

Российская Академия Наук  
Институт философии

**А.А. Кара-Мурза**  
**О.А. Жукова**

## **СВОБОДА И ВЕРА**

**Христианский либерализм в российской  
политической культуре**

Москва  
2011

УДК 14+947.081/083  
ББК 87.3+63.3(2)5  
К 21

В авторской редакции

#### Рецензенты

доктор филос. наук *М.В. Локтионов*  
кандидат филос. наук *В.П. Перевалов*  
доктор полит. наук *М.М. Федорова*

К 21     **Кара-Мурза, А.А.** Свобода и Вера. Христианский либерализм в российской политической культуре [Текст] / А.А. Кара-Мурза, О.А. Жукова ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2011. – 184 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0210-2.

В книге известных российских ученых, докторов философских наук А.А.Кара-Мурзы и О.А.Жуковой ставится важнейшая для отечественной социальной и культурфилософской мысли проблема синтеза либеральных и христианских ценностей в российской культурно-политической традиции. Центральной задачей авторов является реконструкция христианско-либеральной (либерально-консервативной) традиции в интеллектуальном и политическом опыте выдающихся общественных деятелей России XIX–XX вв. – Ивана Аксакова, Михаила Стаховича, Василия Караулова, Петра Струве, для которых эволюционный путь развития России был связан с синтезом русской «самобытности» и европейской «универсальности» в логике обретения свободы лица как основания правового порядка.

Работа адресована специалистам в области истории отечественной политической культуры. Исследование может быть использовано студентами и аспирантами гуманитарных вузов в процессе изучения историко-культурного наследия России.

ISBN 978-5-9540-0210-2

© Кара-Мурза А.А., 2011  
© Жукова О.А., 2011  
© ИФ РАН, 2011

## **Предисловие**

### **К проблеме христианского либерализма в политической культуре России**

Глубокая, метафизическая связь христианской религиозности с политическим воплощением либерального проекта вполне очевидна для евро-американской политической мысли, но в современном российском контексте остается пока темой маргинальной. Между тем весьма красноречив тот факт, что либеральные учения Джона Локка в Англии, его прямых последователей – «отцов-основателей» США, пастора Фридриха Науманна в Германии – учения, закладывающие в основу национальных вариантов либерализма прямую религиозную санкцию, – дали свои политические плоды, в то время как отечественный либерализм в очередной раз оказался легковесен, не сумев обрести надежную метафизическую опору.

Формулируя тему исследования, авторы этой книги логично предположили, что, возможно, слабости либерального проекта в России, проявляющиеся с пугающей периодичностью, обусловлены в том числе отсутствием прочных религиозно-философских оснований, слабой укорененностью в национальной традиции.

Специально отметим, что в 2010–2011 гг. имела место уникальная цепочка юбилеев замечательных русских интеллектуалов и политиков, ставшими героями этой книги. В начале 2010 г. праздновалось 140-летие Петра Бернгардовича Струве (1870–1944) – выдающегося мыслителя, проделавшего путь от марксизма к либеральному консерватизму. В конце того же года отмечалось 100-летие кончины Василия Андреевича Караулова (1854–1910) – лидера русских христианских либералов в дореволюционной III Государственной Думе, главного либерального думского спикера по вероисповедным вопросам. Сегодня это трудно себе представить, но в церемонии похорон В.А.Караулова на Волковском кладбище Петербурга морозным декабрем 1910 г. приняли участие более 100 тысяч человек – таких похорон город не знал со дня прощания с И.С.Тургеневым!

В начале 2011 г. отмечалось 125-летие кончины Ивана Сергеевича Аксакова (1823–1886) – выдающегося либерала-христианина, скончавшегося в своей квартире, снимаемой в доме князей Голицыных на Волхонке, где ныне находится Институт

философии РАН. В те же дни исполнилось 150 лет со дня рождения Михаила Александровича Стаховича (1861–1923) – последовательного борца за свободу совести, депутата I и II Государственной Думы, одного из лидеров либерального крыла «Союза 17 октября», а затем основателя либерально-центристской «Партии мирного обновления».

Прошедшая череда юбилеев (центром которых стал Институт философии РАН, а одним из организаторов – Национальный фонд «Русское либеральное наследие», в руководство которого входят оба автора) явилась хорошим поводом не только вспомнить русских христианских либералов, старавшихся положить свои пострадавшие религиозные ценности в основу политической либеральной практики, но и обратиться к самому серьезному изучению их идейно-творческого наследия<sup>1</sup>.

Похоже, и в современной России остается актуальной мысль Ф.А.Степуна, высказанная им в эмиграции более восьмидесяти лет назад: «Самая важная стоящая перед Россией задача – сращение воедино ее национально-религиозных и демократических сил... Все провозглашения, что демократия по существу безнациональна и безбожна, решительно ни на чем не основаны. Существование демократической веры – в утверждении человеческого лица. Все остальное – только выводы из этого утверждения и его политические проекции. Утверждение человеческого лица вне Бога и вне нации – невозможно. Только в нации лицо человека конкретно и только в Боге оно священо. Всякий демократизм по существу и национален и религиозен»<sup>2</sup>.

В отличие от стран, где либеральный проект, так или иначе, состоялся, Россия, как известно, пошла по пути разрыва между демократической и христианской традициями. Как показал в свое время тот же Степун, это произошло из-за полусознательно, наивно-поверхностного копирования революционного опыта Франции: «Явленную французской революцией историческую связь между просвещенческим атеизмом и политическим свободолобием и славянофильы и западники приняли, в конце концов, за связь не только историческую, но и метафизическую. Отсюда славянофильская глухота на общественно-политическую свободу и западническая враждебность к религии и церкви»<sup>3</sup>.

Вместо этого противостояния атеистов-западников и самобытников-клерикалов Степун, как известно, мечтал о создании в России единой партии «защитников религиозной свободы во всех ее формах и проекциях (в том числе, конечно, и в политической) против реакционно-националистического клерикализма и революционно-космополитического атеизма»<sup>4</sup>.

В целом соглашаясь со Ф.А.Степуном, тем не менее отметим, что в своих размышлениях и выводах он чересчур категоричен, и взыскуемая им «единая партия христианских либералов» в дореволюционной России все же существовала, хотя (и это нужно признать) не стала достаточно политически влиятельной. Убеденными либералами-христианами были такие корифеи русского либерализма, как граф Михаил Михайлович Сперанский (1772) и Тимофей Николаевич Грановский (1813–1855). Значительную эволюцию в сторону христианского либерализма проделал и Борис Николаевич Чичерин (1828–1904). Большую роль в становление христианско-либеральной философской и политической культуры внесли такие деятели русского Серебряного века, как Николай Александрович Бердяев (1874–1948), Федор Августович Степун (1884–1965), Георгий Петрович Федотов (1886–1952), Владимир Васильевич Вейдле (1895–1979)<sup>5</sup>.

Однако политическая проекция христианского либерализма прорисовывалась в предреволюционной России недостаточно четко; он не сумел конституироваться в качестве влиятельного политического направления в момент, когда в России напрямую столкнулись две доминирующие на тот момент силы: охранительного монархизма с большим налетом черносотенства, с одной стороны, и атеистического по преимуществу революционаризма, с другой стороны. Вот почему так важно реконструировать и восстановить во всей полноте фрагменты русской политической культуры, которые показывают преемственную связь идейных поисков в русле христианского либерализма с христианско-либеральной политической практикой.

Одним из таких фрагментов является проблематика борьбы за «свободу совести», теоретическую основу которой заложил еще во второй половине XIX в. либеральный славянофил Иван Сергеевич Аксаков, а потом, с опорой на наследие Аксакова, продолжили

общественные деятели и политики уже нового, двадцатого столетия – Михаил Александрович Стахович, Василий Андреевич Караулов, Петр Бернгардович Струве.

На первый взгляд кажется парадоксальным, что именно славнофил И.С.Аксаков стал главным отечественным либеральным теоретиком свободы совести и свободы слова. Удивительно и то, что логика Аксакова при этом – никакая не самобытно-русская, а абсолютно классически либеральная: «Мысль, слово! Это та неотъемлемая принадлежность человека, без которой он не человек, а животное. Безмысленны и бессловесны только скоты, – и только разум, иначе слово – уподобляет человека Богу. Мы, христиане, называем самого Бога – Словом. Посягать на жизнь разума и слова в человеке – значит не только совершать святотатство Божьих даров, но посягать на божественную сторону человека, на самый Дух Божий, пребывающий в человеке, на то, чем человек – Человек!.. Умерщвление жизни мысли и слова – самое страшнейшее из всех душегубств!»<sup>6</sup>.

Здесь уместно вспомнить классика либерализма Джона Локка, прямо выводящего свои либеральные формулы из Священного Писания.

В представленной вниманию читателей книге возникают несколько важнейших для понимания политической истории России сюжетов. Первый – не случившийся путь либерального развития, казалось бы, уже складывавшейся русской либерально-политической традиции. Второй – роль Православной церкви в отечественной истории, ее двойственная роль в сложении и воспитании нации: с одной стороны, культуросозидательная, с другой, – легитимирующая различные социально-политические формы закрепощения человека, что противоречит базовой христианской ценности свободы. Третий сюжет непосредственно связан с личностным опытом русских политиков, сумевших синтезировать в пространстве публичной общественной деятельности либеральную идею и духовные ценности христианства.

На наш взгляд, все выделенные сюжеты сходятся в одной «болевой точке» отечественной истории – в ее нерешенном идентификационном вопросе. Постоянное возвращение к традиционализму и консерватизму в нашей политической истории его только заостряет. На первом плане здесь – отношение к культурному

преданию. На протяжении тысячелетней истории Руси/России происходили своего рода «срывы цивилизационного развития», обусловленные не только внешними факторами, как, например, в эпоху монгольского нашествия, но в большей степени внутренними противоречиями. Во многом они продиктованы особенностями социального порядка, его своеобразной религиозно-политической метафизикой.

Примером является и раскол века XVIII-го, и культурный разрыв нации – европеизированного дворянства и архаизированного крестьянства в послепетровскую эпоху, и события революций начала XX в., которые обрушили исторический массив русской цивилизации. Проблема состоит в том, что в отечественной истории механизм творческого освоения культурной традиции оказался замещен либо радикальным разрывом с ней в целях скорейшего достижения нового, либо, напротив, консервацией старого порядка, и, как следствие, его архаизацией.

Причину можно видеть, в том числе, и в крайне слабом аппарате исторической и философской рефлексии, что не позволяет *новому* вырастать из *старого*, сталкивает эти ментальные миры и культурно-политические практики, их выражающие. Все это ведет к разрывам в социально-политическом поле, осложняя процесс складывания единой политической и культурной нации. Результатом данной линии развития в отечественной истории можно считать подмену культуuroобразующей христианской традиции государственно-бюрократическим традиционализмом. Это порождает именно ту версию российского консерватизма, который не застрахован ни от мистической экзальтации, ни от мифологических соблазнов по поводу исторического бытия нации и государства.

Но в истории отечественной либеральной традиции были даны примеры творческого синтезирования старого и нового: с одной стороны, преодолевавшие косность сложившегося социального порядка, а с другой – не отказывавшиеся от принципов метафизического мышления и религиозных ценностей. В этом смысле опыт И.С.Аксакова, М.А.Стаховича, В.А.Караулова, П.Б.Струве – яркое выражение продуктивного пути развития русской культуры, в основе которого – достижения национальной классики – той формы универсальности русской культуры, которую она приобрела в концерте мировых культур, внутри европейского культурного предания.

**ГЛАВА 1.**  
**ИВАН СЕРГЕЕВИЧ АКСАКОВ**

**Философия свободы и культурная традиция:  
парадоксы национального самосознания**

**Либеральное наследство славянофила**

Оценивая ход развития русской социально-политической мысли, современные ученые, а вслед за ними и само общество принуждены наследовать своего рода манихейскую картину мира с несводимыми оппозициями западничества и славянофильства, консерватизма и либерализма, национализма и космополитизма, традиционализма и прогрессизма. Так ли непреодолим раскол русского мира – не только идейно-политический и социальный, но исторический и даже культурно-цивилизационный? Для либерального проекта развития русской цивилизации он опасен тем, что в расколотом сознании появляется опасность «оборотничества». Ее отчетливо увидел Ф.А.Степун, говоря о сближении «вечерней зари чернеющего коммунизма и стремящейся к красному восходу монархической ночи»<sup>7</sup>. Все это делает путь к свободе как онтологическому основанию христианского либерализма, к осознанию ее духовно-нравственного и политического смысла еще более трудным. Оборотничество революции и реакции в расколотом обществе, их смертельные объятия стали сбывшимся фантомом русской истории XX в. В 40-е гг. XIX в. об историческом расколе русской нации заговорили славянофилы, и если они, по словам А.И.Герцена, «не смогли остановить фельдъегерской тройки, посланной Петром, в которой сидит Бирон и колотит ямщика, чтоб тот скакал по нивам и давил людей, – то они остановили увлеченное общественное мнение и заставили призадуматься всех серьезных людей»<sup>8</sup>.



Какой научно-философский и политический опыт можно извлечь сегодня при обращении к идейно-творческому наследию Ивана Сергеевича Аксакова? Следует ли помнить этого человека только как талантливого публициста, благородного и мужественного хранителя славянофильского учения и достойную уважения нравственную личность, по примеру Константина Леонтьева, ограничившего заслуги И.Аксакова ролью «младшего славянофила»? Или видеть нечто более важное в опыте Аксакова как деятеля отечественной культурно-политической истории – некий *стратегический путь* ее развития?

Ведь правда и то, что после кончины А.С.Хомякова и старшего брата Константина Иван Аксаков в буквальном смысле вменил себе сыновне-братским долгом продолжение дела своих наставников, понимая свою задачу именно как духовную. В письме к гр. Хлудовой он говорит: «Я постараюсь поддержать, по крайней мере, нравственную чистоту знамени, предупредить перерыв преданий и дожждаться, может быть, времени, когда явится человек, более достойный наследовать преемство духа всего учения»<sup>9</sup>. Позже, по воспоминаниям В.С.Соловьева, его супруга Анна Федоровна говорила об этой принятой на себя миссии даже с некоторым сожалением: «Иван Сергеевич человек идеальный; его славянофильская публицистика есть с его стороны какой-то подвиг смирения; конечно, при всей антипатичности этих славян, его деятельность имеет большое историческое значение; но я уверена, что по своим умственным и нравственным силам он был бы способен к делу более великому»<sup>10</sup>.

Совершил ли это «более великое дело» Иван Аксаков? Как представляется, нужно пересмотреть отношение к фигуре И.С.Аксакова и увидеть в нем, по евангельскому выражению, камень во главе угла, одной частью строителей российского либерализма прежде не замеченный, а другой и вовсе отвергнутый. Под покровом славянофильских форм Аксаков сегодня открывается русским европейцем и одним из самых последовательных христианских либералов, который дал столь редкий пример единства теории и практики, по метким словам самого публициста, не мудрствовал жизнью, а ею жил. Поэтому обращение к его наследию в исследовательском плане есть своего рода процедура медиации, позволяющая снять дуальную оппозицию западничества и

самобытничества и всерьез говорить о национально-культурной версии либерализма, или, по определению П.Б.Струве, консервативного либерализма, опирающегося на христианские идеалы и ценности. Не случайно для легального марксиста когда-то, а в впоследствии автора консервативно-либерального проекта «Великой России» Аксаков был абсолютным нравственным примером, подлинным патриотом, сочетавшем в себе идеал свободомыслия и моральной правды.

Пожалуй, именно Струве сделал первую попытку пересмотреть роль Аксакова в истории русской мысли. Он не только признал в нем первого «по специфической одаренности и значительности» русского публициста, но и настаивал на *либеральной идентичности* кумира своей юности. По словам Струве, Аксакову удалось сомкнуть славянофильское учение «с конкретными вопросами и запросами общественной и государственной жизни России»<sup>11</sup>. В его публицистике, имевшей «свой лад и свой стиль», кристаллизовалось идейная платформа либерализма, выстраивались отношения между свободной личностью и исторически складывающимся организмом нации: «Эта духовная музыка была гармонически проникнута двумя основными мотивами-идеями: идеей свободной личности и идеей себя сознающего и утверждающего народа, то есть идеей нации, в которую не может не быть погружена даже самая свободная личность»<sup>12</sup>.

Комплекс этих идей в их соотносительности с жизненно-практическим опытом представляет собой результат духовно-интеллектуальной эволюции Аксакова. Она раскрывается в процессе преобразования логики просвещенного чиновника в логику христианского либерала – общественного деятеля, убежденно защищающего свободу совести как условие свободы лица. Зафиксируем основные вехи этой эволюции.

### **От «идеального чиновника» – к христианскому диссиденту**

Окончив элитное санкт-петербургское Училище правоведения, готовившее кадры высших администраторов Империи, Иван Аксаков поначалу выбирает чиновничье поприще, полагая, что пользу Отечеству можно принести главным образом «сверху»,

когда целеустремленный и при этом бескорыстный чиновник обладает властными полномочиями. Инспектируя от имени правительства российские губернии, он долгое время не без гордости писал родным, что он, чиновник по особым поручениям, хотя и небольшого пока ранга, пользуется влиянием на местах, где его и уважают и побаиваются.

