

Раскол и незавершенность русского Модерна

А.Г. ГЛИНЧИКОВА

В основе статьи лежит идея о важной роли русского религиозного Раскола в незавершенности процесса формирования русского Модерна. Срыв индивидуализации веры, явившийся следствием духовной катастрофы русского общества, рассматривается в качестве причины консервации черт патернализма и авторитарности в последующих социальных моделях.

Ключевые слова: раскол, индивидуализация веры, патерналистское общество, гражданское общество, сращенная империя

История и современность

События русского Раскола отстоят от нас на триста пятьдесят лет и, казалось бы, так много острых вопросов задает современность, что не время сейчас возвращаться в историю. Собственно, с современности все и началось. Один мой дед провел большую часть своей жизни в сталинских лагерях. Другой дед, которого я любила ничуть не меньше, верой и правдой служил сталинскому режиму. И если для поколения моих родителей мир был четко поделен на «черное» и «белое», поскольку они были детьми либо «друзей» либо «врагов» народа, то для нас, внуков, все оказалось намного сложнее.

Для меня главным всегда был вопрос о том, как могло случиться, что в моей стране не иноземные завоеватели, а собственная, да еще и народная, власть в течение десятилетий безнаказанно и беспрепятственно уничтожала миллионы своих граждан. Несмотря на множество книг, написанных на эту тему в России и за рубежом, ответа на этот вопрос до сих пор нет. А пока нет ответа, значит, эти чудовищные события в любой момент могут повториться...

Мне надо было понять, что породило этот тип взаимоотношений общества и власти, что сделало его возможным в России и, самое главное, излечились ли мы от этой страшной болезни социального самоистребления или нам следует ждать все новых и новых ее рецидивов.

Следуя логике предыдущего поколения, я начала поиски ответа с изучения марксизма, поскольку именно марксизм стал визитной карточкой этого режима. Так называемое поколение «шестидесятников» и в Советском Союзе, и в мире многое сделало для того, чтобы показать, что марксизм в данном случае был использован в вульгаризированной, догматизированной форме. И тем не менее до

тех пор, пока не рухнул и не был официально проклят с самых высоких трибун коммунизм – а вместе с ним и марксизм, – оставалось сомнение в том, что здесь нет никакой связи. «После этого значит по причине этого».

События, последовавшие за крушением коммунистической империи, показали, что ни радикальная смена идеологии, ни перемена отношений собственности не повлекли за собой изменения самого главного – базового алгоритма существования социальной системы – характера взаимоотношений общества и государства. После крушения советской системы российское общество сохранило примерно те же черты политического и экономического бесправия и абсолютной незащищенности перед лицом государства, которые были для него характерны и при «коммунизме», и при царизме. Новые, «демократические» и неолиберальные, «одежки» несколько изменили условия господства политической элиты, но абсолютно не затронули суть социально-политической конфигурации «общество – государство». А это значит, что никаких внутренних, социальных препятствий для рецидива истребительной политики элиты по отношению к обществу не возникло.

Возможно, следующее поколение исследователей поставит перед собой задачу предложить выход из этой многовековой ситуации. Мы же должны сделать очень важный шаг – ответить на вопрос: как попала Россия в эту политическую конфигурацию, как, когда и почему сложилась эта своеобразная логика взаимоотношений между обществом и государством в России, которая время от времени порождает страшного монстра самоистребления, уничтожая людей, сводя на нет все с таким трудом дающиеся исторические завоевания.

Особенность российской конфигурации «общество – государство» заключалась в том, что государство рассматривало себя как полноправного и ничем не ограниченного автора и хозяина всех политических, экономических и культурных процессов, протекавших в системе. Обществу же отводилась роль объекта, инструмента для осуществления этих процессов. При этом общество должно было строго подчиняться государству в реализации поставленных последним целей. Строго говоря, в основе этой системы лежит идея определенного тождества общества и государства. Но тождества своеобразного. Общество как будто обязано отождествлять себя с государством во всем и ни в коем случае не поднимать вопрос о том, в какой мере политика государства соответствует его интересам. Даже уже сама постановка этого вопроса рассматривалась как кощунственный антигосударственный, а следовательно (коль скоро общество и государство по существу есть одно и то же!), антиобщественный акт. С другой же стороны, государство всегда четко отделяло себя от общества как единственную инстанцию, имеющую право и обязанность формулировать и защищать общественный интерес, и строго следило за тем, чтобы общество не покусилось на эту его исключительную политическую прерогативу и привилегии, с ней связанные.

Отражением этой изначальной двойственности (тождественности и нетождественности общества и государства) стало второе свойство данной системы: государство здесь понималось двояко. С одной стороны, государство в широком смысле, включающем и растворяющем в себе вообще все – и общество, и политическую элиту. С другой – государство как нечто отличное от общества, не совпадающее с обществом, как инструмент управления обществом, контроля за обществом и принуждения общества к реализации поставленных этим госу-

дарством целей. Двойственность эта не случайна, и она не является всего лишь только результатом терминологической неясности. Двойственность эта органично вытекает из особой природы конфигурации «государство – общество», характерной для российской политической системы. Именно эта тщательно оберегаемая при всех политических режимах и на разных исторических этапах двойственность делала и делает возможной легитимацию подобной архаичной патерналистской системы со стороны общества.

Третьей особенностью этой системы, органично связанной с двумя первыми, является то, что «государство в узком смысле этого слова» здесь не просто жестко совпадает с правящей элитой, но совпадает с конкретными лицами, личностями, воплощающими собой элиту. Таким образом, статус всеобщего интереса автоматически получают здесь не просто интересы правящей элиты, как особого социального института. Статус всеобщего интереса приобретает здесь просто личная, индивидуальная воля или даже прихоть правящего лица, причем уровень власти непринципиален. Прихоть человека, облеченного даже очень незначительной властью, воспринимается как порой неприятное, но естественное проявление всеобщего интереса, т. е. лицо и политическая функция по-прежнему, архаически, не разделены. И это делает возможной и «легитимной» расправу с лично неугодными людьми (по карьерным или каким-либо иным чисто личным соображениям) под прикрытием «защиты интересов государства». В этом смысле не только общество должно отождествлять себя с властью, но и власть (элита) получает возможность выдавать свои частные (как социальные, так и чисто личные) интересы за интересы общественные.

Система эта, при всем своем очевидном удобстве для власти, представляет серьезную опасность и для общества, и для государства в широком смысле, да в конечном итоге и для самой политической элиты. Главная проблема состоит в том, что в этой системе отсутствует очень важный компонент, обуславливающий устойчивость любой секуляризированной системы, – здесь нет секуляризованного института, способного принуждать и поощрять политическую элиту к реализации общественного интереса. И одновременно нет секуляризованного института, способного защищать общество и общественный интерес от личного и социально-политического эгоизма правящей элиты. Речь идет о центральном для современных секуляризированных государств институте гражданского политического контроля общества за действиями политической элиты в рамках секуляризированного гражданского государства, который и получил название представительной демократии и связанных с ней политических институтов выборов, участия и контроля.

Ни одна сложная система (а государство – весьма сложная система) не может быть устойчивой и неспособна нормально развиваться без эффективно работающих механизмов взаимовлияния и взаимоконтроля общества и власти, особенно когда речь идет о сигналах «болевых», сигналах «опасности». Такими важнейшими «болевыми сигналами» опасности являются сигналы общественного недовольства, несогласия с теми или иными действиями правящей элиты. От институционализации и эффективной канализации подобных сигналов в политической системе зависят ее адаптивность, устойчивость и легитимность. В системах, где для псевдоеудобства властей эти каналы блокируются, начинается «социальная анемия». В результате интересы общества и власти все больше расходятся, кризис легитимации

власти сопровождается усилением авторитарных тенденций и заканчивается политическим взрывом, после которого цикл снова возобновляется; причем интервалы от взрыва до нового кризиса становятся все короче.

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

Как случилась, что Россия попала в порочный круг подобного социального процесса, и когда именно это произошло? (Марксизм не давал ответа на этот вопрос. С одной стороны, подобный «нестандартный» тип конфигурации «общество – власть», связанный с некоей незавершенностью секуляризационного процесса, находится за пределами марксистского исследования. С другой стороны, – даже имея дело со «стандартным», гражданским завершенным секуляризационным процессом, Маркс слабо представлял себе, как будет развиваться конфликт-диалог общества и государства после так называемой социалистической революции. Кроме общих фраз об отмирании государства, быстро, впрочем, сменившихся на практике идеями его беспрецедентного усиления под лозунгами «диктатуры пролетариата», марксизм ничего предложить не смог.) Вот в высшей степени современный и актуальный вопрос, на который предстояло ответить.

