative populism based on the idea of common people possessing a set of values that could potentially prevent the society from social upheavals (such as simplicity, patriarchal relations, loyalty to traditions, true religiosity).

Rachinsky's and Ilminsky's initiatives were aimed at preserving such qualities among the Russian peasantry and the "smaller" nations of the Volga region — social groups that, according to the educators, had managed to stay most aloof from the destructive tendencies of ideological and political development of the second half of the 19th century. Such views in many respects corresponded to the ideas of Pobedonostsev. The famous conservative shared the belief of Rachinsky and Ilminsky that the cause of upheavals that engulfed the post-reform Russia had been the excessive development of individualism and the desire to reconstruct the historically established way of life according to abstract theoretical principles, and that the counterbalance to these phenomena could only be found in the moods of the common people. Rachinsky's and Ilminsky's work became a noticeable phenomenon of public life in Russia in the second half of the 19th — early 20th century, and reflected its important features.

**Keywords:** K. P. Pobedonostsev, S. A. Rachinsky, N. I. Il'minsky, church school for commonalty, conservatism, narodnik movement, adoption of the "simple life", peoples of the Volga region.

**For citation:** Polunov A. Yu. (2021). On the History of Religious Education in Russia in the Second Half of the Late 19th — Early 20th Century (Pobedonostsev, Rachinsky, Ilminsky). *Orthodoxia*, (3), 291–304. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-3-291-304

### ***About the author:***

**Alexander Yurievich Polunov** — Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the Department of Management in the Sphere of Interethnic and Interfaith Relations, School of Public Administration, Lomonosov Moscow State University, 27-4, Lomonosovsky prospect, Moscow, Russia, 119991; e-mail: polunov@spa.msu.ru

## **REFERENCES**

Berdyayev, N. A. (1991). Mirosozertsanie Dostoevskogo [Dostoevsky's Worldview]. In *N. A. Berdyayev o russkoi filosofii* [N. A. Berdyayev on Russian Philosophy] (pp. 26–148). Sverdlovsk: Ural University Press. [In Russian].

Byrnes, R. (1968). *Pobedonostsev: His Life and Thought*. Bloomington: Indiana University Press.

Florovsky, G. V. (1991). *Puti russkogo bogosloviia* [Ways of Russian Theology]. Vilnius. [In Russian].

Gerasi, R. (2013). *Okno na Vostok: imperiia, orientalizm, natsiia i religiiia v Rossii* [Window on the East: Empire, Orientalism, Nation and Religion in Russia]. Moscow: NLO. [In Russian].

Kapterev, P. F. (2004). *Istoriia russkoi pedagogii* [History of Russian Pedagogy]. Saint Petersburg: Aletheia. [In Russian].

Kolcherin, A., priest. (2014). *Khristianizatsiia narodov Povolzh'ia. N. I. Il'minsky i pravoslavnaia missiia* [Christianization of peoples of the Volga region. N. I. Il'minsky and the Orthodox Mission]. Moscow: RISI. [In Russian].

Maiorova, O. E. (1994). Moskovsky petimetr (iz istorii russkogo utopizma) [Moscow Petimeter (From the History of Russian Utopianism)]. *Litsa. Biografichesky al'manakh* [Faces. Biographical almanac] (Vol. 4, pp. 54–71). Moscow, Saint Petersburg: Phoenix-Atheneum. [In Russian].

*Pis'ma K. P. Pobedonostseva k Aleksandru III. T. 1* [Letters of K. P. Pobedonoscev to Alexander III of Russia. Vol. 1]. (1925). Moscow: New Moscow. [In Russian].

*Pis'ma K. P. Pobedonostseva k Aleksandru III. T. 2* [Letters of K. P. Pobedonoscev to Alexander III of Russia. Vol. 2]. (1926). Moscow: New Moscow. [In Russian].

Pobedonostsev, K. P. (1996). *Sochineniia* [Written Works]. Saint Petersburg: Science. [In Russian].

Rachinsky, S. A. (2019). *Narodnaia pedagogika* [Folk Pedagogy]. Moscow: Russian civilization. [In Russian].