Молодой Аксаков – это полнейшая антитеза гоголевскому Хлестакову, хотя описываемый им в письмах губернский и уездный мир – вполне гоголевский. Работая с 1848 г. чиновником по особым поручениям Министерства внутренних дел, он инспектирует Бессарабию и Ярославскую губернию. Самым трудным для себя объектом он считает религиозное сектантство на местах: уже тогда он отмечает, что духовная и нравственная стороны жизни – это сфера, гораздо более трудная и деликатная, чем наведение порядка, например, в государственных расходах, где бывает достаточно строгой ревизии и доклада начальству с последующим наказанием виновных. Как специалист по делам религиозного сектантства, Аксаков привлекает внимание самого министра внутренних дел графа Льва Перовского, становится его личным конфидентом, получает все более сложные задания. Ревизуя Ярославщину и участвуя затем в судебном следствии по делу о местных сектантах, он убеждается в том, что большая часть уездов только формально числится православными, фактически принадлежат к расколу.

Со всею серьезностью подходя к порученному делу, Аксаков пытается вникнуть в психологию приверженцев старого обряда. Примечательно его послание к родным из Романова-Борисоглебска от 5 июня 1849 г., где Аксаков пишет о своих наблюдениях над современным положением старообрядческой общины. Так, он сообщает об одном из старообрядцев: «По его рассказам, это старообрядчество состоит в употреблении двуперстного креста, старых икон и т. п. только; но он венчан и детей крестил в православной церкви. Не знаю, как он, но другие – перекрещивают и перевенчивают. Как бы то ни было, а это уже большая уступка: бессарабский раскольник не пойдет крестить детей в православную церковь и названием православного постоянно подвергать себя оскорблениям религии. Признаюсь, все это и грустно и жалко. Положим, есть некоторые, которые понимают все зло новизны, но ведь большая часть представляет странное

явление – смеси упорного и близорукого предрассудка с уступкою цивилизации в самом пошлом ее виде. Борода, жилет, галстук, бильярд, чай – вот муж; шляпка, шелковое платье, зонтик, румяна, чопорность, жеманство, невежество, тщеславие, черные зубы, дебелость – вот жена старообрядца, вот семья, прогуливающаяся ежедневно мимо окон... Да не одна, а несколько»<sup>13</sup>.

На путях возвращения заблудших в лоно православия молодой чиновник Аксаков, используя широкий арсенал средств (от убеждения до принуждения) добивается определенных успехов. Он жестко обличает в донесениях и письмах тех, кто двоедушничает: внешне имитируя правоверного христианина, в глубине сохраняет приверженность расколу. «Здесь раскол – подл в высшей степени, – пишет он, например, родным из Романова-Борисоглебска в июне 1849 г. – Ни один не признается, что он раскольник, все притворяются до такой степени, что иной может и ошибиться и почесть их самыми усердными православными... Но, – продолжает он, – притворство есть уже уступка, и мой план – заставить их запутаться в своем собственном двоедушии до такой степени, что раскол для детей их сделается решительно невозможным»<sup>14</sup>.

Но уже спустя год вера Аксакова в благотельность административных мер в делах вероисповедания серьезно колеблется. В июле 1849 г. он сообщает родным из Рыбинска все той же Ярославской губернии: «Я решительно сбит с панталыку. Всё последнее время... постоянно разбивались мои с таким трудом усвоенные верования, и теперь не осталось для меня ни одной человеческой истины, о которой нельзя было бы сказать и *pro* и *contra*; я потерял всякую веру и в ум человеческий, ... и в логику, и в жизнь. Есть нравственная истина, но я не умею согласить ее с жизнью, а отречься от жизни недостает сил. Оттого-то такая тоска... Вдобавок стихи не пишутся»<sup>15</sup>. Ведь молодой Аксаков еще и талантливый поэт: но если раньше суровая проза жизни периодически располагала к поэзии в качестве лирической отдушины, то теперь нравственные колебания по самым фундаментальным вопросам не располагают к лирике.

В 1849 г. он еще пытается уговорить сам себя. В письме родным он с остатками былой убежденности рассказывает о том, как некий помещик высек своих крепостных, принадлежащих к секте, и силой окрестил, и теперь они сами якобы благодарят помещика.

«Я против этих мер, несмотря на успех, – однако же и я убедился опытом, и именно здесь, что строгость, с одной стороны, без грубого насилия, и страх с другой – во многих местах очень полезны. При этом только надо взвешивать силу убеждения. Бывают такого рода слабые люди, которые ждут толчка, побуждения, которые рады, если правительство придет к ним на помощь! Многие из них, вполне сознавая свое заблуждение, не решаются, однако, оставить его, отчасти потому, что отец и дед исповедовали то же, и ждут некоторого принуждения. Разумеется, тут вся мудрость состоит в том, чтобы принуждение это не переходило границ, ибо тогда оно и слабые характеры превратит в твердые. Разумеется также, меры, с успехом употребленные в Ярославской губернии, ни под каким видом не могут быть употреблены в Бессарабии, где и характеры другие, да и местность опасная. Нельзя также слишком увлекаться уважением к убеждению. Можно, пожалуй, получить убеждение, что резать людей, жечь дома и производить гнуснейший разврат необходимо для спасения души. Если человек только напустил на себя такую дурь, то от этого легко вылечивается и строгостью; если же убеждение дошло до фанатизма, то следует лишить возможности делать зло, хотя, впрочем, всякий сектатор более или менее пропагандист. Жду с завтрашнюю почтою окончательного уведомления об успехе затеянной мною с одним священником и отчасти при содействии губернатора операции, безо всякого вмешательства полиции и видимого участия должностных лиц – в Романове-Борисоглебске...»<sup>16</sup>.

В донесениях министру внутренних дел Л.А.Перовскому Аксаков предлагает набор довольно мягких полицейских мер, будучи в первые месяцы ими даже доволен. Но «идеального чиновника» Аксакова постепенно начинает все более мучить принципиальный вопрос: а что если пороки в человеке возникают не в результате отхода от официального канона, а напротив, – в результате административного, иногда жестко-репрессивного навязывания этого канона? Иначе говоря, перед 36-летним Аксаковым возникает вопрос, который еще в античности, а потом и на рубеже Нового времени в Европе поляризовал интеллектуальную мысль на два противоположных лагеря: на сторонников Платона и сторонников Аристотеля; на адептов Томаса Гоббса и Джона Локка. Рецидивы животности в человеке: являются ли они проявлением

животной сути человека и, стало быть, требуют властной «нормализации»? Или эта животность сама и порождается репрессивным давлением на человека, который сам вполне благостен по природе? Что эффективнее и нравственнее: обеспечить человеку автономию, например, свободу совести или же – жестко контролировать эту сферу во имя искомой общественной нравственности?

На рубеже 1849–1850 гг. Аксаков все чаще переходит от формальных допросов раскольников к обстоятельным, долгим (иногда на всю ночь) и, насколько это было возможно, задушевным разговорам с простыми сектантами; и он все более сомневается в своей административно-чиновничьей правоте. Момент радикального интеллектуального переворота можно зафиксировать на основании писем педантичного Аксакова – своим родным.

В конце октября 1850 г. он пишет родным такое письмо: На днях «снял допрос, длившийся, по крайней мере часов 8»: «Не думайте, ... что этот допрос был инквизиционный; нет, я записывал только добровольное показание одного раскольника... бродившего лет 15 сряду и знакомого со всем бытом и историей этой невидимой для нас жизни. Я убедился, что пропаганда раскола становится все сильнее и сильнее, и убежден, что ей суждено еще долго распространяться. Право, Россия скоро разделится на две половины: православие будет на стороне казны, Правительства, неверующего дворянства и отвращающегося от веры духовенства, а все прочие обратятся в расколы. Берущие взятку будут православные, дающие взятку – раскольники»<sup>17</sup>. И далее самое принципиальное: о том, что огосударствление православия – безнравственно, что подлинная вера уходит в секты и происходит это из-за правительственных репрессий; в православии остаются же люди не столько верующие, сколько конформистски настроенные,. Аксаков пишет родным: «В здешней губернии (а это все также Ярославская губерния, которую Аксаков несколько раз за три года объездил вдоль и поперек. – *Авт.*) православный значит гуляка, пьяница, табачник и невежда. Если бы вы знали, как иногда делается страшно. Кора все больше и больше сдирается, и язва является Вашим глазам во всем отвратительном могуществе. Причины язвы – в крови. Все соки испорчены и едва ли есть исцеление... Когда кончится наша комиссия, – Бог весть. Много важных открытий сделано ею, много пользы в этом отношении принесла она мне...»<sup>18</sup>.

Бывший «идеальный чиновник» Аксаков окончательно убеждается в невозможности насилия в делах веры и в том, что преследование раскола не только не достигает результата, но и разлагает саму православную церковь. Со временем Аксаков становится первым и главным в России защитником свободы совести, предшественником и учителем таких интеллектуалов, как Владимир Соловьев, таких мыслящих политиков, как Петр Струве, Михаил Стахович, Василий Караулов. Теперь же Аксаков окончательно приходит к такой мысли: «Всякое внешнее полицейское преследование не только чуждо духу церкви по своему принципу, но и положительно вредно, потому что обличает в преследующих робость и безверие, которые дают смелость злу и заражают безверием преследуемых»<sup>19</sup>. Защищая христианскую правду, Аксаков был принципиальным противником государственноподобной церковной иерархии, воспроизводящей мирскую властную вертикаль и тем самым профанирующей саму идею церкви Христовой: «Нигде так не боятся правды, как в области нашего церковного управления, — пишет Аксаков. — Нигде младшие так не *трусят* старших, как в духовной иерархии, нигде так не в ходу “ложь во спасение”, как там, где ложь должна бы быть в омерзение. Нигде, под предлогом змеиной мудрости, не допускается столько сделок и компромиссов, унижающих достоинство церкви, ослабляющих уважение к ее авторитету». Происходит это, по мнению Аксакова, «от недостатка веры в силу истины» и «от смешения понятий: церковного с государственным, *Кесарева с Божьим*»<sup>20</sup>.

В противовес затвердевшей церковной иерархии, Аксаков начинает активно выступать за приоритет самоуправляющегося прихода и приходской жизни. «Говоря: “приход”, мы разумеем общину, храм и духовенство, состоящих между собой в неразрывной связи, образующих одно органическое целое. Но если приход должен быть и действительно представляется такого рода цельным живым организмом, то он должен обладать и всею необходимою свободою для совершения своих органичных отправлений, всеми условиями жизни»<sup>21</sup>. Приходу должно быть возвращено право приглашения священников, он должен стать из административной единицы, управляемой синодальным ведомством, действительной основой религиозной жизни. По логике рассуждений Аксакова получается, что церковная иерархия не соработает со своей паствой, а надзи-

рает над ней. Следовательно, иерархи не верят в силу истины – и тем самым возникает сомнение, уверены ли они сами в истинности того, что провозглашают таковым. Пытаясь оберегать доверенную им истину, они своими действиями дискредитируют ее. Возникает, по мнению Аксакова, очевидное противоречие, поскольку «всякое внешнее полицейское преследование не только чуждо духу церкви по своему принципу, но и положительно вредно, потому что обличает в преследующих робость и безверие, которые дают смелость злу и заражают безверием преследуемых»<sup>22</sup>.

Позже, в 1881 г., Аксаков писал: «Как бы ни было истинно направление, но предоставление права слова ему одному, но насильственное навязывание его обществу – способно лишь безвозвратно, или по крайней мере надолго, дискредитировать... самую истину. <...> Нужно неуклонно верить, что истина препобедит, хотя бы и была представлена только себе самой, – что помощь внешней грубой силы только роняет ее достоинство; что искать в этой силе опоры – есть признак маловерия или даже безверия в истину, причем немыслима и победа»<sup>23</sup>.

А тогда в начале 1850-х гг. непосредственный начальник Аксакова – министр Лев Перовский – предложил ему сделать окончательный выбор между карьерой чиновника и ремеслом литератора, поэта, журналиста. И Аксаков, снова обретший душевное равновесие (но равновесие уже не на основе верности чиновной вертикали, а на основаниях по сути либерального понимания свободы, как свободного самоопределения личности), выбирает литературу и общественную деятельность.

### **Где Дух Господень – там свобода... Христианская логика русского либерализма**

Так, исходя из реального опыта законооведа-чиновника, сталкивающегося с ситуацией религиозных прав и свобод в русском обществе, Аксаков приходит к центральной для своей социально-политической концепции проблематике свободы слова. Если христианство есть истина, – а христианин не может веровать иначе, – то ведь «отношение к истине может быть только свободным», истина не может быть утверждена насильственно: «свобода истины



уже сама по себе предполагает свободу убеждения. А свобода убеждения предполагает в свою очередь и свободу заблуждения – с его выражением в слове, следовательно, свободу слова». «Если где-либо может быть допущен полный простор слова (пока оно не выходит из пределов слова), так именно в области духа и его духовных проявлений, в области свободы слова по преимуществу», – рассуждает Аксаков<sup>24</sup>.

Если в отношении политической свободы Аксаков продолжает придерживаться умеренно-консервативных взглядов, считая, что в современной России ее возможность проблематична (пользу ее, конечно, можно обсуждать, а в необходимости можно и добросовестно сомневаться), то без свободы в области духовных вопросов, без свободы слова, свободы мысли – всякая жизнь общества и личности искажается. И в первую очередь такая свобода необходима в церкви: «Государство требует своего динария, и динарий должен быть ему уплачен; кесарево должно быть воздано кесарю, но Божие принадлежит Богу – а Божия вся область духа, та область, где священнодействует дух человека в своем искреннем стремлении к истине. Эта область должна быть совершенно изъята от полицейской опеки, – кем бы ни была налагаема эта опека: светским ли, или хоть даже самим церковным правительством». Не стесняя ничью мысль, не стесняя ничью свободу внешними средствами, церковь, разумеется, не может быть терпима к тому, что с ее точки зрения есть ложь. Но ограждение от лжи должно производиться не полицейскими средствами, «а способом проповеди и обличения»<sup>25</sup>.

Требование свободы совести, по Аксакову, не имеет никакого отношения к современным либеральным увлечениям, учениям о прогрессе и т. п. Они могут быть правильными или ошибочными, но не имеют отношения к обсуждаемому вопросу: «Что выражается требованием свободы совести? Для кого и для чего оно нужно? Для торжества ли лживых и суеверных учений? Выражается ли этим требованием сострадание к расколу или простое увлечение современными либеральными требованиями цивилизации, прогресса и проч.? Ничуть не бывало. До цивилизации и прогресса нам и дела нет, ибо превыше всякой цивилизации и прогресса идеал, препоставленный человечеству Христом, и требование свободы совести опирается лишь на самом слове Божиим. Требование свободы совести – есть требование свободы для самой церкви –

эта свобода необходима для ее собственной жизни духа, для ее торжества, для ее побед». Свобода – не некое внешнее условие существования церкви, она необходимое условие бытия самой веры: «Где нет свободной совести, там нет и искренности, где нет искренности – там нет и *веры* – ни правой, ни неправой»<sup>26</sup>.

Условием свободы церкви, по Аксакову, является ее автономия. Пока церковь не отделена от государства, ее свобода не только проблематична, но и недостижима: «Государственная опека вводит начало внешней, наружной, формальной правды, государству единственно доступной, в такую область, которая, как мы сказали, может быть жива только правдой внутреннею, нравственную, следовательно, началом совершенно противоположным. Государственная опека по необходимости стремится заменить организм механизмом и живые отправления органические – механической правильностью. Государственная опека усыпляет бодрствование и бдительность церкви. Опираясь на полицию, церковь как бы признает недостаточность, неблагонадежность своей опоры – опоры Божией, – другими словами, отрицает ее. Опираясь на полицию, она уже перестает, тем самым, опираться на опору Божию, ибо эта последняя такого свойства, что только тогда и служит опорой, когда на ней одной зиждется здание...»<sup>27</sup>.

Аксаков делает рискованный и, одновременно, драматический для самосознания искреннего христианина вывод о том, что нынешняя церковь не является церковью в христианском смысле: «Церковь немислима, препоясанная мечом государственным – символом принуждения и насилия; ее единственный меч – слово Божие, предполагающее свободное убеждение и свободную совесть»<sup>28</sup>. В своих рассуждениях он опирается на текст Св. Писания. Христос сказал людям, что царство Его – не от мира сего. Если следовать завету Христа, быть ему верным, то церковь, Им установленная, не может быть государственным учреждением<sup>29</sup>. Следовательно, «если... церковь в деле веры прибегает к орудиям недуховным, к грубому вещественному насилию, то это значит, что она отрекается от своей собственной духовной стихии, сама себя отрицает, перестает быть “церковью”, – становится государственным учреждением, т. е. государством, “царством от мира сего”, – сама обрекает себя *на судьбу мирских царств*»<sup>30</sup>.

Кажется, подобные рассуждения могли бы превратить Аксакова в нового русского Лютера. Но протестантский соблазн отказа от апостольского преемства в лице церковной иерархии Аксакову совершенно чужд. От этого уберегает живое религиозное чувство, сформированное православным укладом семьи, следующей святоотеческой традиции церковного благочестия в единстве Св. Писания и Св. Предания. Не менее значимо для Аксакова и отношение к церковному преданию старших славянофилов, особенно А.С.Хомякова. Вслед за Хомяковым он указывает на недолжное отождествление Церкви – духовного тела Христова – и церковной администрации: «У нас, в обществе, понятие о “святой, соборной и апостольской церкви” нередко отождествляется с понятием о временном церковном управлении, об ее официальном представительстве, – приурочивается, так сказать, к личному, временному составу церковной иерархии. <...> Вообще у нас в России в деле церкви, как и во всем, ревнивей всего охраняется благовидность, *decoium*, – и этим большей частью и удовлетворяется наша любовь к церкви, наша ленивая любовь, наша ленивая вера»<sup>31</sup>.