В поисках ответа на него мы и обратились к истории.

Мой путь к Расколу

Прежде всего мне хотелось понять, почему русское общество на всем обозримом протяжении своей истории терпит и воспроизводит подобный, исключительно опасный, неудобный и, прямо скажем, унижительный для себя тип общественного устройства?

Первый и естественный ответ на этот вопрос: рабское общество, не имеющее и не уважающее такой ценности, как человеческое достоинство. Обычно люди, подобным образом оценивающие русское общество, объясняя этот удивительный феномен, вспоминают татаро-монгольское нашествие и иные имевшие место в русской истории геополитические факторы. Только этим и можно объяснить согласие на подобный тип социальной системы. Второй ответ: общество вовсе не согласно на подобную систему, просто государство и правящая элита навязывают ему эту систему насильно. Оба эти ответа не могут быть признаны удовлетворительными.

Против первого тезиса вопиет вся русская история и культура. Народ, не имеющий в своей культуре ценности человеческого достоинства, не мог бы породить ни Толстого, ни Достоевского, ни Чехова, ни Булгакова, ни икон Андрея Рублева, ни движения Сергея Радонежского. Кроме того, в пользу ценности человеческого достоинства свидетельствует история. Нельзя забывать, что Россия являет собой достаточно редкий пример государства, просуществовавшего более тысячи лет. Конечно, можно говорить о том, что речь не идет об одном государстве, что была Русь Киевская, Московская, Петербургская Российская империя, потом – Советское государство, теперь вот Российская Федерация... Но народ-то тот же, и язык примерно тот же, и культурная преемственность несомненная, да и политическая преемственность сохраняется и в плохом, и в хоро-

шем. Кто же сохранял это государство и эту культуру на протяжении тысячи лет? Разве не народ? А можно ли сохранять и воспроизводить собственное независимое государство, вытаскивать его из кризисов, защищать в тяжелейших войнах, не имея чувства человеческого достоинства? Нет, рабы не способны создавать великие государства и порождать великие культуры.

Второй тезис тоже вызывает сомнения. Трудно себе представить, чтобы такой мощный и многочисленный народ можно было столетиями «держат за горло» в политическом смысле и навязывать ему силой неугодные режимы вопреки его воле. Ведь это народ, который практически никому не удалось победить и подчинить.

Итак, важно было понять, как случилось, что сильное общество, опирающееся на моральные принципы христианства, в основе которых лежит ценность и уникальность каждой человеческой личности и ее человеческого достоинства, веками не просто терпело, а поддерживало политические режимы, в которых оно, это общество, рассматривалось как простой объект политических и экономических манипуляций правящей элиты, причем часто направленных против его же интересов?

Мне захотелось понять: всегда ли российское общество было таким, и если не всегда, то когда и с чего началась эта социальная болезнь? Параллельно я рассматривала логику развития западного общества. Изучение западного общества не было в данном случае самоцелью. Мне просто важно было уловить тот момент, когда российское общество стало отклоняться от западного именно по этому принципу – когда произошел в России срыв того процесса, который на Западе привел к изменению конфигурации «общество – власть» с теократической и патерналистской на секуляризованную гражданскую.

И здесь меня ждали два очень важных открытия. Первое заключалось в том, что, хотя Россия, как и Запад, принадлежала к христианской цивилизации, ее ветвь христианства (православие) в гораздо большей степени, чем Запад, унаследовала особый тип индивидуализации личности, сложившийся в рамках Византийской цивилизационной парадигмы. Именно этот тип индивидуализации стал основой общественного расцвета и политической и экономической мощи России. Этот тип индивидуализации со всеми своими слабыми и сильными сторонами оказался настолько тесно связан с моральными ценностями общества, что всякая попытка отказа от него и замены его иным типом индивидуализации каждый раз приводила к тяжелейшему нравственному, а затем и социально-политическому кризису общества. И рано или поздно общество снова возвращалось к естественному для себя типу индивидуализации. Я назвала его *восходящей индивидуализацией*. Это было первое важнейшее отличие, которое определило специфику русской социально-политической эволюции. Тем не менее, при всем отличии русского типа индивидуализации (восходящей) от западного типа индивидуализации (нисходящей), само по себе это отличие вовсе не предполагало невозможности для трансформации российской социально-политической системы из теократически-патерналистской в граждански-секуляризованную – т. е. развития по общему с Западом цивилизационному пути. Более того, именно открытие особой формы индивидуализации личности позволило мне вывести Россию на одну линию с Западом. В XVI–XVII вв. и в России, и на Западе, хотя и в несколько разных формах, идут сходные по существу процессы индивидуализации личности,

которые, собственно, и стали необходимой предпосылкой, первым этапом формирования гражданского типа общества и началом гражданской эволюции европейских социально-политических систем.

Второе открытие заключалось в том, что как на Западе, так и в России процесс индивидуализации личности прошел определенные стадии эволюции – от зарождения в XIII–XIV веках до кризиса в XVI–XVII вв. Кризис индивидуализации личности и в России, и в Европе породил очень серьезные проблемы политического, экономического и духовного характера, поставив под угрозу само существование христианского мира. Важнейшим ответом на этот кризис стал следующий этап эволюции теократической патерналистской системы, связанный с индивидуализацией веры. Именно индивидуализация веры, осуществленная в ходе европейской Реформации, заложила основу того нового, внутреннего типа религиозности и моральности, без которого был бы невозможен новый, внутренне консолидированный тип общества, получивший название гражданского. Важные аспекты протекания этого процесса были описаны М. Вебером в его работе «Протестантская этика и дух капитализма». Следуя этой логике, я приступила к изучению вопроса о том, как Россия выходила в XVI–XVII вв. из кризиса индивидуализации личности, и были ли в России тенденции в направлении индивидуализации веры, сходные с процессами, протекавшими в западном мире. Исследуя ту специфическую роль, которую играла церковь в рамках московской социальной системы, я вышла на тему Раскола.

Тщательно исследуя этот вопрос, я отлично понимала, что никаких прямых аналогий между русским Расколом и Реформацией быть не может – ни по характеру культа, ни по составу идей. Аналогия, которую я искала и которая мне открылась, заключалась в другом. Я исследовала сходство той социальной роли, которую сыграли эти процессы в России и на Западе. Главное сходство западной Реформации и русского Раскола заключалось в том, что эти два таких разных по форме явления были попытками осуществить процесс индивидуализации веры. Одна попытка (Реформация) – удалась, другая (Раскол) – нет. Увидев в поражении Раскола срыв процесса индивидуализации веры, я пошла дальше. Вслед за Вебером поставила вопрос о том, не этот ли тяжелейший морально-религиозный кризис российского общества, вызревавший на протяжении нескольких столетий и разразившийся в середине XVII в., стал главной причиной задержки, остановки в процессе трансформации русского общества из патерналистско-теократического в гражданское? Не в этой ли незавершенности морально-религиозной трансформации, произошедшей более 350 лет назад, следует искать глубинный корень последующих бед русской социально-политической системы, сложившейся в Новое время, тех бед, которые мы испытываем и по сей день? Не здесь ли скрывается тайна происхождения той специфической, неевропейской социальной модели взаимоотношений общества и государства, которая вот уже более 300 лет причудливым образом соединяет в себе черты современного европейского секуляризированного государства и архаический патерналистский тип подчинения ему общества?