Vedernikov, V. V. (1997). "Moskovsky sbornik" K. P. Pobedonostseva i krizis ideologii poreformennogo samodержaviiia [K. P. Pobedonostsev's Moscow Collection and the Crisis of the Ideology of the Post-Reform Autocracy]. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seria 4* [Bulletin of Volgograd State University. Series 4], (2), 39–46. [In Russian].

# Православие и консерватизм. Социально-политические и религиозные аспекты консерватизма

СТЕНОГРАММА ВЫСТУПЛЕНИЯ

Для меня большая честь, дорогие друзья, выступить сегодня перед вами на лектории «Крапивенский 4». Тема моего доклада — «Православие и консерватизм. Социально-политические и религиозные аспекты консерватизма». Название звучит политологически, культурологически, философски, и это несколько непривычно для меня, историка, прежде всего, который как профессионал привык, прежде всего, к нарративу, к изложению фактов. Но этих фактов в течение примерно 30 лет занятий этой тематикой накопилось слишком много, и волей-неволей приходится историософствовать. Вот такие посильные историософские рассуждения я бы хотел сегодня представить на ваш суд. Без подобного рода историософского анализа огромная работа, проделанная с источниками, будет неполной. Сразу хочу подчеркнуть, что мы сегодня будем говорить только и именно о русском консерватизме, и большей частью те определения, которые здесь прозвучат, будут касаться этого явления на всём протяжении его существования, начиная с конца XVIII — начала XIX в. и до начала XXI в.

Итак, консерватизм (от лат. *conservo* — «сохраняю») — это блистательное и мощное интеллектуальное направление европейской и русской мысли. Она представлена на Западе знаковыми в истории культуры и общественной мысли именами: начиная с его европейских отцов-основателей Эдмунда Бёрка, Жозефа де Местра и гениальных основоположников русского консерватизма. Приведу этот ряд: Г. Р. Державин, Н. М. Карамзин, А. С. Шишков, продолжатели-апологеты Н. М. Карамзина — С. С. Уваров, В. А. Жуковский, далее — зрелый А. С. Пушкин, Ф. И. Тютчев, Н. В. Гоголь, славянофилы, Н. Я. Данилевский, Ф. М. Достоевский, К. Н. Леонтьев, Л. А. Тихомиров, И. А. Ильин, А. И. Солженицын, И. Р. Шафаревич, то есть это своего рода культовые имена в русской культуре, в русской мысли.

Можно привести и десятки других не менее масштабных фигур из национального русского пантеона. Казалось бы, это имена, говорящие сами за себя и не нуждающиеся в дополнительной рекламе. Однако даже по сей день с понятием «консерватизм» связаны негативные коннотации. Его связывают с отсталостью и иррациональной приверженностью к старине, начальстволюбием, интересами господствующих классов, рептильностью и прочим. Эти негативные определения являются результатом более чем двухвековой работы, своего рода чёрного пиара или, если хотите, военной пропаганды, ведущейся оппонентами и противниками консерваторов как западноевропейских, так и российских. Этими противниками традиционно выступали и выступают радикальные левые либералы и представители социалистического лагеря. Поэтому имеет смысл сравнить течения, которые появились в Новое время: либерализм, социализм, консерватизм, поскольку такого рода сопоставление позволяет выявить главное, наиболее существенное в том же самом консерватизме.

Начнём с того, что с 1917 г. заветными понятиями в понятийном словаре социалистической идеологии являлись «справедливость» и «равенство». Идеи «Манифеста Коммунистической партии» К. Маркса или «Государства и революции» В. И. Ленина, посвящённые созданию общества всеобщего равенства, звучали для многих современников завораживающе: для достижения равенства и справедливости необходимо ликвидировать частную собственность, порождающую отношения эксплуатации, господства и подчинения, и, соответственно, основные последствия частнособственнических отношений: государство, право, религию, семью, культурно-историческую традицию и так далее. На практике реализация

этих идей обернулась насилием над действительностью, миллионами жертв, уничтожением целых классов. И все эти особенности вытекали из глубинной логики леворадикальной идеологии. В итоге грандиозный левый эксперимент завершился саморазрушением советского государства в конце 1980-х — начале 90-х гг. и естественным образом изжил себя.