Эти черты – леность веры, бытовую обрядность и формализацию религиозного опыта – Аксаков отметит как странную особенность современной церковной жизни, которая, исходя из духовной логики православной традиции, с ее ориентацией на мистико-аскетический опыт личности, не должна была бы возникнуть. Такое наблюдение он делает, будучи еще достаточно молодым человеком. Его, тридцатилетнего, умного, образованного представителя известной патриархальной фамилии, укорененной в православии, явно смутит и насторожит преобладание внешнего над внутренним в церковном опыте русского человека. 8 декабря 1853 г. И.С.Аксаков пишет А.И.Кошелеву из Харькова: «Интересно было бы мне очень, очень прочесть Вашу переписку с Ив.Вас.(Киреевским) о Вине... Странное дело, любезнейший Александр Иванович, но стоит над этим задуматься: отчего нет у нас, в православной церкви, *не было и быть не может* таких проповедников, как Вине, таких произведений как произведение M-gs Stow, того жизненного христианского элемента, которым проникнуты сочинения некоторых реформатских учителей? Требования ли их менее строги, идеал ли их уже и короче? Не думаю... Я уже видел многих (и именно в Петербурге), обращенных к христиан-

ству чтением *la case de l'oncle Tom*, и не видал еще ни одного, обращенного проповедями Филарета... Я ведь говорю не об истине догматов православия, об этом нет и спору, не о той единой, святой Церкви, Церкви живых и мертвых, о которой писал Хомяков, но о церкви исторической, если можно так выразиться, – Церкви, в которую необходимо внести этого жизненного элемента. – Филарет весь живет и движется под условиями этой исторической Церкви; его проповеди – не живое слово личности, проникнутой истинным убеждением и горячею любовью, а Meisterstucke официального витии. Если запад грешит развитием личности, то мы, кажется, грешим безличностью, т. е. уничтожением личности всюду, в семье, в общине и преимущественно в сословии духовном и в жизни церковной. От того мы так пренебрегаем и личною нравственностью священников, видя в них только официальные трубы, органы, через которые действует и вещает Церковь. Но этого мало человеку! Живому лицу мудрено сделаться официальною трубою; много должен он в себе убить живого, законного, личного начала. Иначе (XIV) проповедал Петр, иначе говорил Павел. Нужна постоянная, живая, личная проповедь человеку»<sup>32</sup>.

Именно с живой личной проповеди начинается духовная борьба за человека – такая, которую продемонстрировали апостолы. Можно утверждать, что свобода слова у Аксакова имеет фундаментальные основания, получая глубочайшую религиозную санкцию. «Мы, христиане, называем самого Бога – Словом. Посвятить на жизнь разума и слова в человеке – значит не только совершать святотатство Божьих даров, но посягать на божественную сторону человека, на самый Дух Божий, пребывающий в человеке, на то, чем человек – человек!.. Умерщвление жизни мысли и слова – самое страшнейшее из всех душегубств!»<sup>33</sup>.

Разумеется, эти аксаковские формулы, выводимые из духа святоотеческого учения о человеке, отличаются от «западнического», юридического в своей основе понимания прав человека, но противопоставлять их (как это иногда делается), ошибочно, глупо и недальновидно. О сближении этих позиций говорит и тот факт, что, возвышая свой голос в защиту свободы совести, Аксаков неизбежно оказывается перед неразрешенной правовой проблемой – отношения государства к вопросам веры. Он четко разграничивает сферу «ответственности» государства и церкви, исходя из признания их

различной природы. Если для церкви свобода совести – это основа ее бытия, то для государства основополагающим является признание мира души недоступным для его «ведения»<sup>34</sup>. «...Государство терпит и обязано терпеть у себя всякую религию: во-первых, пока она ограничивается вероисповедными отправлениями; во-вторых, если самые вероисповедные отправления такого свойства, что не угрожают опасностью ни лицам, ни государству»<sup>35</sup>.

Исключением, по мнению Аксакова, является та ситуация, при которой религия становится политикой – символом политической идеи<sup>36</sup>. Потому действие уголовного закона, карающего православного человека при переходе в иную веру или лиц, способствующих этому переходу, кажется Аксакову противным самому духу православной религии. «В нашем уголовном кодексе, в числе преступлений, находится и уклонение православного в иноверие, и совращение иноверным православного в свою веру; последнее подвергает виновного положительному наказанию со стороны гражданской власти. Мы несколько не сочувствуем этим законам, – пишет Аксаков в газете «День», – и желали бы их видеть исключенными из нашего кодекса: совесть в деле веры должна быть совершенно свободна и удерживать кого-либо в вероисповедании полицейским способом – противно духу Христова учения»<sup>37</sup>.

Красной строкой в публицистике Аксакова второй половины 1860-х гг. проходит мысль о недопустимости смешения церковного с государственным: «Церковь не может снизойти на степень государства, не изменив своему основному характеру, не утратив своей свободы и святости, с одной стороны, с другой стороны, – свободы и правильности государственных отправлений. Государство не должно себя присваивать ни авторитета, ни атрибутов церкви, ни делать церковь подчиненным себе орудием: иначе оно внесет ложь и лицемерие, как в свою сферу, так и в сферу церковную, подорвет авторитет церкви»<sup>38</sup>. Аксаков полемически заостряет ситуацию, доводя возможный ход событий до логического конца: «...Если бы церковь, помощью государственных полицейских средств, стала загонять людей в храмы Божии и заставлять их насильно верить в Бога или исполнять обряды и постановления церкви, говеть, причащаться и т. д. Что породило бы такое применение государственного начала и приемов к делу веры? Кажется, не нужно и объяснять: ложь, обман, лицемерие, неуважение к церкви и охлаждение к вере»<sup>39</sup>.

Талантливейший публицист, Аксаков от лица всего русского общества берет на себя смелость задать прямой вопрос, который он и выносит в заглавие статьи в газете «Москва»: «Почему в православной России не допускается свобода совести?». Аргументация Аксакова такова, что ей трудно что-либо противопоставить. Речь идет о возможности свободной проповеди православного вероучения, поощряемой в отношении иноверных, в том числе на территории других стран, при запрещении проповеди иных религий в России. «Почему же та самая свобода, которою не находит предосудительным православная иерархия пользоваться в чужих землях для своих мирных приобретений, почитается у нас дома злым, вредоносным началом? Почему же, опираясь на начало “свободы совести” для стяжания иноверной совести, мы сами, дома не верим в русскую совесть, не признаем за нею права свободы, не требуем от нее искреннего отношения к вере, а как бы отдаем ее в крепостную кабалу “господствующей” церкви? Есть ли во всем этом логический смысл? – восклицает Аксаков. – Не имеют ли полного права иностранные правительства сказать нам: есть ли у вас самих нет религиозной свободы, то и мы не допустим у себя свободы по отношению к вашей вере»<sup>40</sup>.

С горечью Аксаков отмечает, что требованию свободы совести, согласному с законом Христовым и с сознанием православного русского народа, всего более противится духовенство, или, уточняет автор статьи, «духовное ведомство». Аксаков делает тяжелый и парадоксальный вывод, более напоминающий приговор: «В России не свободна только русская совесть. Оттого и коснеет религиозная мысль, оттого и водворяется мерзость запустения на месте святе, и мертвенность духа заступает жизнь духа». Картина, которую рисует Аксаков, невыносима для сознания христианина: вместо ангелов теперь жандармы и квартальные надзиратели являются «стражами нашего русского душеспасения»<sup>41</sup>.

Прорастание государства и церкви, смешение этих начал в духовной и правовой сферах, сложившееся в синодальный период жизни русской церкви, в понимании Аксакова выступало очевидным злом, тормозящим процесс общественного развития, разумной организации жизни, невозможной, по его мнению, без обновления нравственных сил нации и каждого человека. Аксаков окончательно формулирует тезис, в котором просматривается и политический момент. Не случайно этот текст не был предназначен

для печати. В записке «Самодержавие не есть религиозная истина» Аксаков заключает: «Действие самодержавия простирается только на государство: вот его область. Все, что лежит вне этой области (в нравственном смысле), лежит вне круга действия самодержавия. Если самодержавие переступает эти пределы, вторгаясь в сферу церковную и частную, в область личной совести и личной свободы человека, то оно переходит в уродство, становится узурпацией, тиранией. Таково оно и есть в России со времен Петра»<sup>42</sup>.

### **От нравственных основ национального бытия к правовому самосознанию личности и общества**

Рассуждая о нравственных основах общественного бытия в логике взаимодействия государства и церкви, Аксаков постепенно формулирует свое видение нации в аспекте культурно-исторических особенностей ее сложения и политического самоопределения. Обращение к категории культурной и гражданской нации свидетельствует в пользу либерального наклона его социально-политических и культурфилософских идей. И в этом, на наш взгляд, Аксаков выступает наследником не только славянофилов, но, в соединении поэтического дара и гражданско-патриотического чувства, наследником Пушкина – первого по значению русского европейца. Эта мысль яснее всего выражена у самого Аксакова в его речи о поэте. Центральное понятие аксаковского текста – жизненность, «неложность» искусства Пушкина, которое позволяет употреблять эпитеты «истинно русский», «истинно народный». Так в чем же истинность гения Пушкина, проявляющаяся и в наследнике Аксакове? Вот ответ: «Историческое чувство, историческое сознание!.. да ведь это значит, – продолжает он, – уважение к своей земле, признание прав своего народа на самобытную историческую жизнь и органическое развитие; постоянная память о том, что пред нами не мертвый материал, из которого можно лепить какие угодно фигуры, а живой организм, великий, своеобразный, могучий народ русский, с его тысячелетней историей! Да не в том ли вся сумма наших бед и зол, что так слабо в нас во всех, и в аристократах, и в демократах, русское историческое сознание, так мертво историческое чувство»<sup>43</sup>.

Диагноз Аксакова абсолютно точен – никакое строительство политической нации невозможно вне этого исторического чувства и самосознания, правдивого и горького самопонимания особенностей своей культуры и исторического пути. Понимания, горького и для самого выдающегося политического мыслителя и оратора, автора статей с говорящими за себя названиями: «Отчего безлюдье в России?», «И любишь Русь – и не вольно спрашиваешь себя: за что ее любишь?», «Отчего так нелегко живется в России?»

Выскажем мнение, что аксаковскую версию либерализма справедливо считать культурным либерализмом, для которого идея свободы лица неразрывно связана с идеей культурной преемственности – исторической памятью народа. У Аксакова осуществление базовых либеральных принципов невозможно без трех важных условий – экономического развития, деятельного правосознания на основе признания прав и свобод, защищаемых государством, и, главное, нравственной работы самого общества. Настоящие фундаментальные принципы либерализма получают в лице Аксакова самого деятельного защитника, а по некоторым вопросам, таким как свобода совести, свобода печати и самостоятельности суда – своего рода крупнейшего теоретика и эксперта.

Важным либеральным наследством младшего славянофила является *осуществленный синтез права и морали на основе ценностей христианской культуры*. Аксаков раскрывает органический процесс становления правового самосознания в сложной духовно-нравственной работе общества и личности. Как известно, в своей статье «В защиту права» Б.А.Кистяковский, участник «Вех», назвал притупленность правосознания одной из болевых точек русской культурной традиции. Предметом критики, даже некоторой иронии Кистяковского стала и правовая концепция, точнее, ее отсутствие, у славянофилов, особенно у Константина Аксакова. Застарелое зло – безразличие со стороны русской интеллигенции к правовым идеям, это отрицание, по словам Кистяковского, «какого бы то ни было правового порядка в повседневной жизни русского народа»<sup>44</sup>. Основу же прочного правопорядка составляет свобода личности и ее неприкосновенность. Казалось бы, рассуждает Кистяковский, у русской интеллигенции было достаточно мотивов проявлять интерес именно к личным правам. Ведь исторически главное положение в нашей политической системе при всех сменах эпох занимала личность<sup>45</sup>. При том, что активно разрабатывались



различные формулы личности – критически мыслящей, сознательной, всесторонне развитой, самосовершенствующейся, этической, религиозной и революционной, в России не произошло рождение личности правовой. «Но именно тут мы констатируем величайший пробел, так как наше общественно сознание никогда не выдвигало идеала правовой личности. Обе стороны этого идеала – личности, дисциплинированной правом и устойчивым правопорядком, и личности, наделенной всеми правами и свободно пользующейся ими, чужды сознанию нашей интеллигенции»<sup>46</sup>.

На эту проблему отказа от права в пользу какой-то особой «высшей правды» обратил внимание в «Мыслях о России» и Ф.А.Степун: «Через всю историю русской религиозной мысли если и не красной линией, то все же красным пунктиром проходит домысел, что право – это могила правды, что лучше быть бьющим себя в перси грешником, чем просто порядочным существом, что быть хорошим человеком вещь вообще стыдная, ибо обладатель нравственных качеств нечто вроде капиталиста этической сферы, держателя своеобразных ценностей и привилегий...»<sup>47</sup>.

Всеми своими делами И.С.Аксаков опровергает доминирующее мнение и практику пренебрежения к «вексельной честности» (К.Леонтьев) западноевропейского буржуа. Отчетливо это просматривается уже в «чиновничий» период деятельности Аксакова, столкнувшегося, с одной стороны, с бросовым отношением к людям и повсеместным казнокрадством в армии, с другой, – с российской системой судопроизводства. Все эти «сюжеты» вызвали в Аксакове чувство отчаяния и ужаса. В письме 1855 г. к А.И.Кошелеву он пишет из ополчения: «...Только отчаяние охватывает душу, когда вновь, как я теперь, сталкиваешься с нашим административным порядком... например, обращение с людьми... Люди, привыкшие видеть, что все затруднения и вопросы рассекаются, как Гордиев узел, безусловною властью, отучаются мыслить и на все вопросы ваши – не придумают других мер, кроме насильственных»<sup>48</sup>. В сентябре, из Борзно, он, не скрывая своих чувств, жалуется на откровенное воровство отцов-командиров: «Тоска берет при мысли, что трудишься так сильно только для карманов ротных командиров... Каково же это быть постоянно в таких душевных тисках, что нельзя в обществе офицеров – побранить взяточничество, похищение экономии и т. п. – неделикатно»<sup>49</sup>.

Описав судебные будни в пьесе «Присутственный день Уголовной палаты», которым Аксаков как бывший товарищ председателя был свидетелем, он предоставил общественному мнению сцены, отразившие «все грустное достоинство истины, все печальное значение действительного факта»<sup>50</sup>. Позже, находясь во Франции и довольно скептически высказываясь по поводу культурно-нравственных устоев парижан, он придет в восторг от судебной системы французов. «Судопроизводство во Франции едва ли не самый лучший серьезный плод ее развития... я невольно вспомнил свои утра в Уголовной Палате и Сенате, свои следствия. Вспомнить страшно! Я пришел просто в восторг: этот публичный общественный суд, этот нравственный элемент, вносимый присяжными во внешнее, формальное правосудие закона, эти допросы, не таящиеся от света, это уважение к суду и судьям общества, эта честность гражданская, все это сильно произвело на меня впечатление»<sup>51</sup>.

Обращение ко всякой неправде и безнравственности, ставших практически нормой государственно-административной системы Российской империи, привели Аксакова к пониманию взаимосвязи общественной морали и устройства государственных институтов. Именно здесь следует искать глубинные причины эволюции правового сознания Аксакова на основе четких принципов христианской этики.

Конечно, в оценке Аксакова как правовой личности, столь важной для установления либеральной идентичности автора «Бродяги» и «Утра чиновника», можно услышать возражения. Главное из них: Аксаков не являлся сторонником конституционного строя. Но не являлся потому, что на него не очень надеялся, уповая больше на эволюцию нравственного самосознания общества, которое впоследствии может привести к смене политического устройства страны. Еще в период своих зарубежных поездок во второй половине 1850-х гг., в письмах к родным, он, рассуждая о тяге русских людей к путешествиям по Европе, указывает на причину. По его словам, в отличие от англичан, у русских дома нет ни жизни, ни деятельности – «все так гладко, плохо, бледно, вяло, холодно и душно»<sup>52</sup>. Потому-то русским «приходится жить только верою в будущность русского народа *не политическую, – Бог с ней, а в будущую нравственную и самостоятельную жизнь русского*

*народа* (курсив наш. – *Авт.*). Не всякий к этому подвигу веры способен, – заключает Аксаков, – не у всякого эта вера поддержана изучением старины и т. п.»<sup>53</sup>.