Меня интересовал Раскол не просто как событие религиозной жизни России. В центре исследования стоял вопрос о той особой роли, которую сыграл Раскол и его поражение в возникновении своеобразия русской социальной системы эпохи Модерна. Именно для ответа на вопрос о причинах своеобразия русской социаль-

ной системы по сравнению с гражданскими европейскими системами и пришлось проанализировать момент Раскола. Не отрицая важности традиционного пути исследования социума, опирающегося на причинно-следственную триаду экономика – политика – духовная жизнь, я сфокусировалась именно на социальной теме. При этом важнейшим параметром социального для меня была именно система ценностей. Для меня было важно, что уровень ценностей не только определяется экономикой и политикой, но и сам определяет ее. Причем есть в истории моменты, когда именно ценностная катастрофа становится ключом к пониманию специфики дальнейшей экономической и социально-политической эволюции системы. Ценностная сфера общества имеет свою логику развития, глубинную внутреннюю связь с экономическими и социально-политическими формами. Нарушение этой логики и этой естественной связи может иметь очень сложные и опасные последствия для здоровья социума. В данном случае Раскол и рассматривается как ключевой момент срыва естественной эволюции ценностной сферы российского общества. Именно в этом срыве индивидуализации ценностной среды общества я вижу главную причину той легкости, с какой романовская элита в середине XVII в. смогла осуществить переход страны к колониальному типу развития. Путь к национальному гражданскому государству европейского типа был закрыт для России именно в ходе ценностной катастрофы Раскола. Благодаря этой беспрецедентной по своим последствиям деморализации общества в XVII в. правящая элита смогла столкнуть государство и общество в пропасть колониального развития на двести с лишним лет. Я увидела в Расколе важную попытку соединить индивидуализацию веры с чувством социальной ответственности общества за судьбу государства. Это было именно то, что составляло сердцевину и западной Реформации. Только старообрядцы пытались осуществить эту эволюцию на базе собственного, аутентичного типа христианства – Русского Православия. Это обусловило, с одной стороны, сходство, а с другой – различие этих процессов. Сейчас трудно говорить о том, имела ли эта попытка шанс на успех в условиях России того времени. Но то, что ее поражение на несколько столетий «законсервировало» негражданский, патерналистский тип социума с соответствующей ему ценностной средой, – несомненно. Несомненно также и то, что именно эта патерналистская ценностная среда является главной питательной почвой для обеспечения легитимности тоталитарных и авторитарных режимов в глазах российского общества на всем протяжении современной эпохи (от царизма до коммунизма). Я усматриваю прямую связь между срывом индивидуализации веры в ходе Раскола и переходом к масштабному использованию крепостного права в России в его романовском и сталинском вариантах, а по существу – в переходе к особому колониальному типу развития российского общества в рамках собственного государства. Именно поражение общества в ходе Раскола сделало его «согласным» на этот путь, или, по крайней мере, не способным к значимому, конструктивному сопротивлению.

Проведенные под этим углом зрения исследования эпохи Раскола подтвердили мои догадки. Для меня важно было понять, почему индивидуализация веры в России потерпела поражение, какие объективные и субъективные факторы этому способствовали. И в связи с этим пришлось проанализировать ту филигранную политику, направленную на подавление общества и недопущение революции в России,

которую провела новая правящая элита во главе с царем Алексеем Михайловичем, сумевшим быстро и своевременно извлечь уроки из роковых «ошибок» своего собрата и менее удачливого английского современника Карла I Английского. Очень органично и отчетливо связались воедино такие, обычно изучаемые отдельно друг от друга, процессы, как присоединение Украины к России; введение (по существу, повторное) крепостного права в России, опустившее на уровень колониального существования большую часть населения страны; вступление России (в лице ее элиты) в международную систему разделения труда, сложившуюся в условиях начала колониальных завоеваний, в новом качестве – поставщика дешевого колониального продукта – зерна; распад российского социума на две неравные части, по существу на две культуры, и формирование глубинного социального конфликта; переход к секуляризированному государству при недопущении трансформации общества из патерналистски-теократического в гражданское, т. е. при сохранении теократически-патерналистского типа подчинения; и, наконец, глубинный и системный то тлеющий, то обостряющийся кризис легитимации власти. Независимо от того, была ли это сознательная политика или результат талантливой прагматизма, мы должны признать, что та духовная травма, которая была нанесена российскому обществу в ходе Раскола, позволила правящей элите вначале деморализовать общество, остановить процесс формирования новой этики, способствующей его внутренней консолидации и политической субъективации, и затем перейти в прямое экономическое и политическое наступление на собственное общество по всем фронтам.

И наконец, третьим важным открытием для меня стала специфика секуляризации русского государства, осуществленная под влиянием результатов Раскола уже при сыне Алексея Михайловича – Петре Алексеевиче. Без понимания социальной логики Раскола невозможно оценить специфический характер русской секуляризации, которая явилась третьим шагом формирования российской модернити, придав ей тот незавершенный вид, который мы, с теми или иными вариациями, имеем до сих пор.

Предшественники

По своему значению в русской истории Раскол можно было бы сравнить с глубокой психологической травмой, которую общество пережило на ранних стадиях развития, а потом... забыло. Забытая (вытесненная, в фрейдистской интерпретации) и не преодоленная социальная травма напоминает о себе постоянно возобновляющимися рецидивами «социальных неврозов». И в этом смысле история интерпретации Раскола отражает своеобразные этапы погружения российского сознания в свое наиболее заветное прошлое, мучительные этапы возвращения к своей «вытесненной» сердцевине. Разумеется, это уже интерпретация из сегодняшнего дня. Тем интереснее проследить, как ошупью, часто неосознанно, намечалось это «погружение» в русской истории.

Русская история Нового времени начинается, по существу, с Карамзина, и здесь Раскол занимает пока весьма незначительное место. Следующим важным шагом становится «История России с древнейших времен» С.М. Соловьева. Здесь уже тема Раскола включается в русскую историю. Правда, включается пока очень своеобразно. Конечно, Раскол еще не является здесь не только глав-

ной, но даже существенной темой русской истории. Он рассматривается отдельно, вне связи с экономическими, политическими, геополитическими и социальными проблемами и вызовами, с которыми столкнулась Россия в ту критическую эпоху. Соловьев формулирует традиционную интерпретацию Раскола, которая оказалась живучей и в советские времена, перекочивая в наши учебники. Раскол представлен как результат столкновения новых религиозно-культурных веяний, проникающих в Россию с Запада, и отсталых, консервативных установок ряда представителей русского духовенства (в особенности раскольников), опирающегося на широкие массы непросвещенного народа. Таким образом, на одной стороне находятся просвещенные западники, люди новой формации и носители зерен будущей цивилизации – Никон и царь, а на другой – невежественные традиционалисты, боящиеся всего нового и прогрессивного, сторонники «вековой заскорузлости» – старообрядцы. Вывод напрашивается сам собой: если бы все священники были такими же «прогрессивными», как Никон, Раскола бы не произошло, и общество спокойно, без массовых волнений и потрясений, вступило бы в новую религиозную эпоху. Таким образом, в основе событий лежит конфликт между прогрессивно настроенной элитой, западником Никоном с его реформами и частью консервативного, невежественного русского клира, сторонниками старины и верности букве и обряду.

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

В.О. Ключевский, хотя и оставаясь во многом в рамках описанной традиции, делает следующий шаг. Шаг этот пока очень незначителен, но все же важен. Развивая пока еще традиционный тезис о том, что в Расколе столкнулись новые, прогрессивные и почему-то непременно западные религиозные веяния, представленные Никоном и царем, и консервативные национальные тенденции, представленные «ретроградными» фидеистами старообрядцами, Ключевский, тем не менее, придает теме гораздо больший «объем». Он обращает внимание на то, что в Расколе большую роль играет православно-греческий элемент и что речь идет о противостоянии старообрядцев не только западным веяниям, но и влиянию, идущему от православного греческого Востока. Правда, у Ключевского греческое православие тоже более «прогрессивно», чем российское, поскольку прошло через западную «прививку» в ходе Унии и вообще в гораздо большей степени опирается на античную философскую подкладку, чем доморощенное российское «обрядовение». Даже украинская православная традиция, и та предстает здесь как «свет цивилизации» по сравнению с религиозным мраком невежественного старообрядчества. Староверы получают здесь все еще достаточно нелестную характеристику. Так, в основе их упорства и сопротивления лежит религиозное самодовольство и национальное самомнение русских, вылившееся в теорию о Москве – Третьем Риме. Преувеличенная, по мнению Ключевского, оценка местной старины изолировала Россию от веяний цивилизации, не позволяла учиться у других народов. Но Ключевский, в отличие от Соловьева, уже замечает, что Раскол был не просто столкновением внутри клира. Он обращает внимание на широкую общественную поддержку рас-

кольников. Правда, их популярность в обществе он объясняет косностью народа и его страхом перед всем западным...