С 1991 г. в нашем государстве и обществе начала было безраздельно господствовать либеральная идея. Здесь ключевым словом является «свобода». Либеральный эксперимент в сравнении с советским, безусловно, расширил сферу продекларированных в начале «перестройки» экономических, политических и личных свобод, однако качество этих свобод, не ограниченных моралью и традицией, оказалось чудовищным. Цена, которую нашему государству и обществу пришлось заплатить за неё, оказалась непомерно высока: распад государства, крупнейшая геополитическая катастрофа XX в., существенное ограничение суверенитета, зависимость от западных «партнёров», расчленение русского народа, обнищание огромного числа людей, колоссальное социальное неравенство, возникновение олигархата, нравственная и интеллектуальная деградация и так далее, и так далее. Последствия всего этого не преодолены и по сей день.

Так вот, в силу того что левые и либеральные идеи оказались на практике скомпрометированы в самых разных социальных слоях, всё настойчивее стал появляться интерес к консерватизму как альтернативному идеологическому, политическому, культурному и нравственному проекту. Началось неуклонное, хотя и медленное движение к той мировоззренческой системе, в которой ключевым понятием — я подчёркиваю, ключевым понятием — является «традиция».

Именно традиция является системообразующей в мировоззрении, философии и политической идеологии консерватизма. В первую очередь речь идёт о позитивных традициях и ценностях, освящённых авторитетом предков, древностью, которые обеспечивают эволюционное органическое развитие общества, исключают кровавые революции, радикальные реформы. Консерватизм буквально пронизан культом традиции. Немного истории: сам консерватизм появился в конце XVIII в. как реакция на рационализм и индивидуализм Нового времени, теорию прогресса — она ассоциировалась с уверенностью в постоянном увеличении в мире свободы, знаний, богатства, порядка, нравственности. Но эти идеи воплотились в так называемой Великой французской революции,

той революции, которая означала кровавую ломку существующего ancien régime — старого порядка, органичного традиционного общества. И консерватизм появился, прежде всего, как реакция на эту беспрецедентную ломку и катаклизмы. Собственно говоря, он появился как критика тех ценностей Нового времени — теории прогресса, просвещения, которые я только что перечислил.

Здесь следует сказать, что ядром традиции — той традиции, на которую опирается консерватизм, — является культ трансцендентного начала. Религия, которая, согласно воззрениям консерваторов, придаёт смысл истории и отдельной человеческой личности — обеспечивает связь человека с Творцом, освящает божественный порядок, его основные установления, устанавливает связь с бесчисленными поколениями предков, сплачивает, очищает общество, указывает ему высшие ценности. И для России главенствующей религией, оказавшей огромное влияние на складывание государственности, культуры, национального самосознания, является православие. Нет, обратите внимание, ничего более общего, ничего более устойчивого в русской истории, нежели Церковь с её догмами литургической евхаристической практики, её вероучением в целом. Если мы возьмём более чем тысячелетнюю историю России, что, собственно говоря, сохранилось из институтов, из неких духовных явлений, из ценностных установок от этого тысячелетия? Церковь и христианство. Ни один институт более не уцелел.

Религиозное мировосприятие предполагает признание тех принципов, которые являются основополагающими для консерватизма. Это — иерархия. Структура бытия в консервативном как и в христианском сознании иерархична: есть небесная иерархия, ангельские чины, и, соответственно, общественная иерархия как отражение небесной. Это соответствует убеждению, что в обществе всегда при всех условиях будут верхи и низы, всегда будут отношения господства и подчинения. Ну и в этом греховном мире всегда будут существовать в той или иной форме принуждение и насилие.

Соответственно, консерватизм исходит из естественного неравенства людей. Консерваторы всегда акцентируют внимание на том, что люди не равны ни по биологическим параметрам, ни по уму, ни по нравственному облику и так далее. И это фундаментальный факт, который необходимо признать и строить, исходя из него, соответственно, любые стратегии. В силу признания объективного факта естественного неравенства

для консерваторов всегда характерен поиск властных экономических, идеологических и культурных технологий, которые бы позволяли сформировать качественную элиту, готовую во имя высших ценностей жертвовать, если надо, и своей жизнью, такую элиту, которая была бы сориентирована на решение общенациональных задач, а не на удовлетворение собственных узкоэгоистических интересов или создание утопического общества всеобщего равенства без элиты. Консерватизм на разных его этапах так или иначе тяготеет к этому меритократическому принципу.