Каковы же «антиконституционные» аргументы духовного наследника славянофилов? Аксаков отчетливо понимал, что институты, опосредствующие отношение власти и народа, силовая модернизация Петра не дала. На западный манер петербургская бюрократия – это не политический институт, а скорее, псевдозаимствование – тот самый превращенный вариант западно-европейской рациональности, в отчужденности от реалий жизни и вопиющей формализованности, обнаруживающий свою иррациональную природу. Наследуя славянофильскую риторику, Аксаков в год великих реформ Александра II словно бы предупреждает правящий класс и просвещенную часть общества от подражательно-бездумного увлечения западными моделями социально-политического устройства: «Пусть же воздержатся молодые доктринеры от всякого нового насильственного искажения Русской земли, пусть не накладывают они ни белил, ни румян, чтобы сделать ее Европейской красавицей: она ответит еще пущим безобразием! Пусть не заботятся они и об излечении безобразия внешними способами, а пусть сами отстранят себя, дав простор внутренним силам народного организма»<sup>54</sup>. В то же время он рад приветствовать бурное оживление общественной атмосферы: «Новая жизненная сила отовсюду подступает и обдаёт нас своими волнами. Да, повеяло, потянуло новым, еще не передышанным воздухом! ...Он очистит, он разрежит нашу душную атмосферу, он оживит и обновит нашу смрадную и спертую храмину... Настежь же двери и окна, – пусть без помех и затворов, льется он к нам свободно вольными, свежими, целебными струями!»<sup>55</sup>.

Аксаков с присущей ему интуицией предвидит появление новых деятелей, которые в своем чиновном рвении и саму свободу сделают еще одной формой несвободы. Он откровенно боится, что подобный тип «либералов» может стать доминирующим. «...Будь у Ивана Семеныча и Семена Иваныча право и возможность распоряжаться отечеством по своему вольнодумному благоусмотрению, они бы предписали указом либеральничать...», – горько иронизирует Аксаков, – они бы заставили умолкнуть всякий голос, противоречащий их “благонамеренным либеральным видам”;

ведовали в *официальных* газетах необходимость, важность и прелесть свободы и свободного общественного мнения, а литературу пригласили бы разыгрывать мелодии в “мажорном или минорном тоне”, согласно *их собственному* камертону; они бы принудили общество с покорностью идти к *той* свободе, которую они для него придумали...»<sup>56</sup>.

Для Аксакова крайне важно было понять, какими силами осуществится реформирование России, какой тип либерала будет ограничен для русского пути. Одним из идеальных примеров для него окажется славянофил Ю.Ф.Самарин, по существу, подготовивший правовую основу освободительной реформы Александра II. Вряд ли Самарина можно назвать конституционалистом, но прогрессистом и либералом – да. И об этом прямо скажет Аксаков в своей речи памяти Ю.Ф.Самарина на заседании Славянского комитета 18 апреля 1876 г. через месяц после кончины виднейшего общественного деятеля реформирующейся России.

Аксаков задает вопрос: в качестве кого чувствует общество Самарина? Писателя? Мыслителя? «Как либерала, демократа?.. Но он не был тем патентованным либералом и демократом, которого тип так популярен в большинстве нашей публики. Его либерализм и демократизм был не такого рода, который бы легко было распознать и оценить обществу, воспитавшемуся на иных либеральных традициях, – не подходил под мерку, преподаваемую публике значительным числом наших публицистов»<sup>57</sup>.

Подчеркнем, Аксаков, как и Самарин, не любил вовсе не либерализм: они сами были либералами. Они не любили *определенный тип либерала*. Так, либеральную идентичность Самарина Аксаков подчеркивал через единство морального и общественного долга гражданина: «Он не отделял понятия о *праве* от понятия об *обязанности*, и, не будучи либералом в пошлом истасканном смысле этого слова, он с какою-то расточительностью личного труда, до изнеможения сил, работал над созиданием русской гражданской свободы, полагая ей в основу личный подвиг общественного служения, исполнение личного гражданского долга, во всем его объеме и святости. Потому что, по его понятию, свобода зиждется и упрочивается только на нравственной почве, потому что свобода, как и царствие Божие, *чудится*...»<sup>58</sup>.

Находясь на волне грандиозных реформ, Аксаков считал, что при данных условиях в правовом поле находится только Царь и «народ», а связующим их началом является моральная легитимность. Анализируя особенности русской жизни, Аксаков полагал: кроме Царя народ авторитета не знает, и именно высшей власти вменена категория личной ответственности, которая является рычагом управления. Институты же и рациональные принципы нужно выращивать. К этой мысли он приходит, сравнивая Россию и Англию, как будто бы находя подтверждение в истории развития английской парламентской системы. «В Англии с 13 века была и конституция и парламент и независимое политическое сословие (в которое некоторым нашим публицистам так хочется пожаловать Российское дворянство), – была и революция 1649 года: однакож начало Английской **свободы** считается с революции 1688 года, с той революции, которая не пролила почти ни капли крови и которая была скорее общественным движением, чем народною революциею в обыкновенном смысле этого слова. В самом деле, не перемена династии Стюартов на Оранскую, не перемена законов (никакие органические законы не были измены), не создание аристократии (она была и прежде) дали силу парламенту, конституции и всем прежним формам и положили начало истинной свободе, – а нравственное усиление *общества*, общественное *самосознание*, выразившееся в знаменитом акте “декларации прав” (Declaration of Right), как о том свидетельствует и Маколей, и потом издание закона **о свободе печати**»<sup>59</sup>.

Здесь возникает крайне важный для определения природы политических взглядов Аксакова вопрос: могло ли английское общество и английское общественное самосознание возникнуть без или в обход тех политических и правовых изменений, которые Аксаков описывает как «дообщественные»? Применительно к российской ситуации это означает: нужно ли стремиться к изменению политической системы или достаточно сосредоточиться на улучшении морального климата общества? Если рассуждать в терминах прогресса, то тогда, по Аксакову, за прогрессом следует признать только нравственное самочувствие общества. Аксаков так объясняет свою позицию: «Нельзя сказать: я состою по части охранительных начал, а я по части прогресса, – потому нельзя, что вся задача общества есть именно жизнь, движение, сознание *основных*

народных начал, следовательно, *прогресс* так называемых “охранительных” начал. Таких штемпелеванных основных начал, которые бы не способны были к *жизни*, к развитию, не допускали бы *прогресса* в своем практическом осуществлении, не имеется; точно так же, как и прогресс, коль скоро он является извне, не в виде органического продукта или развития, а готового результата чужой жизни и истории, – безобразен и не живуч. Это все равно что назвать позолоченные деревянные яблоки, подвязанные к ветвям ели – прогрессом ели»<sup>60</sup>.

Как представляется, Аксаков сам невольно впадает в ту самую ошибку, которую вроде бы критикует. Он берет готовый результат общественного развития Англии – общество и общественное самосознание – и предъявляет этот готовый результат русскому читателю: вот, мол, *об этом и только об этом* надо вести речь! Но ведь нельзя забывать, что к этому результату в Англии привело длительное развитие, в том числе и прогресс политических институтов. В продолжение аксаковской метафоры о «ели с подвязанными позолоченными деревянными яблоками» можно сказать так: если радикалы-западники наивно считают искусственные игрушки «прогрессом ели» (в этом Аксаков прав), то ортодоксы-славянофилы, в свою очередь, по-существу, обожают сами позолоченные игрушки, забыв о *предшествующем* органическом развитии ели. Западники, прельщаясь позолотой, имитируют и профанируют прогресс, но славянофилы, отрицая этот «псевдопрогресс», вообще забывают о динамике и постепенности прогресса.

Но при всей шаткости политических аргументов, приведенных выше, у Аксакова все же есть свой, абсолютно либеральный рецепт прогресса – это развитие общества. Он пишет: «Следовательно, без общества – все эти политические обеспечения силы и свободы служат ненадежною опорой государства и слабой гарантией для народа; следовательно – истинное обеспечение силы и свободы лежит в существовании общества, в общественной стили и в общественной деятельности. Другими словами: вне нравственной, неполитической силы того неполитического явления, которое мы называем обществом, – бессильна сила политических учреждений; вне свободы нравственной, неполитической, вне свободы духовной общественной жизни – нет истинной свободы, ничтожна всякая политическая свобода»<sup>61</sup>.

Аксакова можно понять именно в такой логике, что постепенно, с развитием и культурным возрастанием самого общества будет меняться и правовая строй. Теперь же, после 20 лет реформ Аксаков продолжал говорить, что ликования по поводу конституционного купола, венчающего реформы 1860-х, не может быть, т. к. здания-то нет, а есть какой-то гнилой барак: «Наши газеты толкуют об увенчании здания. Да здания еще никакого нет. Только и стоят стены, прежней историей выведенные, – царь и народ, все остальное, нагроможденное в полтора века, с табелью о рангах и т. п., подлежит сломке, очищению. Это какие-то деревянные бараки, уже полусгнившие, беспрестанно перестраиваемые: коллегии, министерства и пр.»<sup>62</sup>.

Извращение национальной жизни Аксаков связывал, в духе славянофилов, с петербургским периодом русской истории. «Не отрицаем: волей-неволей подчиняемся велению, конечно, временному, неумолимого исторического рока, переставившего центр правления из центра страны на ее оконечность, в инородческий край... Петербург ведь не город только; Петербург – принцип, которому город служит лишь знаменем или воплощением. Он и зачат был (не как порт, а как столица) именно в духе отрицания русской народности, в духе отчуждения от родной земли, что, положим, было даже естественно в первую пору увлечения западную цивилизацию, – что, может быть, было даже и нужно, пожалуй, даже и благотельно, для противодействия тогдашней национальной исключительности Москвы, но теперь по меньшей мере излишне и вредно», – пишет он в передовице «Руси»<sup>63</sup>. Примечателен его призыв – «домой, в Москву», прозвучавший в известной статье с одноименным названием «Пора домой». Статья была написана и опубликована в газете «Русь» 10 марта 1881 г., сразу после убийства царя-реформатора. «Да, в Москву, в Москву призывает теперь своего царя вся Россия!.. Пора домой! Пора покончить с петербургским периодом русской истории, со всеми кровавыми преданиями переворотов, измен, крамол 18 и 19 века!»<sup>64</sup>. Петербургская чиновная бюрократия погубила, по мысли Аксакова, надежды русского общества на мирное обновление. «Петербург есть отец верховный, жрец и слуга бюрократизма, – т. е. формального, безжизненного, отвлеченного, бумажно-чиновничьего, механического управления русским народом»<sup>65</sup>. «Петербург, – продолжает Аксаков, – творец

и пестун казенщины, – он же породил и другое зло, колоссальное, представляющееся у нас на степени истинно исторического явления – это Пошлость. Пошло все, что не искренно, условно, легковесно, скользит поверх жизни; что не имеет корней в глубинах личного духа, ходит, как общее место, бессмысленно повторяемое словом или делом... Гоголь гениально высветил “пошлость казенщины”. Но “пошлость арлекинствующего либерализма” <...> “еще ждет своего сатирика!”<sup>66</sup>.

Клеймя «русскую пошлость вообще», Аксаков обрушивается в том числе и на «казенную пошлость» нашего псевдолиберализма: «Она не так груба, как заклеянная Гоголем духовная казенщина; она хотя и имеет своего рода Чичиковых и Маниловых и Ноздревых либерализма, однако благообразнее и тем опаснее. Она составляет почти неотъемлемую принадлежность нашей “цивилизации”, хотя, конечно, чужда истинному просвещению... В нашем же обществе она является поистине могучею пагубною силой, плодя целый мир обмана, призраков, теней, подобий. Ее глашатаем является по преимуществу та именно петербургская печать, которая самозвано величает себя “либеральною”. Конечно, и в Петербурге найдется довольно истинно просвещенных, истинно русских мыслящих, верующих, чувствующих людей, но они в Петербурге как на чужбине»<sup>67</sup>.

Аксаков не дожил до того времени, когда настоящие русские либералы, а не «либеральствующие арлекины» стали чувствовать себя «не на чужбине». А в 1883 г. Аксаков так и говорил – «надо оглядеться». Мысль эту он высказал корреспонденту «Нового времени» А.Н.Молчанову. Разговор состоялся у А.С.Суворина. Автор статьи в «Новом времени» выразил свою досаду на речь Ивана Сергеевича в Санкт-Петербургском Славянском обществе после катастрофы первого марта. По его мнению, там был призыв к отрезвлению, но не было намека на то, к чему должно стремиться русское общество и что оно должно ожидать. Иван Сергеевич добродушно признал, что Молчанов прав, но и он тоже прав, т. к. не знает, что сказать. Тогда Молчанов воскликнул: «а земский собор?» Аксаков ответил, что для этого в интеллигенции должен произойти поворот к утраченному понятию, что она русская, сейчас же «надо стараться умалчивать о формах, чтоб дать время и свободу для оздоровления, иначе спор о формах остановит про-



гресс русской мысли. Поверьте, – добавил И.С. – что не формы, не законопроекты делают историю, а именно мысль и сознание в общественном уме»<sup>68</sup>.

Аксаков постоянно возвращается к идее восстановления национального самосознания русской интеллигенции. Так, в передовой статье в «Руси» от 5 января 1885 г., названной «О трех Россиях», он с горечью говорит: «Никогда еще ни один народный организм не подвергался подобному (да еще и такому продолжительному) извращению естества!»<sup>69</sup>. Не может быть никакой успокоенности общественного сознания в вопросе внутренней политики государства: «Преждевременны и лживы уверения, которые теперь часто доводится читать и слышать, будто в наши дни в сознании высших образованных, руководящих классов нет уже более никакого отчуждения от народной жизни, будто права ее теперь в принципе уже признаны всеми... Подобные речи – или недомыслие, или же прямо “словеса лукавствия”»<sup>70</sup>. Без национально понятого пути общеевропейского прогресса, по Аксакову, Россия обречена на обострение своих внутренних исторических противоречий. «Многие, особенно там в Петербурге, ничтоже сумняся и без малейшего зазрения своей “национальной” совести, напротив, полагая служить “делу русской национальности”, охотно готовы заняться, да отчасти и занимаются – не заимствованием, о нет! – а переложением иностранных политических комедий и водевилей на русские нравы!.. Такими пластырями накладываемыми на язвы русского организма, – замечает Аксаков, – язвы еще пуще растрavляются, пуще, мучительнее болеют»<sup>71</sup>.

Вот этого органического, по представлению Аксакова, пути культурно-политического развития России и ее исторического субъекта – нации – не произошло. Произошла революционная катастрофа и цивилизационный срыв в архаику, потому что народ оказался не включенным в политическую нацию. А для Ивана Сергеевича в процессе созидания гражданской нации важно было включить в нее народ. Это был своеобразный нравственный долг русской интеллигенции, ее историческое покаяние. Как писал В.В.Вейдле в «Трех Россиях», в статье с практически тождественным аксаковскому названием: «Россия, созданная Петром, кончилась покаянием, но не только за царевича Алексея и казненных

стрельцов, а за Грозного, за Калиту, за призвание варягов. Сами варяги и каялись – за то, что Россия стала нацией, но не включила в нацию народа»<sup>72</sup>.

Процесс включения народа как исторической личности в нацию требовал времени и глубоко продуманных действий. И здесь Аксаков вполне был солидарен с мнением митрополита Филарета о том, что «худо понятая мысль о свободе и нерассудительно преувеличенные надежды могут иметь последствием то, что некоторые крестьяне найдут свое новое положение не столь удовлетворительным, как ожидали. Таковым надлежит изъяснить, что свобода не в том состоит, чтобы поступать по неограниченному произволу, при чем не могло бы стоять никакое общество, но в том, чтобы избирать и полезные дела в пределах поставленных законов...»<sup>73</sup>.

Со стороны же просвещенного класса опасность была велика как справа, так и слева, как со стороны государственно-бюрократической машины царизма, так и со стороны подражательной, полуевропеизированной интеллигенции. Аксаков же хотел идти русско-европейским путем Пушкина в ту русскую Европу, которую сам поэт, по словам В.Вейдле «очертил уверенной рукой». «Пушкинской отзывчивости им самим были поставлены пределы... и, однако, знание границ никогда не означало у него узости, и европеизм его был вполне свободен от основного изъяна позднейшего западничества: поклонение очередному изобретению, “последнему слову”, от склонности подменять западную культуру западной газетной болтовней. Ему-то уж, конечно, были вполне чужды “невежественное презрение ко всему прошедшему, слабоумное изумление перед своим веком, слепое пристрастие к новизне”, эти признаки “полупросвещения”, которые он так сурово осудил в Радищеве»<sup>74</sup>.

Полупросвещение и отсутствие исторического сознания у русской интеллигенции, аристократов и демократов, названные Аксаковым злом в пушкинской речи, вели к революционной идеологии, которая уже прямо содержала в себе духовную реакцию. Аксаков увидел и предсказал историческую драму русской политической истории. Она состояла в том, что произошло резкое «полевение» либеральной идеологии, в том числе и ее развоцерковление. Аксаков боялся и не принимал «проповедь неверия и отрицания под знаменем “либерализма” и “прогресса”», считал ее «разлагающей

нравственные основы бытия»<sup>75</sup>. Печально, говорит Аксаков, что «требование свободы совести или искренности в делах верования идет не от самой Церкви, а от государства и общества, в виде победы “современного прогресса” над Церковью»<sup>76</sup>. Для Аксакова очевидно было, что всякий либерализм без религиозной основы логически обращается в тиранию<sup>77</sup>. Он приводит пример Франции: одобряет государство, которое, по его мнению, совершенно право в борьбе с клерикализмом, но осуждает тот факт, что свобода совести становится предлогом для устранения самой идеи Бога, в том числе и в школьном образовании<sup>78</sup>. Это узловой момент в признании Аксакова ярчайшим представителем *русского христианского либерализма*.