Надо сказать, что работы Ключевского по истории изобилуют рядом важных прозрений, которые он часто не развивает и не доводит до конца, поскольку для этого еще не наступило время. Одним из таких прозрений становится замечание Ключевского о том, что XVII в. стал веком, по-особому переломным в русской истории. Он вводит понятие иностранного влияния, отличая его от обычного межкультурного взаимодействия, которое в той или иной степени характерно для всех народов. Ключевский определяет это влияние, в данном случае западное, как такое взаимодействие, «когда общество, его воспринимающее, начинает сознавать превосходство (курсив мой. – А. Г.) среды или культуры влияющей и необходимость у нее учиться, нравственно ей подчиняться, заимствуя у нее не одни только житейские удобства, но и основы житейского порядка, взгляды, понятия, обычаи, общественные отношения» [Ключевский 2006, с. 199]. Здесь проскальзывает важная догадка: а не была ли общественная поддержка Раскола своеобразной формой сопротивления общества этому специфическому типу развития, которое Ключевский элегантно назвал «влиянием»? И не является ли естественным и закономерным сопротивление любого общества такому типу «влияния»? Ведь одно дело, когда речь идет о культурном синтезе, обогащающем в равной степени его участников, и совсем другое, когда под предлогом культурного превосходства одному обществу насильно навязываются нравственные установки и культурные формы другого общества, при этом не в виде синтеза, а в виде тотального отрицания и запрета собственных аутентичных установок, сформированных данным обществом в ходе своего выживания, в рамках своей геополитической среды. Ведь культура – инструмент общественной консолидации, продукт естественной активности конкретного общества в рамках конкретной геополитической среды. И если культурное взаимодействие, как синтез, является необходимым и постоянным атрибутом цивилизованного развития, то описанный Ключевским тип «влияния» есть не что иное, как разрушительная аннигиляция одной культуры другой. Сопротивление подобной культурной аннигиляции – естественное поведение народа, стремящегося сохранить свою культурную идентичность. Кстати, за культурной аннигиляцией, как правило, всегда следует экономическая и политическая аннигиляция. Культурная аннигиляция всегда была важнейшим инструментом духовного порабощения другого народа, вслед за которым незамедлительно следовало его политическое и экономическое подчинение. Поэтому ни в коем случае не следует путать культурную аннигиляцию с культурным взаимодействием и синтезом, которые, напротив, взаимно обогащают и развивают сообщества в ходе культурного взаимодействия.

Ключевский фиксирует проблему, но сам он не различает пока этих двух форм культурного взаимодействия. Неразличение культурной аннигиляции и культурного синтеза приводит к тому, что часто очень важное, объективно прогрессивное сопротивление культурной аннигиляции выдается за признак косности... С другой же стороны, под внешне благопристойным видом защиты национальной идентичности может проповедоваться культурный фундаментализм – опасная для общества политика культурного изоляционизма, подогреваемая чувством ложного национально-культурного превосходства. На самом деле любая национальная культура может развиваться только в живом меж-

культурном общении-диалоге, не сливаясь, но оплодотворяя другие культуры и оплодотворяясь ими. И страх, и раболепие перед чужой культурой – в равной степени признаки вырождения. Именно неразличение этих двух форм культурного взаимодействия не позволяет Ключевскому увидеть в Расколе нечто большее, чем просто страх перед иной культурой.

Но вернемся к Ключевскому. Итак, вопрос был поставлен, проблема была «вброшена», но развития эта тема не получила. Тем не менее Ключевский в чем-то идет здесь дальше Соловьева. Для него Раскол – уже не просто следствие противостояния «восточных» и «западных» тенденций в русском религиозном развитии. Он открывает более глубокие противоречия, выплеснувшиеся на арену русской истории в ходе Раскола. Это прежде всего противоречия между имперским и национальным векторами дальнейшего развития, столкнувшимися в русской политике в середине XVII в. Правда, имперский вектор развития, связанный с деятельностью Никона и царя, представлен с несомненным знаком «плюс», поскольку направлен на усиление «вселенского» значения России в православном мире. Он противостоит «узкому» национализму раскольников, предлагающих замкнуться и отгородиться от всего мира национальными обрядами. В этой интерпретации имперский путь представлен как воплощение модернизации и прогресса, в то время как путь национального политического самоопределения выступает как консервация предрассудков старины и отживших политических, экономических и культурных тенденций. Естественно, в подобной интерпретации раскольники представляются как люди, ведущие Россию в исторический тупик, а Никон и царь – как проводники новых, прогрессивных тенденций...

И тем не менее вопрос о специфическом типе культурного влияния, круто перевернувшего судьбу России в XVII в., был поставлен Ключевским, и поставлен именно в связи с Расколом! И как бы ни оценивал это влияние сам Ключевский, мощное и широчайшее сопротивление, оказанное русским обществом этому влиянию в ходе Раскола, привлекло к этой проблеме внимание другого историка, С.Ф. Платонова, и заставило его более тщательно присмотреться к тому, что же представляло собой русское общество XVII в.? Таким ли уж косным, диким и отсталым оно было по сравнению с европейскими обществами той же эпохи?

Сразу следует оговориться, что для Платонова, так же как для Соловьева и Ключевского, тема Раскола – все еще чисто церковная и религиозная. Но, в отличие от своих предшественников, Платонов уже видит здесь проблему и формулирует ее. Он отмечает, что со второй половины XIX в. наметились две тенденции в объяснении причин Раскола: одна понимает Раскол как явление исключительно церковное, другая видит в Расколе общественное движение не исключительно религиозного содержания, но вылившееся в форму церковного протеста (Щапов)» [Платонов 2006, с. 318]. Сам он разрешает это противоречие следующим образом: «...мы не имеем оснований рассматривать Раскол иначе, как явление исключительно церковное. Что же касается вопроса о быстром распространении Раскола, то здесь... косвенным образом могли действовать и условия общественной жизни того времени...» [Там же, с. 319]

И дело здесь не только в том, что к этому времени, начиная с середины XIX в., почему-то появляется все большее количество произведений, посвященных исключительно Расколу, причем к исследованию этой темы обращаются уже

не только и не столько религиозные деятели, сколько историки... Платонов отмечает и такой интересный феномен: «До 50-х годов XIX века о расколе знали только по догматически-полемическим сочинениям, направленным против раскольников. Научное же исследование раскола как исторического явления стало возможно по чисто внешним условиям только со второй половины XIX столетия. В 60-х и частично 50-х годах исследование раскола пошло очень оживленно, стали издавать памятники раскольниковой литературы, писать очерки раскольникового быта, исследовать историю раскола» [Платонов 2006, с. 320].

Проблема еще и в том, что неразрешенным оставался вопрос, на который вышел Ключевский: что стоит за удивительно широкой и мощной народной поддержкой Раскола? Для Платонова этот вопрос был особенно острым, потому что, в отличие от Ключевского, в своей работе «Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI–XVII вв.» он специально исследовал характер и природу русского общества в эпоху Смуты. Эта работа со всей очевидностью свидетельствовала о том, что русское общество в указанный период не только не было диким, косным, невежественным, отсталым и слабым, но, напротив, являлось очень мощным и активным участником социально-политического преобразовательного процесса. Чего не скажешь, кстати, об элите того времени, доведшей страну фактически до утраты суверенитета в эпоху Смуты. Общество же оказалось достаточно цивилизованным для того, чтобы в самый трудный момент собраться, создать самостоятельно (на собственные деньги) наемную армию, привести ее в Москву, очистить страну от поляков и прочего сброда и восстановить государственность на совершенно новом, невиданном дотоле в большинстве европейских стран основании – всеобщих выборов! Подобное поведение общества трудно согласовать с тезисом о его дикости, отсталости, косности, невежестве, какой-то особой предрасположенности к политическому рабству. Оно также плохо сочетается с приписываемой ему Ключевским готовностью сознавать превосходство, моральное или политическое, какой-либо иной культурной среды, причем вовсе не от невежества и страха, а вполне осознанно. И действительно, какое такое особое превосходство в социальном плане представляла к тому времени политическая среда, скажем, Англии, где сходные процессы общественной консолидации привели впоследствии (кстати, на полвека позже!) к кровавой Английской революции и гражданской войне, завершившейся не менее кровавой Реставрацией. И тут, и там – кризис легитимации позднефеодальной патерналистской власти. И тут, и там общество интегрируется во имя национальных интересов и воссоздает государственную власть, но уже на новых, выборных, основаниях. Причем в России это все происходит на полвека раньше. Может быть, германское общество демонстрировало в этот период какие-то более высокие образцы гражданской активности, раздробленное, раздираемое бесконечными внутренними междоусобицами, раздавленное Контрреформацией? Или, может, славное итальянское общество, которое до середины XIX в. так и не смогло сформировать собственное независимое государство? Еще раз подчеркнем: никто не отрицает современных достижений Европы. Речь идет в данном случае о конкретном времени – начале и середине XVII в.