Большое значение для консерваторов имеют те слои народа, которые глубже укоренены в традиции и обеспечивают её продолжение: если говорить об обществе до 1917 г., конечно, это были такие слои, как крестьянство, духовенство, купечество, дворянство и так далее. Консерваторы рассматривают народ как сложный иерархичный организм, все составные части которого тесно взаимосвязаны и взаимообусловлены. Здесь классовой борьбе и классовому подходу нет места или же он имеет совершенно другое назначение, нежели в левых доктринах. Каждая часть выполняет особую функцию в интересах целого организма. Приоритетное значение в консервативном сознании имеют интересы целого, и поэтому бессмысленно говорить об особых интересах части, тем более создавать для неё особую защитную идеологию, которая бы противостояла интересам целого, стремясь перестроить его в свою пользу.

Ещё одно следствие того, что консерватизм опирается, прежде всего, на религиозную традицию: его религиозная составляющая обуславливает гносеологический пессимизм. Консерватор, будучи христианином, будучи религиозным человеком, всегда испытывает определённое скептическое отношение к возможностям человеческого разума; в других идеологиях он, этот разум, всесилен. Ratio, неприятие абсолютизации его возможностей, крайне осторожное отношение к кабинетным схемам радикального переустройства человеческого общества — это маркёр консервативного сознания. Религиозное мировосприятие диктует консерватизму и антропологический пессимизм: консерваторы конечно же так или иначе заимствуют из христианства, у святых отцов понимание ограниченности, несовершенства человеческой природы, говоря религиозным языком, греховности. Эта человеческая природа одержима силами зла и, соответственно, исключает принципиальную осуществимость в земных условиях идеального общества, и, соответственно, раз человеческий разум ограничен, раз человеческая природа несовершенна — для консервативного

всегда характерна высокая оценка всего того, что корректирует этот разум, сдерживает злые человеческие инстинкты.

Для консерваторов характерна высокая оценка сильного государства, приоритет его над интересами индивида. Я, конечно, говорю о большинстве течений русского консерватизма. И с точки зрения большинства русских консерваторов, главенствующее значение имеют интересы целого, а всё же не отдельной индивидуальности. Важны, прежде всего, надындивидуальные ценности: Бог, Церковь, нация, семья и так далее. Вот все вышеперечисленные ценности, институты всегда нуждаются в надёжной защите, каковой в первую очередь выступает государство. Человек, русский человек с консервативным мироощущением не может не быть государственным.

Для консервативного всегда также характерен культ школы, армии, патриотизма, самобытной национальной культуры, исполнительности, дисциплины, порядка, жёсткого права, то есть всех тех общественных институтов, традиций и явлений, которые всегда выступают основными трансляторами, проводниками, хранителями традиций. Ну, невозможно это без Церкви, без школы, без самобытной национальной культуры и так далее.

Здесь же проявляется ещё одна черта консервативного сознания: понимание конкретно-исторической обусловленности уровня прав и свобод в наличном обществе — нельзя быть свободным больше, чем ты свободен внутренне. И консерватизм естественно противостоит как социалистическим идеологиям, так и либерализму, в основе которых лежат ценности прямо противоположного порядка. Назовём их, эти ценности противоположного порядка: атеизм, культ рассудка, антитрадиционализм, космополитизм, приоритет интересов индивида над интересами государства, вообще индивидуализм, культ личных прав и свобод, приверженность к кабинетным теоретическим моделям, культ перемен, революции.

Но при этом было бы неверно трактовать консерваторов как противников всего нового, как часто делают оппоненты консерваторов. Нет, они выступают лишь против абсолютизации самого принципа новизны, заведомого примата нового перед уже проверенным старым, что обычно характерно для радикального либерализма, ну, и ещё более левых течений. Новое — не всегда лучшее, и для консерватизма характерно такое благоговение перед бытием, бережное отношение к миру, поскольку он создан Творцом, отсюда вытекает его неприятие всякого рода революционных потрясений.