Иван Сергеевич последовательно отстаивал свою позицию в вопросе о свободе совести. В 1882 г. он писал Победоносцеву: «Если бы в те времена спросили тебя: созывать ли вселенские соборы, которые мы признаем теперь святыми, ты представил бы столько основательных критических резонов против их созыва, что они бы, пожалуй, и не состоялись... Исторгая плевелы, не следует исторгать и пшеницу... нужно верить в силу добра, которое преизбудет лишь в свободе... А если дать силу унынию, то нечем будет и осолиться»<sup>79</sup>.

Ценность свободы – определяющая характеристика духовного самосознания Ивана Аксакова. Оттого так логичен путь от защиты свободы совести к требованию свободы слова и печати.

### **От свободы совести – к свободе слова и свободе печати**

Прямую связь нравственных и политических свобод Аксаков выразил в следующей формуле: «Свобода истины уже сама по себе предполагает свободу убеждения. А свобода убеждения предполагает в свою очередь и свободу заблуждения – с его выражением в слове, следовательно, *свободу слова*»<sup>80</sup>.

Главной заботой и самым насущным желанием Ивана Сергеевича было «укрепление нашей общественной почвы». Однако «одним из необходимых условий достижения этого блага есть духовная и нравственная свобода общественного развития, а такая свобода, в свою очередь, немыслима без полной искренности слова устного и печатного»<sup>81</sup>.

Выдвигая свободу мысли и слова главным условием общественного развития, Аксаков сформулировал блестящий тезис, основополагающий для либерализма, заключающийся в том, что свобода слова является основой свободной власти. Исходя из славнофильской антитезы России и Запада, он указывает, что на Западе взаимодействие власти и общества «утверждается на контракте», «где контрагенты стараются каждый оттянуть что-либо друг у друга и обманывают себя взаимно»<sup>82</sup>. Напротив, русский народ, «образуя Русское государство, признал за последним, в лице царя, полнейшую свободу действия, неограниченную свободу власти, а сам, отказавшись от всяких властолюбивых притязаний, от всякого вмешательства в правительственное действие, признает за землю мысленно – полную свободу жизни, неограниченную свободу мнения (мнения, а не действия). И тем крепче должен быть этот союз свободной власти и свободного мнения (как разумеется он Русским народом), что он утверждается... на отчетливом народном сознании, создавшем Русское государство. Для того, чтобы власть не перешла в неразумную вещественную силу, необходимо, чтобы граничила с нею полнота и свобода целого мира нравственной жизни, самостоятельно развивающейся и самоопределяющейся, полнота и свобода духовного и бытового народного существования в государстве. *Свободное мнение в России есть надежнейшая опора свободной власти – ибо в союзе этих двух свобод заключается обоюдная крепость земли и государства* (курсив наш. – Авт.). Всякое стеснение области духа внешнею властью, всякое ограничение свободы нравственного развития подрывает нравственные основы государства, нарушает взаимное доверие и то равновесие, ту взаимную равномерность обеих сил, которых дружное, согласное действие составляет необходимое условие правильного и успешного развития Русской народной и государственной жизни. Одним словом, мы убеждены, что свобода слова, свобода мнения и критики не только не несовместна с существующей у нас формой правления, как полагают люди, наблюдающие Россию сквозь европейские очки, но должна быть ее неотъемлемою принадлежностью»<sup>83</sup>.

По сути в этой социально-политической формуле Аксакова можно видеть манифест консервативного, или национально-культурного, христианского либерализма в той аутентичной рос-

сийской истории форме, которую Аксаков знал и промысливал. Вот его более развернутое суждение в подтверждение данного тезиса: «...Мысль, если она вредна, может быть побеждена только мыслью, слово – словом, мнение – мнением, доводы разума – такими же доводами... внешняя материальная власть не в состоянии бороться с силою чисто духовного качества, которая требует для своего одоления такой же духовной силы... опытом всех народов и нашим собственным несомненно дознано, что никакие внешние общественные преграды не могут остановить распространения преследуемой мысли, и только роняют достоинство преследующей власти...»<sup>84</sup>.

Снова и снова Аксаков отстаивает принципы свободы слова, утверждая его в качестве главного орудия общественного развития и зрелости общества. «Орудие деятельности общества есть слово, по преимуществу печатное. Поэтому стеснение печатного слова, когда явилась в нем потребность, когда, стало быть, в народе возникло общество, – есть нарушение правильных отправления общественного организма, есть умерщвление жизни общества, и, следовательно, опасно для самого государства, допускающего такое стеснение»<sup>85</sup>. Органический путь роста общества Аксаков видит именно в нравственно ответственном слове. Напротив, если свобода слова будет убита в обществе, то произойдет деградация и политических институтов, и морального сознания нации: «Стеснение печати есть стеснение жизни общественного разума – оно парализует все духовные отправления общества, осуждает все его действия на бессилие, удерживает общество в вечной незрелости... Государство не в праве требовать от общества никакой гражданской доблести, никакой помощи и содействия, если духовная жизнь общества поражена таким духовным гнетом. Повторяем, никакие самоуправления, никакие реформы, никакие благодетельные законы не только не принесут добра, но даже и не привьются к общественной жизни, если общество будет лишено существенных условий жизни – свободы мысли и слова»<sup>86</sup>.

Как бы предчувствуя возражения и справа, и слева, Аксаков говорит о возможном злоупотреблении в сфере печатного слова, но его мнение остается неизменным: «Злоупотребление слова так же возможно, как и злоупотребление рук, но если бы в предупреждение зол, которые можно учинить руками, связать всем людям

руки за спину, то уничтожилась бы всякая возможность деятельности, следовательно, и существования, как связываемых, так и вяжущих. Никакие в мире либеральные учреждения не заменят свободы общественного слова, никакие консервативные охраны не заменят охранительной силы свободного слова (если только есть ЧТО достойное охранения), никакие законы не имеют прочности и живительного действия без свободного слова»<sup>87</sup>.

Аксаков делает далеко идущий политический вывод о негативных последствиях для государства, стесняющего свободу слова. «Следовательно – стеснение печати гибельно для самого государства, и государство, в видах собственного сохранения, должно предоставить полнейшую свободу деятельности общественного сознания, выражающейся преимущественно в литературе. Одним словом, если государство желает жить, то должно соблюдать непременные условия жизни, вне которых смерть и разрушение; условие жизни государства – есть жизнь общества; условие жизни общества – есть свобода слова, как орудия общественного сознания. Поэтому цензура, как орудие стеснения слова, есть опасное для государства учреждение, ибо, не будучи в силах остановить деятельность мысли, сообщает ее развитию характер раздраженного противодействия, и вносит в область печатного слова начало лжи и лицемерия»<sup>88</sup>.

Аксаков так высоко ценит значение свободы слова в новом политическом климате царствования Александра II, что ставит в прямую связь отмену крепостного права и реформу печати: «... По нашему личному убеждению, реформе законов о книгопечатании приличнее было бы стать не только не на последнем, но на первом месте в ряду реформ, непосредственно следовавших за уничтожением крепостного права, и предшествовать всем правительственным преобразованиям, не исключая даже и судебного: освобожденная печать приготовила бы для них надежную опору в общественном сознании, вспахала бы и разрыхлила почву для всякого доброго правительственного насаждения. Нельзя ни проветрить, ни очистить, и тем менее убрать дома – в темноте, с заколоченными наглухо окнами: необходимо растворить настежь двери и ставни, впустить воздуха и света, как можно более воздуха, как можно больше света!.. А что же такое свобода мысли и слова, как не воздух и свет, – необходимые условия общественного бытия, вне которых нет ни развития, ни жизни, – а только плесень и смерть!»<sup>89</sup>.

Аксаков обращается к обществу с призывом признать гражданскую полноправность слова, преодолеть позорное отношение к слову как к какому-то незваному, непрошеному и докучному гостю, «от которого приятно было бы избавиться и которому только по необходимости или из сострадания отводится место...»<sup>90</sup>. Успех реформ напрямую зависит от возможности свободного высказывания мнения, в противном случае никакие либеральные институты не заработают в обществе, глухом к моральным вопросам: «Никакие реформы – ни преобразование судов, ни земские учреждения, ни новое городское “самоуправление”, не принесут даже и той пользы, которую бы они могли дать (независимо от своих собственных внутренних недостатков), при таком нравственном, или – лучше – безнравственном состоянии общества!.. Для успеха самих реформ необходимы были бы, по нашему мнению, такие меры и средства, которые бы непосредственно действовали – не на ту или иную внешнюю часть общественного организма, а на весь его внутренний строй, в его целостности, на общее начало органической жизни. Действие этих мер и средств чисто нравственное, и похоже, по выражению одного писателя, на так называемые тонические средства в медицине, – т. е. дающие общий тон физическим отправлениям большого человеческого организма. К таковым мерам относим мы: свободу мнения и выражения его в слове»<sup>91</sup>.

Со всей силой публицистического таланта Аксаков обращается к русской власти: «Если вы требуете от человека содействия, помощи, услуги, разумной покорности и исполнительности, дайте ему, прежде всего, возможность быть человеком, т. е. право мыслить и говорить, а не превращайте его в скотоподобное, бессловесное и безмысленное существо»<sup>92</sup>. По мнению Аксакова, общество останется совершенно безучастным ко всем либеральным нововведениям, пока будет чувствовать, и ощущать свою мысль и слово придавленными, угнетенными и скованными. Он выражает определенную надежду на русского царя и правительство в в этом вопросе: «Мы думаем, что настоящее, именно Русское самодержавие предполагает полную свободу нравственной общественной жизни, и без этой свободы перестает быть русским, перейдет или в немецкий абсолютизм, или в азиатский деспотизм... Мы полагаем, что именно в России,

именно при ее форме правления, может и должна существовать такая свобода печати, какая немыслима во Франции и в других государствах Европейского материка»<sup>93</sup>.

Мужественно и последовательно защищая свободу слова и свободу печати, в то же время Аксаков предвидел и другую опасность – риск чрезмерного проникновения политики в общество: «Общество в таком случае заражается болезнью государственности, убивающей его внутреннюю свободу, его общественную жизнь. Нет ничего опаснее и вреднее политического элемента, к которому так влекутся наши публицисты. Мы говорим здесь не о критике явлений политического мира, которая есть неотъемлемое право общества, но о политическом элементе, как начале внешнего принуждения, внешней условной правды, внешней *организации*, какой бы формы последняя не была»<sup>94</sup>. Так, например, Америка, по замечанию К.С.Аксакова, можно сказать, отравилась духом государственности, который, внедрившись там в душу и плоть человека, обратил каждого человека в квартального самого себя, заглушая полицейским принципом принцип совести. Государство и государственное начало должны быть отвлечены от жизни народа и общества на поверхность и оставаться в тех скромных пределах, какие полагает им духовная и нравственная деятельность самого общества»<sup>95</sup>.

Спустя почти 20 лет Аксаков не оставил общественной трибуны борьбы за правдивое и свободное слово. В статье по поводу отставки Н.С.Абазы от должности начальника Главного управления по делам печати в газете «Русь» от 18 апреля 1881 он пишет: «Мы дорожим возможностью открытой прямой борьбы, а такая борьба возможна и не только возможна, но и способна привести к тождеству истины лишь в том случае, если борющиеся вполне равноправны, если и противники наши пользуются одинаково с нами свободой. Пора же, наконец, убедиться в том, что излишнее стеснение свободы слова клонится к выгоде именно лжи, создает ей ретраншемент, за которым она становится неуязвимой. Сила лжи именно в вынужденной недосказанности, в ореоле “угнетенной невинности”, в возможности обезоруживать честного своего противника упреком в “доносе” или в нападении на “лежащего”. Десятки лет упражняются поборники лжи в подобном приеме, – к прямому ущербу для истины... Тысячу примеров могли бы мы



привести в доказательство, что от стеснения свободы слова “в неавантаже обретается” только сама истина. Да уже и теперь, сбиваемые с позиции доводами логики и правды, многие наши противники спешат прикинуться, к счастью еще без достаточно-го основания, гонимыми, жертвами... Этого ореола следует их лишить. Нужно их вызвать на борьбу в области мысли и слова. Нужно заставить их высказаться, и тогда предстанет явно пред всеми их бессодержательность, ничтожество и пустота. Нужно неуклонно верить, что истина препобедит, хотя бы и была предоставлена только себе самой, – что помощь внешней грубой силы только роняет ее достоинство; что искать в этой силе опоры – есть признак маловерия или даже безверия в истину, причем немислима и победа»<sup>96</sup>.

Особенно остро этот вопрос встал после убийства Александра II. В ситуации разворачивающихся контрреформ и наступления лагеря «охранителей» Аксаков публикует программную статью под названием: «Не есть ли вредная сторона печати необходимое зло, которое приходится терпеть ради ее полезной стороны?». «Кто же решится утверждать, – задает вопрос Аксаков, – что в катастрофе 1 марта виновно снисхождение министра к газетам? Ведь четыре или пять покушений на жизнь Царя-мученика произошли именно тогда, когда бразды цензуры находились в твердой руке генерала Тимашева и процветало Третье Отделение! Хуже ли пошли дела от предоставленной печати несколько большей свободы слова? Конечно не хуже – да уж они и дошли до крайней степени худа, только не по вине печати. Если же некоторым кажется, что положение еще сильнее ухудшилось, то только лишь от того, что ведь печать (хоть несколько свободная) то же зеркало: обществу и было подставлено зеркало, в котором отразившийся его лик справедливо привел наш дух в смятение. А ведь известна пословица, что на зеркало нечего пенять, коли... и т. д. Не лучше ли нам ведать, каковы мы на самом деле?... К тому же, с большим простором печатной речи, получилась возможность громче охать и жаловаться, – но забывают, что вместе с тем явилась и большая возможность прямого, искреннего противодействия, возможность откровенной литературной борьбы. Этой возможности прежде не было, ибо всякое литературное обличение давало вашему противнику повод прикиды-

ваться лежачим, которого бьют, кричать о доносе, об инсинуации, избегать на этом основании спора и наклонять веса общественной симпатии в свою пользу – яко гонимого!...»<sup>97</sup>.

Вернуться к разным «мероприятиям» времен императора Николая, по мнению Аксакова, просто невысказано<sup>98</sup>. Отвечая тем, кто считал «разлив нигилистических течений» в России прямым следствием данной в пореформенный период свободе слова, Аксаков резко парирует: «...русская печать играла тут вовсе не главную роль. Противодействовать какой бы то ни было нравственной общественной эпидемии посредством внешних полицейских и собственно цензурных способов – это все равно что задерживать стремящийся поток руками. Тут нужны меры противодействия органические, лечение радикальное»<sup>99</sup>. Вывод Аксакова однозначен: «Когда... само правительство призывает общество к содействию для врачевания общественного недуга, – возможно ли продолжать держать этих “граждан” в малолетках, на цензурных помочах, под ферулой чиновника-цензора, в зависимости от капризной впечатлительности разных официальных ведомств и лиц?»<sup>100</sup>.

### **Сбывшиеся предсказания «московского пророка»**

К несчастью для России власть не прислушалась к справедливому требованию общества и его глашатая, которого в петербургских кругах иронично называли одним из «московских пророков». 27 августа 1882 г. были опубликованы «временные меры относительно периодической печати», которые привели к закрытию многих изданий. Так, в 1884 г. был прекращен выход «Отечественных записок». Параллельно была проведена университетская контрреформа И.Д.Делянова, упразднившая от 23 августа 1884 г. университетскую автономию, а в 1887 г. появился печально знаменитый «циркуляр о кухаркиных детях». Все эти события как бы подтверждали мрачные предчувствия И.С.Аксакова, высказанные в его последнем письме 26 января 1886 г. к активисту аграрной реформы Григорию Павловичу Галагану: «Как трудно живется на Руси!.. Есть какой-то нравственный гнет, какое-то чувство нравственного измора, которое мешает жить, которое не дает установиться гармо-

нии духа и тела, внутреннего и внешнего существования. Фальшь и пошлость нашей общественной атмосферы и чувство безнадежности, беспроглядности давят нас...»<sup>101</sup>.

Но охранительная политика государства не способствовала умиротворению общества, напротив, она провоцировала его на радикальные действия. И здесь сбылось еще одно предостережение Ивана Аксакова, касающееся нравственной и умственной природы русской интеллигенции. Об этом с горьким сожалением, подводя итоги свершившейся революционной трагедии, написал в своем известном труде «Власть и общественность на закате старой России (Воспоминания современника)» правый кадет В.А.Маклаков. По его мнению, освободительное движение, объявив в 1902 г. самодержавию открытую войну, «закончило деформацию русского либерализма»<sup>102</sup>. Если бы в 1905 г. главный фронт борьбы был обозначен не против самодержавия, а за Россию, то все дальнейшие события пошли бы иначе. Однако передовая общественность была настроена совершенно иначе, и либерализм стал оппозиционной категорией<sup>103</sup>. Оппозиционность, по словам Маклакова, «издавна развращала идеологию либеральной общественности; отчуждало от власти, заставляло в ней видеть природного врага и, как следствие этого, приучало к систематическому осуждению всех начинаний, исходивших от власти, к предъявлению к ней требований заведомо неисполнимых. Русский либерализм давно этим страдал, как профессиональной болезнью. Но “освободительное движение” все эти свойства либерализма усилило и обострило»<sup>104</sup>.