Так вот, Платонов делает потрясающее открытие: в этот период российское общество по уровню как общей, так и гражданской, политической культуры не только не отставало и не «коснело в дикости», но в чем-то даже опережало своих

европейских соседей. Оказывается, действительное отставание-то, породившее впоследствии известный стереотип в понимании русской истории, – продукт вовсе не некоего перманентно «догоняющего развития», а совсем недавней истории! И именно XVII в. стал тем переломным моментом, когда страна сменила вектор параллельного или даже опережающего развития на вектор догоняющего. По идее, открытие Платонова переворачивает все представление о русской истории и выводит на совершенно новое понимание русского Раскола. Платонов не просто исследовал русскую историю под абсолютно новым, социальным углом зрения. В конфликте Смуты он фактически описал своеобразно осуществленную революцию со всеми ее известными атрибутами, включающими кризис власти, восстание низов, самостоятельную внутреннюю интеграцию общества, формирование нового типа власти с новым типом ее легитимации (на основании всенародного выбора, а не традиционного теократического права). Описал, но не сделал такого вывода... Интересно, что, подойдя вплотную к тезису о том, что в ходе Смуты решалась проблема перехода от теократически-патерналистского к гражданскому типу легитимации власти, Платонов продолжает рассматривать Раскол как чисто церковное явление! Тот факт, что здесь историк не вышел за пределы традиции и продолжал рассматривать Раскол как исключительно церковное явление, так и не позволил ему разрешить им же сформулированное противоречие – как соединить самостоятельное, мощное, внутренне консолидированное и индивидуализированное, социально активное и новаторское общество и приверженность к отсталой, консервативной религиозной традиции? Это не единственное, но, пожалуй, главное противоречие подхода Платонова. Поэтому следующий шаг в исследовании феномена Раскола неизбежен: постановка вопроса о том, что же на самом деле представляло собой движение старообрядцев, ставшее религиозным символом социального сопротивления «реформам» XVII в., и что же на самом деле скрывалось за этими преобразованиями, вызвавшими столь мощный общественный протест? Важным этапом на пути исследования этих вопросов стала работа С.А. Зеньковского «Русское старообрядчество».

Зеньковский делает важнейший шаг в исследовании Раскола. Он начинает рассматривать его не просто как явление религиозной жизни. Для него Раскол – религиозный ответ на важнейшие геополитические вызовы времени. Зеньковский развивает логику Ключевского, рассматривая Раскол сквозь призму столкновения двух геополитических тенденций в развитии России – имперской и национальной. Но он уже более трезво смотрит на греков. Он видит исторический объем в истории греческой церкви, отмечает различные течения и тенденции, ее геополитические интересы и стремление использовать Россию для решения собственных проблем. Да и сами участники событий приобретают конкретные личностные очертания. И мы видим здесь сложное переплетение геополитических интересов и личных амбиций. Никон больше не выступает как западник и поборник цивилизации, а старообрядцы – как невежественные ретрограды. Более того, Зеньковский не понимает, как вообще можно было заподозрить Никона в каком-либо западничестве. Сам Запад у Зеньковского утрачивает свою одномомерность и тоже приобретает социально-религиозный и геополитический объем: есть Запад протестантский, и с ним – одни отношения; есть – католический, и с ним складываются другие.

Именно Зеньковский обращает внимание на внутреннюю связь между реформами Никона и переходом к новой геополитике, включающей в себя присоединение Украины и начало войн с Польшей. За реформами церкви Зеньковский увидел очень тонкую политическую игру, важным участником которой становится прежде всего царь и стоящая за ним служивая бюрократия. Именно их стремление переориентировать российскую политику с национального в имперское русло видится историку за реформами Никона.

Подобный подход позволяет Зеньковскому по-новому взглянуть на старообрядцев. Во-первых, он раскрывает утвердившееся на долгие годы в нашей литературе сначала заблуждение, а затем откровенную ложь насчет причин различий в обрядах между греческой и Русской Православной церквями. Он показывает, что старообрядцы, которых он называет боголюбцами, были совершенно правы, считая русский православный обряд аутентичным и более древним, нежели греческий. Зеньковский очень тонко подмечает суть противоречий между боголюбцами и Никоном, которые и породили Раскол. Он говорит, что речь идет о противостоянии двух противоположных принципов соотношения церкви и общества: соборного (социально-христианского), предложенного боголюбцами, и авторитарного (этатистского), выдвинутого Никоном. Впрочем, Зеньковский и не считает Никона самостоятельной фигурой. В качестве реальных кукловодов процесса у него выступают греки со своими геополитическими интересами и просто личными амбициями. В действиях же Никона он не видит особого смысла. Действительно, ни сам Никон, ни церковь ничего не выиграли от его политики, скорее проиграли и потеряли свой авторитет в глазах общества. Поэтому Зеньковский склоняется к тому, что действия Никона были просто следствием его ошибок и преувеличенно наивного представления о своей роли в государстве. Вот почему ему кажется, что будь на месте Никона другой, более мудрый человек, Раскола можно было бы избежать...

Выдвинув идею о геополитической драматургии, лежащей в основе русского Раскола, Зеньковский не увидел более глубокого пласта трагедии – социального. Для него выбор между имперским и национальным векторами развития России – исключительно геополитический. При этом имперский путь кажется ученому более предпочтительным с геополитической точки зрения, хотя он видит определенную правду и за старообрядцами. Нельзя сказать, чтобы Зеньковский совершенно не видел социального измерения в Расколе. Для него старообрядцы – уже не невежественные ретрограды, но скорее жертвы нового геополитического вызова России. Причем жертвы, во многом оправданные последующими достижениями российской геополитики.

Что ж, вроде бы все так и есть. В Европе приближалось время империй, имперский тип развития представлялся более перспективным, прогрессивным и уж конечно более западным, чем «узконациональный», отстаиваемый боголюбцами... Непонятно остается только одно: почему же народ так отчаянно, до самосожжения, сопротивлялся своему будущему «имперскому счастью» и не хотел принимать новую веру, которая поможет ему присоединить Украину и стать во главе всего православного мира. Почему народ увидел в этих реформах угрозу себе и, ни больше ни меньше, знак прихода... антихриста? Зеньковский объясняет это негативным социально-психологическим эффектом в обществе, вы-

званным неумелостью и бестактностью, допущенными Никоном при проведении реформ... Но русский народ никогда не был особо избалован «тактичностью» власти, откуда же такое яростное сопротивление в данном случае?

Именно с темы народа начинается раздел о Расколе в своей книге «Пути русского богословия» протоиерей Георгий Флоровский. Он отмечает, что народ в ходе Смуты приобретает совершенно новое социальное качество. Правда, Флоровский не может дать четкого определения этого качества и характеризует его, используя образно-эмоциональную палитру. Он пишет о том, что народ вышел из Смуты встревоженным, недоверчивым, неуверенным [Флоровский 2006, с. 60]. Итак, народ был встревожен – чем? Неуверен – в чем? Недоверчив – к чему или к кому? Вообще, если народ был встревожен неопределенностью своего нового положения в государстве, неуверен в основаниях, на которых он может и должен подчиняться власти, и недоверчив к тому, что эта власть действует в его, народа, интересах, – то все это называется кризисом легитимации власти и является симптомом революционной ситуации, а не просто какой-то психологической слабости и душевной неуверенности народа, как выражается Флоровский. Впрочем, чуть ниже он сам высказывает потрясающую догадку – не эпоха Петра, а именно XVII в. стал тем революционным, переломным моментом, когда резко изменился вектор общественного развития России! «До сих пор еще принято изображать XVII век в противоположении петровской эпохе, как «время дореформенное», как темный фон великих преобразований, столетие стоячее и застойное. В такой характеристике правды очень немного. Ибо XVII век уже был веком преобразований» [Там же, с. 60]. Флоровский и здесь не дает четкого определения того, что же именно произошло в XVII в., он просто говорит, что почему-то именно в это время рушится быт старой России.