В случае абсолютной необходимости социальных перемен консерватизм требует при их осуществлении чрезвычайной осторожности и постепенности: только те преобразования необходимы, которые абсолютно назрели, только те преобразования будут органичными, которые будут учитывать прежнюю традицию, прежний опыт. И, соответственно, расширение гражданских прав и свобод, с точки зрения консерваторов, возможно только в том случае, когда это не сказывается отрицательным образом на высших интересах общества и государства. Свобода должна быть ответственной и не противоречить нормам нравственности, не переходить во вседозволенности: невозможно допускать разгула проплаченной клеветы, пошлости, уголовщины, криминала, реформаторства и так далее. И здесь эгоистический индивидуализм либерального образца является объектом принципиального неприятия со стороны консерваторов.

Следует подчеркнуть, что история русского консерватизма свидетельствует о зависимости этого феномена от исторического, географического, национального контекста. Консерватизм историчен, он, в отличие от социализма и либерализма, строящихся на либеральных схемах, с трудом окрашивающихся в какие-либо национальные цвета, всегда зависит вот от этого культурно-исторического контекста. Как говорил выдающийся русский консерватор К. Н. Леонтьев, «охранительство у всех народов разное: у русских — одно, у французов — другое, у турок — третье». Именно потому что разные истории, разные культурные контексты. И содержание консервативной идеологии на практике оказывается плюралистичным и конфликтным: консерватизм, в отличие от либерализма и социализма, не является универсальной идейной системой с чётко очерченной системой взглядов.

В русском консерватизме чётко прослеживается магистральное направление: господствующее, постоянно возобновляющееся даже в случае его прерывания. Оно возникло и оформилось под воздействием нескольких основных факторов русской истории.

В первую очередь скажу о влиянии православной религии на все стороны общественной жизни — от быта до политики. Православие определяет всю ту систему ценностей, которая важна для консерваторов. Это представление о смысле бытия как отдельного человека, так и целых государств; это представление о должном и сущем, о добре и зле, о богатстве и бедности, об отношении к труду и так далее. То есть все это, в данном случае сформированное в рамках православного сознания,

так или иначе ассимилируется в консервативных идеологиях и подлежит рефлексии.

Огромную роль также в русской истории играл идеал мощного централизованного иерархического государства, который всегда, начиная с XIV в., присутствовал в национальном сознании, просто в силу больших пространств и постоянных военных угроз со стороны Запада и Востока, необходимости вести оборонительные войны, требующие колоссального народного напряжения и сплочённости. Из каждых трёх лет, которые прожила Россия на своём историческом пути, два года занимали войны. И конечно же вот этот идеал централизованного государства не мог не иметь глубиннейших органичных корней в народном сознании.

Главным течением в русском консерватизме изначально было то, для которого приоритетными ценностями выступали православие, сильное централизованное государство и русский патриотизм. И, соответственно, наиболее развитые классические формы русского дореволюционного консерватизма в целом являлись своего рода теоретически развёрнутым обоснованием формулы, которую чётко сформулировал в царствование Николая I министр народного просвещения Сергей Семёнович Уваров: Православие, самодержавие, народность — знаменитая уваровская триада. И всякая серьёзная русская консервативная рефлексия неизбежно затрагивала, обосновывала те или иные члены указанной триады или же отталкивалась от них.

Необходимо констатировать, что в нашем обществе, которое за XX век пережило сильнейшее «красное смещение» в политическом спектре, традиционные ценности и институты оказались в значительной степени разрушенными и скомпрометированными. Произошла атомизация общества. Оказалось в значительной мере подорвано, разрушено национальное самосознание, подорван авторитет государства и закона, в значительной мере разложена и традиционная семья. С большим сомнением можно говорить о прочности массового патриотизма. Всё это «размывается» теми процессами, которые идут как в России, пусть в меньшей степени, в ослабленной степени, но в особенности во внешнем мире — там, где в целом доминирует либеральная идея, происходит колоссальная деградация. Речь уже не идёт о процессах эгалитарной ломки социума по марксистским схемам. Речь сейчас идёт о сломе человека как образа и подобия Божия, возникает на наших глазах система тотального контроля над личностью со стороны искусственного интеллекта. Более того,