О радикализации либеральной общественности и упущенных исторических возможностях рассуждает в своей книге «Россия 1801–1917: власть и общество» эмигрант С.Г.Пушкарев, работавший в Йельском университете. Подводя итог социально-политического развития России, он называет основными причинами революции запаздывание с отменой крепостного права и запаздывание с введением института народного представительства и местного самоуправления. По мнению исследователя, это привело, во-первых, к запоздалому и неполному освобождению крестьян, которое крайне замедлило формирование заинтересованного в устойчивом и постепенном развитии среднего класса<sup>105</sup>. Во-вторых, народное представительство не было институтом, возникшим по воле монарха, как это могло бы быть в 1810-е после

плана Сперанского или в 1860-е. Оно возникло вопреки этой воли в огне и бури революции 1905 г. «Дума, – пишет Пушкарев, – оказалась в эпицентре конфликта между властью и общественностью, который к тому времени имел уже полувековую историю. Этот конфликт лишил общество опыта ответственной политической деятельности, умения находить компромиссы, решать практические деловые вопросы. Отстраненная от принятия реальных решений, политически активная часть общественности пребывала в плену узких партийных доктрин, фантастических политических установок и требований. Все это способствовала появлению на русской политической арене самых радикальных и безответственных утопистов, которым общественность была готова все простить лишь потому, что они тоже были против “царизма”»<sup>106</sup>.

Примечателен в этом смысле разговор, переданный английским историком Д.М.Уоллесом в книге «Россия», вышедшей в 1912 г. Около 1906 г. Уоллес имел беседу с лидером кадетской партии: «Я осмелился подсказать ему, что вместо того, чтобы систематически и бескомпромиссно критиковать совет министров, партия могла бы пойти на сотрудничество с правительством и таким образом постепенно создать в России некое подобие английской парламентарной системы, вызывавшей у них (т. е. кадетов) такое восхищение. Возможно, что через восемь или десять лет желаемого результата можно бы было достигнуть. Услышав последние слова, мой собеседник внезапно прервал меня восклицанием: “Восемь или десять лет? Так долго мы ждать не можем!” – “Ну, что же, – заметил я, – вам лучше знать ваши дела, но в Англии мы ждали несколько столетий”»<sup>107</sup>.

Оценивая происшедшую трагедию, член ЦК кадетской партии Маклаков в эмиграции делает вывод: «Борьба, направленная на свержение самодержавия какой угодно ценой в союзе с какими угодно союзниками, – оказалась такой развращающей школой, что либерализм вышел из нее неузнаваемым»<sup>108</sup>. Правый кадет будет вынужден признать, что Освободительное движение уничтожило и похоронило прежний тип либерала, столь необходимого в этой ситуации.

Сегодня И.С.Аксаков предстает именно тем типом либерала, который, по словам Маклакова, был уничтожен и похоронен. Политически такой тип либерала оказался отброшен на пути

«соединения либеральной тактики с революционной угрозой». Как известно, авторство этой стратегической линии русского либерализма парламентского периода принадлежит лидеру кадетов П.Н.Милюкову. Исторические последствия этой логики развития нам очевидны. Разумеется, не на классических либералах лежит полнота ответственности за срыв цивилизационного развития России, но они ее разделяют, о чем и было заявлено в «Вехах» – книге, названной В.В.Розановым книгой, «полной героизма и самоотречения». Революция и реакция взаимно подпитывали друг друга. Сбылись худшие опасения И.С.Аксакова, высказанные как предостережение по поводу отсутствия национального направления русской политики, которое для него выражалось в отказе от поиска органических для России форм развития государства и общества. «Опасность, – пишет Аксаков, – не в одном либерально-бездарном направлении, а столько же, если не более, в консервативно-противонародном, представители которого принадлежат к так называемому высшему обществу (преимущественно в Петербурге) и к которому, к несчастью, придает немалую силу опасение, впрочем вполне естественное и законное, замыслов и козней “крамолы”»<sup>109</sup>. Лучшее средство от крамолы, по мнению Аксакова, – национальная политика, т. е., в терминах славянофильства, – эволюционное развитие народного самосознания.

Можно ли найти соответствующую славянофильской национальной политике формулу социально-политического развития в либерализме? Да, можно. В терминах либерализма она будет означать *умеренный прогрессизм*. Именно данное направление социальной мысли венчает периодизацию отечественного мировоззрения и основных идеологий в книге «Национальный вопрос» П.Н.Милюкова (Прага, 1925). Характерно, что на последнем, пятом этапе Милюков сближает научный национализм (неославянофильство) и европеизм (эволюционный либерализм) конца XIX в. Получается, что в теории у политика Милюкова, одного из заметных историков русской культурной традиции, два направления как бы прорастают и взаимодополняют друг друга, обнаруживая имманентное сходство. Общность платформы он понимает в том ключе, что развитие России должно было привести к тем же культурным результатам, что и у западных стран. При этом заимствование усваивалось лишь тогда и в той степени, когда оно было

подготовлено внутренними процессами. Тогда заимствования теряли свой внешний, принудительный характер и «входили органической частью в самый национально-исторический процесс»<sup>110</sup>. Согласно Милюкову, на данном этапе происходит установления тех положений, «которые устранили противоречие между идеями самостоятельности и заимствования, национализма и европеизма»<sup>111</sup>. Следовательно, в исторической перспективе противоречие между европеизмом и самобытничеством, западничеством и славянофильством снимаются.

Мысль Милюкова подтверждает Г.Флоровский. Полемизируя с Бердяевым о природе славянофильства, он утверждает: «И совсем не прав Бердяев, говоря о славянофильстве: “это психология и философия помещичьих усадеб, теплых и уютных гнезд”... Во всяком случае, в славянофильстве прозвучал голос именно “интеллигенции”, и никак не голос “народа”, – голос нового культурного слоя, прошедшего через искус и соблазн “европеизма”»<sup>112</sup>. «Славянофильство есть акт рефлексии, а не обнажение примитива», – добавляет Флоровский. По его мнению, «славянофильство есть звено в истории русской мысли, а не только русского инстинкта... И это было звено в диалектике русского “европеизма”»<sup>113</sup>.

Доказывая европейское происхождение славянофильства, Флоровский отмечает: «Славянофильство было и стремилось быть религиозной философией культуры. И только в контексте культурно-философской проблематики того времени оно и поддается объяснению... У славянофилов с западниками было серьезное несогласие о целях, путях и возможностях культуры, – но в ценности культуры, как таковой, никто из «старших славянофилов» не сомневался, как бы не сильны были у них мотивы критического критицизма. И в Западе все они видели «страну святых чудес» (стих Хомякова)»<sup>114</sup>. Флоровский напоминает: не случайно первый журнал И.Киреевского назывался «Европеец». Особенность же русского пути Киреевский связывал не с отличием от Европы, а в том, что русская версия Европы в православном понимании жизни есть высшая ступень европейского просвещения, которое должно доразвиться до этого духовного уровня.

В основе европеизма И.С.Аксакова – пафос христианской свободы и христианского просвещения, которое понимает христианство как деятельное начало жизни общественной. И в сво-

ем толковании христианства, и в личном духовном опыте Аксаков был совершенно чужд тому направлению мироощущения, которое Бердяев назвал русским соблазном. Бердяев определяет его понятием «мистическое народничество», замечая, что для «русского мистического народничества народ был выше веры и истины, и то было истиной, во что верил народ. И славянофилы, и Достоевский, – указывает Бердяев, – и многие другие не вполне были свободны от этого ложного поклонения народу и его вере. Это поклонение народной стихии сказалось и в нашем старообрядчестве, сказалось оно и в той национализации православной Церкви, которая ослабила в нас чувство вселенскости»<sup>115</sup>.

Аксакова, скорее, можно назвать духовным реалистом, христианином, чья вера определялась не только воспринятой традицией, но и работой богословствующего ума, для которого ценность свободы представляла не в виде абстрактной категории, а как непосредственный духовно-волевой, разумный опыт, формировавший нравственную гражданскую позицию. Говоря о народе как историческом носителе национального чувства, Аксаков признавал силу духа, воплощенную в народной вере, но в его глазах народ, чтобы оказаться на высоте своего духовного задания, должен был возрасти в *осознанную историческую личность*. В этом смысле показательно аксаковское толкование двух важнейших понятий русской мысли того времени – общества и народа. Аксаков настаивает, что общество – это не сплошная масса в непосредственности быта или стихии, это «среда, в которой народ, через личное просвещение своих единиц, образует новое сознательное народное единство, новую духовную силу общественности. Этой силой мы не богаты, – замечает Аксаков, – а на нее-то и предъявляет запрос наша современная история»<sup>116</sup>.

Не случайно и по своим взглядам, и по стилю поведения Аксаков оказался слишком либеральным для консерваторов и слишком консервативным для все более левевших либералов. Пусть не прямо, но все же весьма откровенно о «таких, как Аксаков», отозвался наставник Александра III К.П.Победоносцев. В январе 1882 г. он писал царю: «Невозможно предпринять ничего прочного для водворения порядка, покуда остается полная разнузданная свобода сплетни, болтовни и смуты для газет и журналов. У нас есть единственный серьезный публицист – это Катков. Потому что все остальное – мелочь, или дрянь, или торговая лавочка»<sup>117</sup>.

Выходит, высокопоставленный корреспондент счел лучшим не заметить Аксакова и записать его в «мелочь и дрянь», в «остальные». Не менее определенно оценил роль Аксакова в идейном и общественном пространстве России и К.Леонтьев, последовательный антиевропеист и автор теории «подмораживания» России. Текст Леонтьева с оценками славянофильства и Аксакова спровоцирован полемикой вокруг речи М.Н.Каткова «о примирении» в ряду выступлений А.Островского, И.Аксакова, Ф.Достоевского о Пушкине. Реагируя на либеральную прессу «Голос», «Русскую мысль», Леонтьев попытался защитить Каткова и доказать его первенствующее место в публицистике настоящего исторического периода перед лицом будущего. Для этого Леонтьеву и понадобилось противопоставить русские версии консерватизма и либерализма, и персонально Аксакова как наследника славянофилов, которых Леонтьев относил более к либеральному направлению. О либеральной идентичности славянофилов Леонтьев высказывался не раз. Так, говоря об уклоне славянофилов в пользу бессословности, Леонтьев замечает: «Славянофилы представлялись мне всегда людьми с самым обыкновенным европейским умеренно либеральным образом мыслей. И Государь Николай Павлович был прав, подозревая постоянно, что под широким парчовым кафтаном их величавых “вещаний” незаметно для них самих скрыты узкие и скверные панталоны обыкновенной европейской буржуазности»<sup>118</sup>. В тексте Леонтьев даже делает ссылку, где обещает читателю при случае рассказать о некоторых «в высшей степени “европейских” выходках знаменитого славянофила»<sup>119</sup>. Имеется в виду именно И.С.Аксаков. Называя его в статье о Каткове мужественным и благородным бойцом «Дня» и «Руси», признавая его деятельность на поприще политического освобождения славян, он, однако, ставит ему в вину нежелание по культурному вопросу отклониться от заветов славянофилов. Более того, он отказывает Аксакову в индивидуальном лице, видя в его пути только беззаветное сохранение прежде него добытого «сокровища». Если заслуга эта даже индивидуальна и своеобразна по отношению ко всем современникам, «но по отношению ко всей группе славянофилов 40-х годов она недостаточна индивидуальна»<sup>120</sup>. По мнению Леонтьева, в учение старших славянофилов он не привнес никакой ереси, за что ему, конечно, выпадет немалая слава, но «все-таки



гражданская роль г-на Каткова индивидуальнее подобной роли, не говоря уже о громадной силе его непосредственного, практического, немедленного всегда влияния...»<sup>121</sup>.

Автор «Византизма и Славянства» настаивает на коллективной роли славянофильства, которое готов признать только в том случае, если Россия займет Константинополь и встанет во главе антиевропейского движения, т. е. будет, если говорить в терминах Леонтьева, заградительным щитом против эгалитарно-либерального прогресса. Другими словами, консервативно мыслящий философ и публицист Леонтьев отказал Аксакову в личной роли и месте в интеллектуальной и социальной истории России: «из славянофилов ни один отдельно взятый человек не явился в результате и ширине своего влияния и своей деятельности настолько сильным и, так сказать, литературно и политически крупным, настолько отдельно стоящим на большой высоте, чтобы положение его и роль его можно было на поприще гражданского уподобить положению и роли Пушкина на поприще поэзии...»<sup>122</sup>.

Думается, сегодня можно дать ответ Леонтьеву, вполне подтвержденный самой историей. Например, в духе юбилейной оценки Струве: «Есть имена и лица, которые бледнеют и гаснут в истории, и есть другие, которые как-то расцветаются красками, светлеют и все ярче и ярче разгораются. И таким и русское национальное, и славянское сознание должно ощущать Ивана Сергеевича Аксакова... Есть только два имени, которые можно поставить с именем Ивана Аксакова. Это Герцен и Катков. Оба они были влиятельнее Аксакова в ту эпоху, когда они писали, но оба они, Катков вообще, Герцен как публицист, в известном смысле исчерпали себя в делании для своей эпохи»<sup>123</sup>. Или в духе рассуждений Достоевского о внутренней европейской взаимообусловленности западников и славянофилов, об устранении раскола в сознании и преодолении несогласия на всякое решение: «По-моему, вовсе не от бездарности нашей и не от неспособности нашей к делу, а от продолжающегося нашего незнания России, ее сути и особи, ее смысла и духа, несмотря на то, что, сравнительно, со времен Белинского и славянофилов у нас уже прошло теперь двадцать лет школы. И даже вот что, в эти двадцать лет школы изучение России фактически даже очень продвинулось, а чутье русское, кажется, уменьшилось сравнительно с прежним. Что за причина? Но если

славянофилов спасало тогда их русское чутье, то чутье было и в Белинском, и даже так, что славянофилы могли бы счесть его своим лучшим другом. Повторяю, тут было великое недоразумение с обеих сторон. Недаром сказал Аполлон Григорьев, тоже говоривший иногда довольно чуткие вещи, что “если б Белинский прожил долее, то наверно бы примкнул к славянофилам”. В этой фразе была мысль»<sup>124</sup>.

Этот ряд аргументов может быть продолжен в метафизической перспективе самой истории христианской цивилизации, сформулировавшей как таковую возможность политического либерализма в рамках онтологии свободы, свободу лица в Духе Святом, признавая ее и за *другим*: «Нужно было иметь большой запас внутренней правды и энергии воли, чтобы так резко всегда говорить горькую правду правительству и обществу, и говорить в такое время, когда кругом царили мерзость и запустение, когда трудно было разобраться в событиях. Всмотриваясь в этот великий образ, легко замечаешь, что в нем как бы воплотился тип ветхозаветного грозного Пророка Илии, как будто в последние дни земля Русская выдвинула совершеннейшего своего выразителя, чтобы после него перейти в Новый Завет, в новую эпоху жизни»<sup>125</sup>.

### **В межпартийной борьбе за наследие Аксакова**

В оценке роли Ивана Аксакова и определении его культурно-политической идентичности ярчайшим образом говорит за себя тот факт, что сразу же после смерти в начале 1886 г. имя русского публициста оказалась в центре идейной борьбы. И именно властвующая в тот момент в России идейная группировка в лице Константина Победоносцева, графа Дмитрия Толстого, журналистов и издателей князя Владимира Мещерского и Михаила Каткова организовалась первой, для того чтобы из печального события сотворить идеологический миф, который увы, бытует и по сей день, и не только в рядах новейших российских охранителей, но и, что парадоксально, в среде людей, формально числящих себя «либералами». Это миф о якобы антизападнике и чуть ли не о духовном окормителе русской исключительности и охранительности славянофиле Иване Аксакове.

История создания этого мифа вполне поучительна. По свежим следам кончины и грандиозных похорон Ивана Аксакова Победоносцев, в то время обер-прокурор Священного Синода и лидер «охранительной партии», захватившей идейную власть при Александре III, пишет обширную статью-некролог в газете своего приятеля и однопартийца князя Мещерского «Гражданин». Стилистика, и весь, как сейчас принято говорить, «дискурс» этой статьи весьма напоминает некоторые тексты современных отечественных охранителей. Надо просто подставить иные фамилии, события и даты...

Читаем Победоносцева (это начало февраля 1886 г.) о роли семьи Аксаковых: «Свежа была еще память о том цинизме, с коим относились юные реформаторы России к живому ее организму, к ее истории и к быту народному, в начале царствования Александра (речь идет о «Негласном комитете» младореформаторов при молодом Александре I. – *Авт.*), ... о рабском поклонении мнимому... достоинству форм быта, выросших из чуждой нам истории; а недавние события 1825 года показали, до какого самообольщения могут дойти самые передовые умы в русских людях... под влиянием ложной веры в ложное начало искусственной и чуждой нам цивилизации»<sup>126</sup>.