Для Флоровского главной темой Раскола является тема секуляризации. Раскол рассматривается как результат столкновения церковной и светской власти по поводу будущего вектора развития страны, который определит тип ее новой социально-политической системы. Это совершенно новая постановка вопроса, потому что здесь в качестве одного из важнейших акторов драмы Раскола отчетливо рассматривается царь и правящая служилая военно-бюрократическая элита. Итак, Раскол – это столкновение власти и церкви по поводу типа дальнейшего развития страны. Власть стремится к секуляризации, церковь ей сопротивляется... Все вроде бы так и есть, но где же тогда, собственно, раскольники? И где общество? Вообще, стремление представить Раскол как столкновение между светской властью и церковью, «позабыв» о том, что были еще и раскольники, характерно для церковных авторов. В этом смысле весьма символично, что один из последних сборников, посвященных Расколу, выпущенный церковным издательством «Дар», называется «Никон и русский раскол». В примечаниях даны тексты Никона, но ни Аввакума, ни других старообрядцев там нет, есть лишь несколько упоминаний в трудах других авторов. Кстати, и в известной работе митрополита Макария присутствует та же традиция. Старообрядцы представлены там как досадные интриганы, восставшие на Никона из зависти к его патриаршему положению. А главный конфликт разворачивается между светской властью (неправой, но победившей) и церковной властью (правой, но проигравшей). Любопытно, что у светских писателей позиция часто сходная, но

с противоположным знаком: секуляризация – добро, противники секуляризации – зло. Тем не менее, отдавая должное церковной традиции изображения Раскола как конфликта по поводу секуляризации, Флоровский идет дальше и все-таки ставит вопрос о том, кто же такие раскольники и какова была их роль в этом конфликте. Но тут возникает одна трудность. Раскольников невозможно понять, если рассматривать Раскол как конфликт между церковью и обществом по поводу секуляризации. Они просто не вписываются в этот конфликт.

Сторонниками секуляризации раскольники никак быть не могли. Но и с никоновской теократической моделью они не хотели иметь ничего общего. Так Флоровский выходит на следующую линию Раскола: церковь – старообрядцы. И тут открывается много интересных моментов. С одной стороны, раскольники представляются несомненными ретроgrадами, ведь очевидно, что они сопротивляются «реформам-новинам», ратуют за древний обряд и сохранение церковной «старины». Но с другой стороны, раскольники и сами были... реформаторами! Разве не они первыми поставили вопрос о замене устоявшегося многогласия (когда для сокращения службы несколько молитв пелось одновременно, и все было непонятно и формально) единогласным пением (делавшим молитву более длительным, но осмысленным, сознательным процессом)? Разве не кружок боголюбцев, ставший впоследствии ядром Раскола, первым приступил к правке церковных книг, подлежащих печати? Разве не эти люди предложили совершенно новый тип церковно-общественного взаимодействия, дав начало проповеди и активной вовлеченности низшего клира в конфликты повседневной общественной жизни? Да, боголюбцы защищали старый обряд, но разве не было совершенно новым и неслыханным, чтобы люди безо всякой санкции брали на себя право судить о правоте или неправоте официального церковного института, объявившего эти обряды следствием невежества? Это было нечто совершенно новое, и не случайно Зеньковский обращает внимание на то, что деятельность боголюбцев в пору расцвета их влияния воспринималась иностранцами ни много ни мало как русский аналог западной Реформации. Причем не только по содержанию идей, но и по характеру влияния на общество [Зеньковский 2006, с. 487] Флоровский тоже не может отрицать определенного новаторства старообрядцев. Он видит их противоречивый характер: с одной стороны, «бегство в старину», с другой – стремление к реформам, обновлению. В чем же тогда отличие реформ, предложенных Никоном, от реформ, предложенных старообрядцами?

Отвечая на этот вопрос, Флоровский выходит на очень важное обобщение – конфликт между старообрядцами и Никоном, а следовательно, главный конфликт Раскола, не является конфликтом по поводу обряда! Вопрос обряда стоял, но не он был главным. «Весь смысл и пафос первого раскольниковьего сопротивления не в слепой привязанности к отдельным обрядовым и бытовым мелочам. Но именно в этой основной апокалипсической догадке. “Время близ есть”... Это значит: кончается история. Точнее сказать, кончается священная история. История впредь перестает быть священной, становится безблагодатною. Мир остается отселе пустым, оставленным Богом, Богооставленным. И нужно уходить из истории в пустыню. В истории побеждает кривда. Правда уходит в пресветлые небеса» [Флоровский 2006, с. 70–71]. Еще ближе к истинной сути конфликта Раскола подходит Зеньковский. Он исходит из того, что и раскольники, и Никон были сторонниками теокра-

тического, а следовательно, отжившего типа социальной системы, и в этом своем качестве они противостояли сторонникам секуляризации (царю и светской элите). Просто они предлагали разные типы теократии! «Боголюбцы осмысливали Церковь как соединение всего духовенства и мирян под благословением Христа, стремление к правде и Богу. Они хотели торжества веры в сердцах русских людей (курсив мой. – А.Г.) и этим надеялись провести в жизнь свой теократический идеал государства, руководимого Церковью... По пониманию Никона, этот теократический идеал, наоборот, должен был быть достигнут просто иерархически-административным подчинением государства Патриарху, и оцерковление жизни проводилось арестами непокорных протопопов, бюрократическими указами и давлением сверху. Авторитарное начало противопоставлялось им на практике началу соборности (курсив мой. – А.Г.)» [Зеньковский 2006, с. 488]. Так вот в чем, оказывается, дело. Значит, в основе конфликта был вопрос о том, чем должна быть Русская Церковь – должна ли она быть «Собором всех православных представителей церкви», голос которого выше голоса епископата, как полагали боголюбцы, или она должна быть иерархически организованным авторитарным бюрократическим институтом, готовым выполнить любые приказы Патриарха, как полагал Никон. Вот она, та тайна и та причина, по которой скрывается от общества истинная природа русского Раскола, скрывается за обрядовыми разногласиями, за мнимым регрессом раскольников и даже за тезисом о каком-то особо опасном национализме. Но это еще не все.

По-разному, с разных сторон подходя практически вплотную к пониманию глубинной природы русского Раскола, и Зеньковский, и Флоровский останавливаются. Но останавливаются по-разному. Зеньковский не видит особой, специфической природы надвигающейся Русской империи. Он не видит того, что империя эта, в отличие от своих европейских аналогов, осуществлялась военно-служилой элитой с целью колонизации собственного народа, которая и была осуществлена в форме вторичного закрепощения русского общества в XVII–XVIII вв. То, что этот путь позволил романовской элите продлить свое существование на 300 лет, – несомненно. Но вот был ли этот путь дорогой прогресса, цивилизации и даже «вестернизации» для русского общества – большой вопрос. Так что, может быть, не так уж наивны были наши предки, почуяв неладное в имперских амбициях никоновских (а уж скорее романовских) реформ и поднявшись на Раскол? Не сознавая антисоциальной природы романовской империи, Зеньковский не смог раскрыть до конца антисоциальную природу и никоновских реформ. А потому не смог увидеть в сопротивлении этим реформам обличенное в религиозную форму восстание общества против надвигающейся на него колониально-имперской парадигмы.

Флоровский здесь пошел чуть дальше, поскольку увидел порочную природу наступившей империи. Но порочность этой наступившей системы для Флоровского состоит не в том, что она антисоциальна, и даже не в том, что это империя-колония, направленная против собственного народа, а в том, что она... секулярна! Это тонкий и очень интересный момент, на котором мы должны обязательно остановиться, прежде чем подведем итог нашему обзору и представим собственные выводы.