формируется некий цифровой постчеловек, свободно выбирающий пол из десятков альтернатив, формирующийся под воздействием чудовищной в эстетическом и моральном плане постмодернистской масс-культуры. Возникает реальная опасность осуществления на практике такой модели тоталитаризма, которая доселе описывалась лишь создателями антиутопий — нашим Е. И. Замятиным или англосаксами О. Хаксли и Д. Оруэллом. Консерваторы вынуждены теперь отстаивать не только Бога и религиозное понимание мира, разрушение которых в XIX, XX вв. происходило во имя человека, гуманистических идеологий. Но теперь они вынуждены отстаивать и самого человека как такового — человека, который начинает активно расчеловечиваться.

Обращает на себя внимание, что из всех сколько-нибудь авторитетных общественных и государственных сил только Церковь, являющаяся хранителем религиозной традиции, в наибольшей степени даёт точную и последовательную оценку интеллектуальным, нравственным, эстетическим патологиям надвигающегося «прекрасного нового мира». Недавно Патриарх Кирилл подчеркнул, что Церковь категорически против использования цифровых технологий в обеспечении тотального контроля над человеческой личностью. Развитие тотального контроля, сказал он, над человеком означает рабство, и всё будет зависеть от того, кто будет господином над этими рабами. Разумеется, Святейший апеллировал к церковной традиции, но в нашем обществе, обратите внимание, в наших референтных интеллектуальных группах мало кто с такой ясностью, чёткостью и сознательным стремлением опираться на религиозную традицию — в данном случае это текст Апокалипсиса — может сформулировать эту проблему, может дать диагноз тому, что происходит. Церковное сознание, церковная религиозная традиция по-прежнему является очень точным, очень чистым камертоном.

Ну и последнее: особенностью бытования консерватизма в нашей стране на протяжении двух с лишним веков было то, что власть, в том числе и дореволюционная власть, тут ничего не надо идеализировать, апеллировала к русской традиции, русской идентичности лишь тогда, когда имел место цивилизационный вызов, который угрожал самому существованию Империи. Например, русский консерватизм окончательно оформляется как течение общественной мысли в огне войны 1812 г. Это грандиозная, по сути мировая война, угрожающая самому бытию России. И вот тогда на первый план выдвинулись выдающиеся

деятели этого направления. Русский консерватизм артикулировал себя, одержал блистательную идейную победу и способствовал грандиозной военной победе над одним из величайших полководцев мировой истории. И, выполнив свою роль, консерваторы были отодвинуты властью на периферию. Русские консерваторы временно спасли власть в 1905–1907 гг., когда Россия уже погружалась в новую смуту. Но, после того как произошла частичная стабилизация, либеральная бюрократия при пассивном отношении монарха расколола русское консервативное движение и сделала всё для его компрометации. В итоге в феврале 17-го года государство защищать было уже некому. В СССР к 1934-му г. сталинское руководство, принимая в расчёт события, произошедшие в Германии в 1933-м г., частично, в редуцированном, ограниченном, очень изуродованном виде возвращает в публичное культурное поле имена Александра Невского и Дмитрия Донского, Суворова и Кутузова, Ушакова и Нахимова. Обращаться, так сказать, к классическим для марксистов образам К. Маркса и Ф. Энгельса, Клары Цеткин и Розы Люксембург в преддверии большой войны было бы самоубийственно. Заканчивается война, и эта мощная патриотическая пропаганда отходит на второй-третий план. В феврале-декабре 1991 г. тогдашние советские консерваторы по тому же сценарию были блокированы как властью, так и западническо-либеральными силами. Исторический опыт показывает, что парадигма верховной власти, которая обращается к консервативно-патриотическим ценностям лишь в моменты смертельной для неё опасности и, напротив, максимально их ограничивает, а то и подавляет в относительно спокойные для неё периоды, — порочна и опасна. Более того, в определённых условиях чревато социальной и национальной катастрофой. Поэтому усвоение и актуализация русского консервативного наследия — одна из самых главных задач современного академического сообщества. Ну и, я бы даже сказал, в целом русского общества.