«Слово Аксаковых», продолжает Победоносцев, «было необходимо ввиду надвигавшейся с Запада тучи космополитизма и либерализма: представителем его являлся в той же Москве другой кружок – западников, кружок, из которого вышел и от коего отделился впоследствии Герцен. То было критическое время, когда прививались передовым умам России навеянные с Запада идеи, разъедавшие органическое чувство любви к *родному* краю, чувство патриотизма, – во имя отвлеченных либеральных начал»<sup>127</sup>. (Разница, как видим, с сегодняшним днем лишь в том, что если Победоносцев пишет о декабристах и Герцене как о заблудших, но все-таки «передовых умах», то сегодня о западниках пишут проще – как о «прямых агентах Запада».) Все-таки в имперской России, даже во времена Победоносцева и Мещерского, сохранялись понятия о дворянской чести. Когда в 1904 г., во время японской войны, тот же князь Мещерский в той же газете «Гражданин» обвинил ученика Аксакова – либерала Михаила Стаховича в том, что он своим либерализмом играет на руку японскому императору

ру, Стахович обратился в суд, который признал Мещерского виновным в клевете и приговорил Мещерского – личного друга двух последних императоров – к двум неделям военной гауптвахты!

Но вернемся в 1886 год. Аксаков был в могиле и не мог ответить на передергивания Победоносцева. Разоблачением этих идейных инсинуаций (партии Победоносцева, Каткова, Мещерского, Толстого) занялись другие либералы, в том числе и главный редактор ведущего либерального издания – «Вестника Европы», Михаил Матвеевич Стасюлевич. В 1880-х, в годы контрреформ Александра III, он опубликовал на Западе (в России это было невозможно) ряд писем-статей под общим названием «Черный передел реформ императора Александра II».

Стасюлевич уже тогда считал доказанным тот факт (сейчас этот факт он окончательно подтвержден), что утром в день своей гибели Александр II окончательно решил одобрить и подписать некий «конституционный акт», который уже на следующий день хотел обнародовать. Этим актом в России должно было быть введено народное представительство, хотя пока только с законосовещательными функциями. Стасюлевич писал об этой «конституции»: «Этим актом был бы нанесен смертельный удар той черной партии, которая у нас всегда эксплуатировала Верховную власть в свою пользу; ей всегда было нужно, чтобы она оставалась *самодержавною и неограниченною*, так как будь она ограничена хотя законом, ее уже нельзя было бы тогда ограничить этою партиєю; неограниченное самодержавие в руках этой партии есть то же самое, что всемогущество Юпитера в руках жрецов; жрецы всегда объявят атеистом всякого, кто усомнится во всемогуществе божи-ем не потому, что такое сомнение оскорбительно для божества, а потому, что в практике жизни это всемогущество божие есть не что иное как их собственное всемогущество, и жертва, которую вы приносите божеству, это ИХ доход, а не божеству; но попробуйте не приносить жертв – они станут жаловаться совсем не на убыток, который они терпят от вас, а на ваше безбожие и вредный либерализм, посягающий на величие божие (читай: их личные выгоды)»<sup>128</sup>. Слова Стасюлевича не потеряли актуальности и сегодня.

Стасюлевич продолжает: «Никто, потому, не пролил столько слез, никто не ударял с такою силою себя в грудь, как наша черная партия, в тот действительно злосчастный день первого марта;

но, в сущности, этот день освободил ее от величайшей опасности, какая угрожала ей не дальше, как второго марта. Доказательством тому служит то, что черная партия поспешила воспользоваться всеобщим смятением, горем, и утирая одною рукою слезы, быстро и святотатственно протянула руку к тому акту, чтобы не оставить от него и следа. Щедро рассыпая обвинения против либералов, упрекая их даже в сочувствии цареубийцам, или, по крайней мере, в преступном равнодушии, хотя смерть императора была тяжким ударом именно этим самым либералам, – эта партия, конечно про себя, потирала руки, торжествуя свое избавление от величайшей опасности, и тогда уже составила знаменитую твердую организацию своего «черного передела» – не земли, но идей: она поставила себе задачею «переделать» все, что было сделано в первые годы, так кстати для нее павшего царствования; а дело этой партии висело, действительно, на волоске: еще каких-нибудь 24 часа, и опасность для нее сделалась бы почти неотвратимою...»<sup>129</sup>. Жертвой вот этой «черной логики» и стал после своей смерти Иван Аксаков.

Попытка Победоносцева и его команды включить Аксакова в свои контрреформаторские ряды несостоятельна хотя бы потому, что Аксаков, в отличие от членов «партии черного передела», был, напротив, горячим сторонником реформ Александра II, скорбел о его гибели и если за что и критиковал, то за недостаточность и противоречивость либеральных реформ.

На защиту репутации Аксакова после его смерти выступили очень многие. Один из ближайших учеников Аксакова историк Орест Миллер, написавший замечательную биографию учителя («Внутренняя жизнь и ход развития И.С.Аксакова по его письмам». СПб., 1889), подробно высказался на этот счет после того, как спустя год после смерти Аксакова скончался еще один известный журналист – на этот раз уж точно охранитель и реакционер Михаил Катков. Орест Миллер, сравнивая в своей лекции либеральных славянофилов и Каткова, нанес сильный удар по попыткам «партии черного передела» представить Каткова и Победоносцева прямыми продолжателями дела славянофилов. Миллер тогда сказал: «Хомяков, Самарин, Аксаковы утверждали, что государство почерпает свою настоящую силу в настоящем общении с землею, в узнавании от нее же самой ее нужд и стремлений, возможном только при свободе слова земли. Катков предоставлял государство

его собственным средствам, той самодовлеющей власти, которая, выдаваемая за сильную, часто оказывается прямо слабою, потому что опирается только на служилых людей; они же, руководствуясь своими личными выгодами, не заботятся о знании родной земли, о внимании к ее голосу, так и не достигающему чрез их посредство до верховной власти»<sup>130</sup>.

Миллер еще раз перед студенческой аудиторией подчеркнул, что охранитель Катков не имеет никакого отношения к славянофильской эмансипаторской традиции, и это ясно хотя бы из того, что славянофилы, такие как Иван Аксаков, Кошелев, Самарин, князь Черкасский были не только сторонниками, но и во многом инициаторами и идеологами «Великих реформ», в то время как Катков большую часть жизни положил на то, чтобы уничтожить память о реформах и дискредитировать их значение. Миллер сказал: «Чем далее, тем решительнее преследовал Катков великую эпоху нашего возрождения, остававшуюся в общих своих чертах всегда дорогою Аксакову. Катков даже умышленно обмолчал 25-летнюю годовщину освобождения крестьян, – этого величайшего дела покойного Государя, дела, постоянно превозносившегося Аксаковым»<sup>131</sup>. Последствия этой лекции Миллера о Каткове были для профессора весьма печальны: он был уволен из Университета с формулировкой: за «резкое осуждение деятельности публициста... высокая оценка которого <...> сделана совершенно в ином смысле с высоты Престола».

Конечно, вот эти интеллектуальные стычки можно отнести к проявлениям, скажем так, «межпартийной борьбы». Но вот, на наш взгляд, абсолютно беспристрастная оценка Аксакова, которая принадлежит человеку, являющемуся образцом научной объективности и порядочности, – Василию Осиповичу Ключевскому. Вот что написал тогда Ключевский в некрологе, посвященном Аксакову, с которым они вместе заседали в Историческом обществе: «Я много лет и с великой любовью следил за его (Аксакова) деятельностью как публициста, а она давно укрепила во мне убеждение, что так, как писал Аксаков, должен чувствовать всякий честный русский человек. Причем тут славянофильство, и зачем публициста, из глубины русской души всегда отзывавшегося на текущие вопросы и насущные нужды нашей жизни... характеризовать каким-то обветшалым и деланным, нерусским и непонятым термином? Я не

раз слышал, что его называют славянофилом; но я всегда думал, что здесь речь идет больше о его родословной, чем об образе его чувств и мыслей: он родился и вырос в кружке, в котором некогда много говорили и писали о гниении Запада, об отношении новой России к древней, – вот и все его славянофильство. По родственным воспоминаниям, он иногда вскользь касался этих специальных славянофильских тем; но он шел своей дорогой. Из многочисленной толпы, с такой скорбью провожавшей его гроб 31 января, многие ли помышляют о гниении Запада, о реформе Петра, и в былые годы, когда мы толпами ходили слушать его на заседаниях Славянского благотворительного комитета, разве речами о мур-молках заставлял он обливаться кровью наши сердца?»<sup>132</sup>.

Действительно, если и называть Ивана Аксакова «русским самобытником», то только в том смысле, что он искал для России самобытные пути для достижения несомненно либеральной цели – построения здесь государства, основанного на уважении и прав, и свобод человека. Поэтому лучшим ответом «партии охранителей», которая пыталась выставить Аксакова едва ли не лидером своего направления, будут, конечно, слова самого русского публициста – великого сына Отечества, его «знамени», по словам ФИ. Тютчева. Слова эти адресованы будущей жене, Анне Федоровне Тютчевой, старшей дочери поэта, но за ними прочитывается образ России, для которой Аксаков желал бы полного осуществления своего нравственного идеала. «...Я тебя бранил, явил бранью, а в душе клочкотала любовь» – так говорит Аксаков, желая лучшего и высшего для выявления идеальной сущности жены-Родины<sup>133</sup>. Верный заветам первых русских европейцев, Иван Аксаков, по сути, один из первых христианских либералов среди общественных деятелей России, заговоривший о национальной версии развития в рамках единой христианской цивилизации Европы. В этой самоотверженной любви к России, сочетавшей *моральное требование права и правды*, была вся сила его личность. Слово Ивана Аксакова, как слово самой русской культуры, выражающее исторический опыт интеллигенции, должно быть не только услышано, но может быть положено в основу *культурно-политической стратегии сегодня*, ибо альтернативы либерализму в его подлинном христианском смысле культуры свободы и творческого совершенствования человека нет.

Внимательное изучение жизненной и интеллектуальной траектории Ивана Сергеевича Аксакова дает понимание того, что в поиске путей к русской свободе можно многое сделать и на путях универсализма, и на путях выявления национальной самобытности. Иначе говоря, и там и там можно быть вполне зрелым и стоять на уровне подлинного понимания проблем, а можно впасть в примитивизм и умственное вырождение. История России, к несчастью, полна примеров того, как высокие идеи сплошь и рядом деградируют в достаточно примитивные идеологии, становящиеся питательной средой не только для словесной демагогии, но и самой откровенной корысти. В этом контексте реабилитация либеральных идей славянофила Аксакова кажется крайне необходимой и своевременной, общественному же вниманию может быть предъявлен пример подлинной интеллектуальной зрелости и личного благородства выдающегося русского мыслителя и политика Ивана Сергеевича Аксакова.

Осознание масштаба личности происходит в Истории. Но и тогда, в январе 1886 г., около 100 тысяч человек собрались у дома на Волхонке проводить великого современника в последний путь. Отпевание Аксакова прошло в университетской церкви Св. Татианы, после гроб несли на руках до Ярославского вокзала, откуда отправили в Троице-Сергиеву Лавру. Могила Аксакова находится у северной стены Успенского собора, с внешней стороны алтарной части.



## ГЛАВА 2. МИХАИЛ АЛЕКСАНДРОВИЧ СТАХОВИЧ

### **Русский путь христианского либерализма: от свободы совести к политическим свободам**

#### **Христианско-либеральные взгляды М.А.Стаховича сквозь призму общественно-политической ситуации в России**

В биографии Михаила Александровича Стаховича (1861–1923) случилось немало ярких событий, но были такие, которые, как он сам рассказал в своих эмигрантских мемуарах, на всю жизнь сформировали его взгляды и принципы. В тот год, когда умер Достоевский и был убит Александр II, двадцатилетний Михаил Стахович учился в 11-м классе Училища правоведения в Петербурге. О смерти писателя на утренней лекции рассказал известный юрист Анатолий Федорович Кони, который затем прочел импровизированную лекцию о «Преступлении и наказании» Достоевского. Впоследствии М.А.Стахович много общался с А.Ф.Кони и даже заседал вместе с ним в Государственном Совете, но ту растянувшуюся не на один час лекцию он навсегда запомнил. Метафизика преступления и наказания в России – вот что захватило в рассуждениях мэтра юриспруденции двадцатилетнего студента, который позднее, по свидетельству многих современников, сам поднял профессиональное ремесло правоведа до высот политического пророчества... Через два дня юный Стахович нес венки от Училища на похороны Достоевского.

...А 1 марта 1881 г. Михаилу Стаховичу чудесным образом удалось пробраться в Зимний дворец, где он, поплутав немного (позднее он, камергер двора, станет легко ориентироваться в царских резиденциях), оказался в «фонаре» – спальне Государя Императора, который, смертельно раненный бомбой террористов, в тот момент уже, исповедовавшись, отходил. Тогда в память

юного Стаховича прочно впечаталось беспомощное выражение лица наследника... В конце жизни, выброшенный революцией из России, Стахович напишет об Александре III: «Теперь, стариком и удалившись от деятельности, но обдумывая все то, что я так близко знал, я прихожу к заключению, что фактическим виновником теперешнего ужаса, исходной его причиной является честнейший, чистейший и до самозабвения любивший Россию, может быть, самый русский из царей после Петра Великого – Александр III... Это был добрый и чистый человек... на службе и в обиходе всегда прямой, он, словом, мог бы громко и всенародно исповедоваться на Красной площади... Это был лучший и честнейший, нет, даже чистейший человек из 160 миллионов своих подданных. Но это был вреднейший царь, погубивший династию Романовых...»<sup>134</sup>.

Эти слова М.А.Стаховича ясно демонстрируют всю ограниченность досужих рассуждений о «либеральных славянофилах» (к которым, несомненно, принадлежал Стахович) как о политиках, приверженных идее лишь личного нравственного совершенствования в противовес совершенствованию политических институтов. Для Стаховича принципиальна не просто *человеческая*, а еще и *политическая нравственность* как способ адекватной реакции политика на общественные обстоятельства. В этом смысле *политическая безнравственность* Александра III **не могла быть компенсирована** никакими личными достоинствами. И, наоборот, при всей своей неряшливости в личной жизни, его отец Александр II в звездные часы своего реформаторства представлял собой образец высокой политической нравственности.

...Через несколько дней после убийства Александра II студент Михаил Стахович попал на публичную лекцию философа Владимира Сергеевича Соловьева в огромном зале санкт-петербургского «Кредитного общества». «Теперь, через 40 лет, я уже не припомню ее содержания, – писал в эмиграции Стахович. – Он говорил о переживаниях общественного духа за этот кошмарный месяц; об общем негодовании и возмущении перед отвратительным цареубийством; о подробностях, выясненных на суде; наконец, об ужасе этого ожидания пятиголовой казни. Не только красноречива и благородна была его речь, но она звучала какой-то строгостью и восторгом пророка, когда он доказывал, что казнь не искупит преступления, потому что греха нельзя загладить нака-

занием, а превзойти его можно только милосердием и жалостью; чтобы действительно стать выше преступников, надо... помиловать»<sup>135</sup>. Стахович запомнил тогда не столько конкретные слова Соловьева, сколько выражение лица оратора, общий вид переполненного зала и собственные переживания: «Мы были объединены все в это время и негодованием к цареубийцам, и горем о погибшем, всеми любимом Царе. Но Соловьев заразил нас, проник до самой глубины души нашей, заставил почувствовать, что есть правда сильнее всякого зла, выше всякого горя. Что и отдельный человек, и совокупность толпы, и целый народ могут к ней обратиться и по ней решить...»<sup>136</sup>.

С Владимиром Соловьевым Стахович позднее сошелся довольно близко, неоднократно лично выражал восхищение его сочинениями (особенно «Три разговора»), но никогда он не производил на него столь сильного впечатления, как в тот вечер, в зале «Кредитного общества»: «Много я потом переживал сенсационных событий и сильных впечатлений, но никогда меня так не потрясала публичная речь, как эта...». Пройдет четверть века, и депутат Государственной думы М.А.Стахович будет тщетно призывать политически разделенную и тонущую в крови Россию к взаимному всепрощению...

В 1882 г. Михаил Стахович окончил Училище правоведения. Это был талантливый, но достаточно легко живущий юноша, смутно грезивший о будущем общественном призвании. «В наказание за сделанные в Правоведении две или три тысячи долгу, – вспоминал он, – отец приказал мне поступить на казенную службу, а не разрешил поселиться в Пальне (родовом имении Стаховичей под Ельцом. – А.К.). Я поехал в Ковно, где еще были дореформенные суды, и за 11 месяцев перебивал секретарем прокурора суда П.Н.Огарева, и.о. судебного следователя, потом и.о. товарища прокурора... Но в ноябре 1883 года отец меня простил и разрешил осуществление моей мечты – не служить, а быть общественным деятелем... Жить на людях и для людей»<sup>137</sup>. Со стороны отца было только одно условие: работать только «по выборам», т. е. быть деятелем *избранным*, а не назначенным.

Отцовская педагогика, наряду с накапливаемым профессиональным опытом, а главное, постоянное самообразование давали свои плоды. В 1883–1892 гг. Михаил Стахович – елецкий уезд-

ный и орловский губернский земский гласный; в 1892 г. он стал елецким уездным предводителем дворянства, а в 1895 г., всего в 34 года, был избран орловским губернским предводителем.