Итак, в Расколе Флоровский видит «наступление Империи» [Флоровский 2006, с. 99]. Но опасна, с его точки зрения, не империя сама по себе, а то, что это особый тип империи. Флоровский называет его полицейским государством. И он дает потрясающее по своей точности описание этого типа государства. «Изменяется самочувствие и самоопределение власти. Государственная власть самоутверждается в своем самодавлении, утверждает свою суверенную самодостаточность. И во имя этого своего первенства и суверенитета не только требует от Церкви повиновения и подчинения, но и стремится как-то вобрать и включить Церковь внутрь себя, ввести и включить ее в состав и в связь государственного строя и порядка... Государство утверждает себя само как единственный, безусловный и всеобъемлющий источник всех полномочий, и всего законодательства, и всякой деятельности или творчества... У Церкви не остается и не оставляется самостоятельного и независимого круга дел, ибо государство все дела считает своими... И все меньше у Церкви остается власти, ибо государство чувствует и считает себя абсолютным. Именно в этом вбирании всего в себя государственной властью и состоит замысел того “полицейского государства”, которое заводит и утверждает в России Петр... В своем попечительном вдохновении “полицейское государство” неизбежно оборачивается против Церкви. Государство не только опекает ее. Государство берет от Церкви, отбирает на себя ее собственные задачи. Берет на себя безраздельную заботу о религиозном и духовном благополучии народа. И если затем доверяет или поручает эту заботу снова духовному чину, то уже в порядке и по типу государственной делегации (*vicario pomine*), и только в пределах этой делегации и поручения Церкви отводится в системе народно-государственной жизни свое место, но только в меру и по мотиву полезности и нужды. Не столько ценится или учитывается истина, сколько годность, пригодность для политико-технических задач и целей... Духовенство обращается в своеобразный служилый класс... за Церковью не оставляется и не признается право творческой инициативы даже в духовных делах. Именно на инициативу всего более и претендует государство, на исключительное право инициативы, не только на надзор...» [Там же, с. 85–86]. Итак, после событий, связанных с Расколом, в России формируется полицейское государство. А что было до этого? Флоровский отмечает, что XVII в. был не просто критической эпохой русской истории, но именно с этого периода история нашей страны вступает в какой-то неограниченный для себя этап развития [Там же, с. 61]. Более того, именно с этим временем Флоровский связывает появление того самого своеобразия «русской души» и русской истории, которое стало так резко отличать ее от «души европейской»: «Скитальческой и странной русская душа становится именно в смуте» [Там же, с. 61]. Конечно, слово «странная» может означать что угодно, но совершенно очевидно, что эта странность проявляется не в сравнении с «индийской» или «китайской» душой, а именно в сравнении с «душой европейской». Осознанно или неосознанно, Флоровский высказывает очень важную догадку: а не был ли именно XVII в. действительным началом русского социально-политического своеобразия по сравнению с Западом? Так «прорубил» или, наоборот, «заколотил» окно в Европу Петр Первый, довершив начатый отцом процесс создания полицейского государства? И как именно повлиял религиозный Раскол в России XVII в. на формирование полицейского государства в XVIII?

Флоровский объясняет это поражением идеи теократической империи Никона в противостоянии с секуляристскими устремлениями Алексея Михайловича. Ему кажется, что если бы Никон победил и отстоял независимость церкви от государства, то полицейское государство не возникло бы. Таким образом, главной причиной возникновения полицейского государства в России объявляется... секуляризация! «Государство отрицает независимость церковных прав и полномочий, и сама мысль о церковной независимости объявляется “папизмом”», – пишет Флоровский о поражении Никона [Флоровский 2006, с. 85].

Но ведь Никон вовсе не был таким безобидным защитником церковной независимости, он совершенно однозначно претендовал на равную, а возможно, и высшую роль Патриарха в политической жизни России. Как иначе понимать его претензии называться Великим государем наряду с царем? Так что это был именно «папизм», а вовсе не просто «идея независимости церкви от государства». И защита позиции Никона есть защита именно папистского, отжившего типа теократии против действительно более прогрессивных тенденций секуляризации. Да и сам-то Никон разве не полицейскими методами действовал? Разве не стремился он «включить» и подчинить себе все и вся, даже с царем не хотел считаться, а о народе уж и говорить нечего. Такое же полицейское было бы государство, победи Никон, только еще более тоталитарное, основанное на фундаменталистской идеологии. Но страшному монстру, церковному полицейскому государству, родиться не довелось. Вместо него на свет появился другой – секуляризированное полицейское государство. Так в чем же тогда причина появления полицейского государства в России? Ведь в Европе тоже произошла секуляризация, но полицейское государство (в том виде, как его описывает Флоровский) почему-то не появилось. И церковь, напротив, приобрела, а не потеряла свою независимость в ходе секуляризации, а люди приобрели религиозные свободы, например свободу совести...

«“Полицейское” мировоззрение развивается исторически из духа Реформации», – пишет Флоровский [Там же, с. 86]. Странно, до сих пор как-то казалось, что из «духа Реформации» выросли ранние европейские революции, провозгласившие новый, гражданский тип общественных отношений, пришедший на смену теократически-патерналистскому абсолютизму. Да и вообще, была ли в России Реформация? Флоровский отождествляет секуляризацию, осуществленную Петром Первым, с Реформацией, поэтому он и говорит, что причиной полицейского государства в России явилась Реформация. Да, Петр действительно осуществил секуляризацию, но не всякая секуляризация есть Реформация. А Реформации-то в России как раз и не было. Ну что ж, кажется, мы и подошли к самому главному – вот он, секрет зарождения полицейского государства, вот она, тайна живучести и легитимности тоталитарных форм власти в России на протяжении всего Нового времени – секуляризация без Реформации!

Концепция

Существует три центральных вопроса о книге. Почему секуляризация без Реформации порождает тоталитарный тип социальной системы? Была ли в России предпринята попытка осуществить Реформацию? Что помешало ее осуществлению, открыв дорогу не гражданскому, а тоталитарному типу секуляризации?

С моей точки зрения, важнейшим компонентом социального процесса является духовная жизнь общества, его духовная среда. Духовная среда есть не просто отражение социальной, экономической и политической сред в сознании общества. И дело даже не в том, что духовная среда способна оказывать важное обратное воздействие на экономическую и политическую жизнь, видоизменяя ее. В основе духовной жизни общества лежит характерный для того или иного общества принцип различения добра и зла. Если этот принцип совпадает, оказывается совместимым с принципами и импульсами, лежащими в основе экономического развития и политического участия, то такое общество способно развиваться очень эффективно. Если же этот принцип противоречит импульсам экономического и политического развития, то такое общество сталкивается с огромными трудностями во всех сферах социальной жизни, вплоть до распада самой социальной ткани.

Сам же принцип различения добра и зла есть очень сложный продукт всей общественной жизни, возникающий в ответ на те объективные вызовы исторического выживания, с которыми сталкивается любое общество. У духовной среды есть своя логика развития, свои заболевания, свои кризисы – и все они отражаются на экономической, политической и просто физической жизни общества. Важно отдавать себе отчет в том, что больная духовная среда не вылечивается исключительно экономическими и политическими лекарствами. И никакие экономические и политические рецепты не в состоянии вылечить те экономические и политические проблемы, которые порождены заболеванием духовной среды.

Поэтому Раскол для меня – важнейший, переломный этап социальной истории России, глубочайший надлом в ее духовной жизни, определивший характер ее экономической и политической системы при переходе к эпохе Модерна, современности.

Духовная среда общества лишь тогда находится в относительной гармонии с его экономическим и политическим развитием, когда процесс общественного развития носит характер аутентичный. Это значит, что общество в своей эволюции проходит все необходимые стадии, включающие духовную трансформацию, социальную, экономическую и политическую. Если одна из этих стадий оказывается незавершенной, грубо прерванной, то переход к последующим стадиям нарушает гармоничность общественной эволюции, вызывая серьезные сбои и отклонения в развитии, социальные болезни, представляющие угрозу для дальнейшего существования общества.

Современное общество, гражданское общество эпохи Модерна-современности, выросло из предшествующего типа общества, который мы можем назвать обществом теократически-патерналистским. Каждому типу общества соответствует определенный тип индивидуализации, определенный тип социальной интеграции и определенный тип политической легитимации. Для патерналистского общества – это неиндивидуализированный тип личности, внешний тип социальной интеграции и теократически-патерналистский тип политической легитимации. Преодоление патерналистского типа развития началось в эпоху Возрождения, в XIII–XVI вв., с процесса индивидуализации личности. Именно в этот период зарождается важнейшая клеточка-ценность будущей гражданской эпохи – индивидуализированная личность. Этот процесс Россия прошла вместе с Европой, прошла все его этапы – от зарождения в XIII–XIV вв. до кризиса в XVI в. И хотя

у нас был несколько иной тип индивидуализации, отличный от европейского, но это был именно тот важный шаг, который позволил России перейти на следующий этап на пути гражданской эволюции – этап индивидуализации веры, причем основанный на собственной социокультурной традиции. Именно этой попыткой индивидуализации веры на базе собственной социокультурной традиции и стал русский Раскол. Мы увидели в поражении Раскола не просто религиозный эпизод, а срыв индивидуализации веры – очень важного этапа эволюции национальной духовной среды, без которого оказался невозможен дальнейший процесс эволюции общества из патерналистского в гражданское.

В результате этого важного надлома российское общество не смогло перейти от внешних к внутренним формам религиозности и морали, а следовательно, оказалось неспособным к формированию внутренних самостоятельных форм социальной интеграции, которые в Европе стали базой для последующих гражданских революций и гражданской секуляризации власти. Срыв индивидуализации веры нарушил естественный процесс эволюции российского общества от теократического к гражданскому и позволил правящей бюрократии осуществить особый тип секуляризации и сформировать весьма специфический тип отношений общество – власть. Морально раздавленное, униженное, деморализованное Расколом и смятением в церкви, общество оказалось как будто заморожено на стадии патерналистского, теократического типа восприятия власти. Одновременно сама власть в ходе своеобразной «секуляризации сверху» отказывается от традиционных для патерналистски-теократического типа власти форм общественного контроля, который осуществлялся церковью и предполагал определенные нравственные обязательства власти перед обществом в качестве оснований для своей легитимности. В итоге подобной негражданской секуляризации власть, с одной стороны, не допускает перехода общества в новое гражданское качество, препятствует формированию новых гражданских форм общественного контроля в виде институтов представительной демократии; и одновременно избавляется практически от всех тех форм морального контроля со стороны общества, которые худо-бедно, но все-таки осуществлялись над властью со стороны церковных институтов, поддерживаемых живой общественной религиозностью.

В результате на свет появился особый, секуляризированный тип эпохи Модерна-современности с незавершенной гражданской трансформацией. Незавершенность очень важного духовного этапа гражданской трансформации привела к тому, что общество сохранило чисто патерналистский тип легитимации власти, несмотря на формальное восприятие новых секуляризированных институтов. Именно этот цивилизационный гибрид, сложившийся в XVII–XVIII вв., сделал возможным повторное закрепощение русского общества со стороны элиты и обрек его на колониальный тип развития. Поражение русского общества в ходе Раскола закрыло для него путь внутреннего национального гражданского политического самоопределения, по которому пошли другие европейские государства, и сделало его средством для формирования своеобразной секуляризированной империи, эксплуатирующей собственных граждан в виде крепостных рабов. Попытка преодолеть этот тип развития и вырваться за пределы колониального существования, предпринятая российским обществом под социалистическими лозунгами в ходе социалистической революции 1917 г., имела

определенный успех, но сорвалась именно в силу непреодоленности патерналистского типа политической культуры, в силу незавершенности гражданской эволюции общества. Патерналистски настроенное общество оказалось неспособно к самоинтеграции в тот момент, когда возникла необходимость защитить себя от антисоциальной политики вырождающейся коммунистической элиты.

Мы привыкли рассматривать в качестве политической «клеточки» эпохи модернити именно национальное государство. Сначала – национальное государство, потом – империализм как продукт, результат развития и расширения национальных государств... Отсюда марксова иллюзия о том, что Англия в той или иной форме показывает пример будущего развития других государств, отсюда все эти концепции «догоняющего» и «отстающего» развития и отсюда – совершенно неадекватное сопоставление России с европейскими национальными государствами: Англией, Францией, Германией, Италией.

На самом деле европейское национальное государство является не столько причиной, сколько продуктом колониального процесса. Европейское национальное государство просто не могло по-настоящему оформиться и получить свою экономическую и политическую завершенность до и вне процесса колонизации. И европейские национальные государства с их представительной демократией, и европейский тип рыночных отношений с необходимым уровнем социальной равномерности — все это продукты колонизации, причем колонизации совершенно особого типа, когда метрополия и колония были разделены географически и политически. Именно это и создавало иллюзию и возможность абстракции национального государства-метрополии в качестве самостоятельной и изначальной «клеточки» эпохи Модерна. На самом деле такой клеточкой модернити была именно вся империя, вся связка «колония – метрополия», т. е. колониальное государство. И в этом смысле Россию следует сопоставлять не с Англией или Францией, а с Англией – плюс ее колонии, с Францией – плюс ее колонии. И главным отличием российского типа модернити от европейского становится особый тип колонизации, при котором колонии и метрополия не только не были разделены географически, но оказались сращенными на всех уровнях, включая политический. Именно эта особенность колониальности в сочетании с абстрактным подходом к пониманию европейского государства и позволила интерпретировать Россию как особое, несколько «отстающее» и потому «догоняющее» национальное государство. В то время как на самом деле это был особый тип сращенной империи.

Проблема сращенной империи состоит в том, что в ней невозможно провести жесткую экономическую, культурную и политическую границу между колонией и метрополией и отделить процессы, протекающие в метрополии, от процессов, протекающих в колонии. Это приводит, с одной стороны, к большей равномерности имперского пространства в целом, но с другой – не позволяет сформировать в рамках метрополии национальное гражданское государство. В этом смысле феномен национального гражданского государства европейского типа является результатом отделенности метрополии от колонии в европейском варианте колонизации.

Я исследую тот момент, когда российским обществом была предпринята попытка «замкнуть» метрополию в середине XVII в. и тем самым двинуться, по существу, по европейскому пути развития модернити, и показываю, как и поче-

му в условиях России эта попытка не удалась и как эта «неудача» отразилась на формировании особого типа государственности. Политическая и экономическая открытость метрополии не только не позволила завершиться процессам гражданской трансформации, но и привела к тому, что вместо гражданского государства-нации здесь сложилось единое имперское государство, расколотое на две нации, но не по этническому принципу (каждая из них была полиэтнична), а по социально-колониальному: нацию дворян (военно-служивой бюрократии) и нацию народа (крепостных крестьян).

В период наивысшего отчуждения друг от друга различались не только культура, ценности и образ жизни этих наций, но они даже стремились использовать каждая свой язык. Впрочем, жесткость формальных сословных границ была скорее реакцией на общую социально-экономическую размытость системы, чем отражением ее действительной структурности и разделенности. Три силы, столкнувшиеся в борьбе за власть в России в эпоху Смуты, и были теми векторами, от равнодействующей которых зависел выбор российского типа модернити. Понимание глубинной связи между характером политической системы и типом империи позволяет ответить на вопрос, почему, даже лишившись своих «колоний» и отгородившись от них «государственной» границей, бывшее ядро подобной империи так и не может по-настоящему оформиться в метрополию со свойственным ей национальным гражданским государством. Унаследованный от имперского прошлого тип политической системы начинает автоматически воспроизводить политическую, экономическую и культурную неравномерность, свойственную имперской системе, только на урезанном пространстве...

Хотелось бы коснуться еще одного существенного момента, связанного с предметом и методологией данного исследования. Оно посвящено очень важной – на мой взгляд, центральной – проблеме современной социально-политической науки: причине формирования особого типа модернити (эпохи Модерна) с незавершенной гражданской трансформацией. Этот тип эпохи Модерна, выявленный в ходе исследования России, не ограничивается только российскими реалиями. В той или иной форме незавершенный тип эпохи Модерна характерен для большинства постколониальных систем. Но для того чтобы определить причины формирования подобного типа социальной системы, мне пришлось проанализировать момент ее возникновения. Без этого погружения в прошлое было бы невозможно понять это явление российской современности, выявить его существенные, определяющие черты.

Литература

- Зеньковский С.А. Патриарх Никон // Патриарх Никон: трагедия русского раскола: Сборник. М.: Дар, 2006.
- Ключевский В.О. Из лекций по русской истории // Патриарх Никон: трагедия русского раскола: Сборник. М.: Дар, 2006.
- Платонов С.Ф. Никон // Патриарх Никон: трагедия русского раскола: Сборник. М.: Дар, 2006.
- Флоровский Г. Пути русского богословия. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006.