На рубеже веков окончательно сформировались и общественно-политические взгляды Михаила Стаховича. Идеальным политическим порядком было для него время реформ Александра II. И главное здесь – не личные качества Царя-Освободителя, а особый характер взаимоотношений власти и общества. «Правительство критиковали, но ему верили и, вечно споря, старались сговориться и помогать. Понимали инстинктивно, что бороться можно с правительством, а не с государством, которое должно охранять и которое не может обойтись без первого...»<sup>138</sup>. Но этот «общественный инстинкт» существовал не сам по себе, а подпитывался, в свою очередь, демонстрацией доверия власти к обществу. К несчастью для России, это состояние взаимной поддержки было утрачено в ходе двух последних царствований: «Ненависть к правительству распространилась на самое понятие государственной власти. Оппозиция была уже не тактическим приемом, а казалась самоцелью политической целью... обессилить их, свалить, – хуже не бывает, мол... Умные предчувствовали, что может быть еще гораздо хуже; но сдерживать раздражение перед постоянным в течение 35 лет, систематичным и всесторонним преследованием всякого прогресса, перед постоянно демонстрируемым пренебрежением к общественному мнению, нуждам и желанию масс стало невозможным. Борьба перешла уже в войну и приобрела стихийный характер»<sup>139</sup>. При этом главная вина за углубляющийся общественный раскол лежала на правительстве: «Невозможность в будущем бороться со стихийным движением, все нараставшим в народе, создавало правительство»<sup>140</sup>. Подобная логика политического анализа – фирменный стиль либерала-государственника М.А. Стаховича: будучи сам представителем национальной элиты, он основную ответственность за русские неурядицы всегда возлагал на верхи общества, на «своих», а не на народ.

Основная тема политических размышлений Стаховича – вопрос о принципах и методах «правильного правления». Политическая нравственность власти состоит в умении содействовать развитию системы общественного самоуправления. Ибо без самоуправления возможны только два состояния – полицейщина и анархия. Два

последних российских императора, в силу своей «политической безнравственности», явно тяготели к полицейщине и, утешаясь иллюзией временного упорядочивания, ввергли в итоге страну в пучину анархии. «Управлять массами можно, только организовав их и доведя организацию постепенно до центра... Систематически в течение 35 лет правительство не разрешало и прямо разрушало все попытки общественных организаций, все равно, в какой бы ни было области: не только в политической, но хозяйственной, экономической, социальной, художественной, даже научной, даже религиозной... А путь от народа, общества и к всемогущей власти не был постепенным, организованным, а иногда совсем пустым, но чаще полным с одной стороны подозрительностью, с другой – предубеждением, делающим сотрудничество страны и власти невозможным. Неорганизованная масса в 180 миллионов, как и всякая масса, впрочем, может подчиняться только двум выражениям власти: или полиции, или анархии. Все промежуточное уже нуждается в организованности. 3/16 марта 1917 года с отречением Николая II рухнула полиция тогдашней России. *Tertium non datur* (третьего не дано. – *лат.*)»<sup>141</sup>.

Однако заключительный акт исторической драмы России начался задолго до отречения последнего царя – с убийства Александра II и с отказа Александра III подписать подготовленный отцом Манифест о введении выборного Государственного Совета в качестве совещательного органа. «Это была умная и осторожная попытка повести Россию эволюционным путем к неизбежному в наше время представительному правлению, – говорил Стахович о не реализовавшихся планах Александра II. – Конечно, этот новый порядок привел бы постепенно до ограничения самодержавия, к конституции. Но именно в постепенности и заключался бы спасительный для народов путь неизбежной эволюции, а не отвратительный, при ее отсутствии, путь революции»<sup>142</sup>.

Пришедшая к власти после гибели Царя-Освободителя группировка во главе с К.П.Победоносцевым, графом Д.А.Толстым, князем В.П.Мещерским и др. сформулировала и сумела привить новому царю «совершенно вымышленное обвинение всей России в грехе цареубийства»: «Ее объявили и виноватой, и больной, стали лечить строгим режимом реакции и стали пичкать все время такими сильнодействующими лекарствами, в которых она совсем

не нуждалась, но от которых ее лихорадило все сильнее и сильнее... Этот эффект ненужного лечения выдавали за безошибочный диагноз опытных и любящих врачей и все усиливали дозы...»<sup>143</sup>. Безнравственность враждебного России курса правящей верхушки вынудила государственника М.А.Стаховича перейти в ряды либеральной оппозиции. Первое публичное заявление Стаховичем либеральных идей было связано с проблемой свободы совести. Прочитанный в родном Орле на Миссионерском съезде 1901 г. доклад о свободе совести принес губернскому предводителю дворянства Михаилу Стаховичу всероссийскую известность.

### **Дополитические основания христианского либерализма. Михаил Стахович в борьбе за свободу совести**

В своей речи М.А.Стахович открыто высказал неприятие распространённой практики религиозного принуждения и дискриминации иноверцев, закреплённой законодательством имперской России. Незадолго перед этим, 20 февраля 1901 г. Св. Синод отлучил от Церкви Л.Н.Толстого – близкого друга и наставника семьи Стаховичей. Это не могло не сказаться на настроениях 40-летнего орловского дворянина, посчитавшего своим долгом выступить перед миссионерской аудиторией.

На съезде Михаил Стахович в полемической форме поставил защитить идею, что никакое насилие не способно вызвать любовь к Богу и лишь полная свобода вероисповедания может благотворно содействовать популяризации и распространению православия: «Меня спросят, – говорил Стахович, – чего же вы хотите? Разрешения не только безнаказанного отпадения от православия, но и права безнаказанного исповедания своей веры, то есть соращения других? Это подразумевается под свободой совести? Особенно уверенно среди вас, миссионеров, я отвечу: да, только это и называется свободой совести... Запретной пусть будет не вера, а дела; не чувство, а поступки, ущербы, изуверство – все то, что уголовный закон карает...»<sup>144</sup>. Более того, Стахович внес Миссионерскому съезду такое предложение («Московские ведомости» назвали этот шаг «бестактностью, чтобы не сказать цинизмом»): «Ни на ком в России не лежит более, чем на миссионер-

ском съезде, долг провозгласить необходимость свободы совести, необходимость отмены всякой уголовной кары за отпадение от православия и за принятие и исповедание иной веры. И я предлагаю орловскому миссионерскому съезду так прямо и высказаться, и возбудить это ходатайство пригодным порядком!...»<sup>145</sup>.

Главным своим аргументом Стахович выдвинул христианское понимание свободы в Духе Святом. Признав добросовестность, обдуманность в изложении причин религиозного кризиса собравшимися на съезде, он позволил себе высказать перед клириками сомнение «непосвященного мирянина». Блестящий оратор, обращаясь к священнослужителям, Стахович прибег к форме риторического вопроса: «Громко свидетельствую – как ни ничтожно мое свидетельство – что, слушая вас, я был поражен тем, как вы много знаете, как много добросовестного труда, старательных исканий и обдумываний было вами положено на это, очевидно дорогое вам дело, как трудолюбиво и тщательно строите вы свое огромное здание, где все обдумано и предусмотрено. Теперь, при конце наших занятий, я, допущенный оглядеть эти удивительные планы, не хочу оставить без обсуждения один мучивший меня все время “недоуменный вопрос”, скорее сомнение, которое я выскажу прямо, думая, что только полной откровенностью могу оплатить ваше искреннее радушие. Это сомнение мое следующее: среди столь многого не забыто ли то, что мне, непосвященному мирянину, представляется единым на потребу? Не пренебрегли ли вы, умелые строители, случайно или неволью, краевым угольным камнем?»<sup>146</sup>. И здесь в его речи прозвучало то самое неуместное, практически запретное выражение *свобода совести*: «Само вставало передо мною пропущенное в огромной программе, ни разу не произнесенное здесь, среди пылких, ученых, многосторонних и искренних прений, – вековое слово: *свобода совести*.

«Иде же Дух Господень – ту свобода». Значит ли это, что где, по нашему, дух не Господень, там не должно быть и свободы? Или, может быть, это значит, что где нет свободы, там нет и Духа Господня, без которого Православие не может творить ничесожее... Где нет свободы для слова, свободы для мнения, свободы для сомнения, свободы для исповедания, – там нет и места для дела веры, там не повеет Дух Господень, там пребудут бессильными все старания, всякое рвение!»<sup>147</sup>.

Казалось бы, довод исчерпывающий. Но история христианства полна драматических страниц. И теперь уже Стахович, в опоре на научный авторитет французского философа и политолога Гизо, подводит своих слушателей к современному положению вещей в христианской цивилизации. Та религия, которая прежде претерпевала мученичество и гонение под скипетром языческих императоров, теперь живет под охраной гражданского закона, защищаемая оружием светской власти. «Она живет теперь перед лицом и в присутствии свободы, – цитирует французского мыслителя Стахович. – Она имеет дело со свободною мыслию, со свободным суждением. Ей приходится теперь защищаться уже самой, самой охранять себя, свидетельствовать непрестанно, и противу всякого встречного, свою истину нравственную и историческую, свое право на разум и душу человеческую. Католики, протестанты, жидаы, христиане и философы, все теперь, по крайней мере между нами (во Франции), ограждены от всякого преследования; наружное выражение верования равно свободно для каждого. Свобода религиозная, то есть свобода верить, верить различно, или вообще не верить, еще не вполне принята и обеспечена в разных государствах, но очевидно, что она более и более становится всеобщим фактом и станет отныне обычным правом просвещенного мира. Одна из причин, дающих такое могущественное значение этому факту – та именно, что он не одинок; он состоит в связи с великою умственною и социальною революциею, которая после многовекового брожения, разразилась и совершается в наши дни. Дух науки, преобладание демократического начала и политическая свобода – вот существенные черты и неотвратимые влечения этой революции. Эти новые могучие власти могут впасть в громадные вины, совершить громадные ошибки, за которые им всякий раз придется жестоко расплачиваться, но сие уже окончательно утвердилось в современном обществе. Это те отныне господствующие явления, к которым должны будут прилаживаться все политические учреждения и с которыми всем государственным властям нужно будет жить в мире. Христианская религия не избавлена от этого испытания, она преодолет его, как преодолела множество других»<sup>148</sup>.

В своей речи Стахович приводит достаточно объемную цитату Гизо. Пафос этой цитаты можно свести к признанию того факта, что современное христианство вынуждено жить в мире многих



религий и во внутренней организации своих обществ и государственных устройств допускать иные верования. Память о религиозных гонениях заставляет христиан питать опасения в отношении других мировоззрений. Поэтому христиане, по словам Гизо, которые приводит Стахович, «с трудом допускают новое социальное положение и с трудом прилаживаются к нему; они на каждом шагу чувствуют себя оскорбленными, раздраженными, испуганными, – от мыслей и речей, раздающихся в обществе. Нелегко перейти от привилегии к общности права, и от господства – к свободе. Нельзя, видно, без особенных над собой усилий покориться свободе дерзкого противоречия и необходимости постоянно защищаться, постоянно одолевать. Действия свободы еще страстнее и чувствительнее в области религиозной, чем в политической; верующим еще труднее сносить неверующих, чем правительствам оппозицию. И однако же они к этому вынуждены обстоятельствами, – они уже нигде, как в свободе суждения и воспользовавшись всей полнотою их собственной свободы, могут обрести нужную им силу, чтобы возвыситься над опасностями и сделать тщетными нападения своих ярых противников»<sup>149</sup>.

Очевидно, что Стахович, просвещенный участник кружка «Беседа», объединившего лидеров земского движения, будущих думских либералов – кадетов и октябристов, – заимствует цитату из статьи И.С.Аксакова «Современное состояние и задачи христианства (По поводу книги Гизо «Размышления о сущности христианской религии»)», напечатанной в аксаковской газете «День» 15 августа 1864 г. В пользу этого говорит и последующая ссылка на мнение Аксакова – либерального славянофила, близкого им по взглядам мыслителя и общественного деятеля, которого по праву можно назвать самым последовательным и значительным в истории российской публицистики поборником свободы совести.

Стахович дословно цитирует вывод И.С.Аксакова относительно тезиса Гизо: «Если вместо выражения: христианская религия, мы поставим церковь, в смысле иерархического правительственного института и в смысле внешнего авторитета, или же, наконец, и самую религию будем здесь разуметь в том виде и на той степени развития, как она проявляется в обиходном сознании большинства (как духовенства, так и мирян), то нельзя не признать, что Гизо с поразительной верностью определил настоящее положение дела,

настоящие опасности, грозящие торжеству христианской истины, и, так сказать, ткнул пальцем в самые болезненные места современного христианского общества. В самом деле, победа может остаться за христианской истиной только тогда, когда защитники этой истины будут вполне ей верны и будут защищать ее единым соответственным ее достоинству орудием, когда они убедятся, что только в свободе суждения, в свободе совести, и воспользовавшись всею полнотою собственной свободы, они могут обрести необходимую им силу для победы над могуществом лжи и мрака, для одоления своих многочисленных и искусных врагов»<sup>150</sup>.

И далее большой фрагмент речи Стаховича, основанной на цитировании Аксакова, воспринимается уже как прямая речь самого оратора: «Что выражается требованием свободы совести? Для кого и для чего оно нужно? Для торжества ли лживых и суеверных учений? Выражается ли этим требованием сострадание к расколу или просто увлечение современными либеральными требованиями цивилизации, прогресса и проч.? Ничуть не бывало. До цивилизации и прогресса нам и дела нет, ибо превыше всякой цивилизации и прогресса – идеал предоставленный человечеству Христом, и требование свободы совести – есть требование свободы для самой церкви, – эта свобода необходима для ее собственной жизни духа, для ее торжества, для ее побед. Итак, мы видим, что рядом с историей внешних событий есть история внутреннего развития. Иначе и быть не может. Это предвечный закон. Человечество не топчется на одном месте, а растет по слову Апостола “в меру возраста и исполнения Христова”. Забывать об этом – ошибка; игнорировать – ложь, которую никакими строгостями не сделать правдой. И оттого-то я считаю, что именно Вам, миссионерам, разносителям вечной правды и заботникам о больных и об отпавших по немощи ума и воли, Вам надлежит, прежде всего, указать на эту старую ересь, на этот Государственный грех, на отсутствие свободы совести в стране – носительнице православия»<sup>151</sup>.

Церковь, по слову Стаховича и чтимого им Аксакова, должна сказать государству решительное «нет» в его опеке над совестью человека, поскольку отношения души с Богом могут быть только в свободе сознательного выбора образа Истины. Свидетельствовать о Христе она может только в опоре на свободное волеизъявление человека. «Законодательство вправе говорить любому подданному: “Ты мо-

жешь верить во что хочешь и как хочешь, или совсем не верить – мне все равно. Только не смей в этом признаваться ни мне, ни другим”. Но церковь не может повторять за ним тех же слов. Больше она не может не сказать государству: Нет! Предоставь мне, мне единой на то уполномоченной, ведать дела совести, и я исцелю или убежду всякого очевидностью истины, которая во мне и на которой я созиждена и которой не одолеть не только разные уклонения слабого ума человеческого, но и сами врата адавы. Меня научил апостол “в союзе мира блюсти единение духа”, а не в союзе запрета со строгой карой. Если оно временно нарушено, церковь восстановит его, но убеждением, а не суровостью угроз. Уже в самом понятии “убеждение” очевидно заключено понятие и право “зablуждения”. Церковь также не может запретить заблуждаться, запретить терять веру, как никто не может сознательно отказаться от истинной веры, которая приносит человеку спасение в ужасе смерти, и свет в потемках истины, особенно в наши дни мучительного, ошалевшего недоумения»<sup>152</sup>.

Наступает кульминационный момент выступления. И опять Стахович прибегает к публицистическому таланту Аксакова: «Орудия церкви, – цитирует Стахович, – могут быть только духовные, свободные соблюсти свободу совести человека в самом послушании веры, в самом плену истины. Если же церковь в деле веры прибегает к орудиям не духовным, к грубому вещественному насилию, то это значит, что она отрекается от своей собственной духовной стихии, сама себя отрицает, перестает быть “церковью” – становится государственным учреждением, т. е. государством, “царством от мира сего”, – сама обрекает себя на судьбу мирских царств... Таким образом, закон гражданский неволью, вместо охранения церкви, только растлевает ее духовную целостность. Если церковь верует в свою внутреннюю духовную силу, то не нуждается она в содействии земной силы. А если нуждается, то не свидетельствуется ли сим недостаток дерзновения веры?.. А если проявляется недовольное дерзновение веры со стороны официальных охранителей веры, то как же остановить и в обществе тот дух неверия, которым обуреваются совести – оскорбленные в своем святом праве свободы?»<sup>153</sup>.

Стахович предлагает Миссионерскому съезду провозгласить необходимость свободы совести, необходимость снятия всякой уголовной кары за принятие и исповедание иной веры. Оратор за-

дается с трибуны «аксаковским вопросом»: «Совращение членов господствующей церкви в иноверное учение, – не путем насилия, а свободного убеждения, есть ли само по себе, в существе своем деяние преступное?»<sup>154</sup>. Подходя к ответу, Стахович, в свою очередь, приводит такой пример: «Совершила ли преступление русская церковь, когда посягнула на совращение католического аббата и французского подданного Геттэ в православие? Скажут ли: нет потому только, что французские законы не считают этого деяния преступным? Однако же такое совращение признано преступным в России и по государственным законам подлежит тяжкому наказанию. По этим законам отец Васильев, русский священник при посольстве в Париже, совративший аббата Геттэ, должен бы быть подвергнут французским судом заключению в тюрьме или ссылке (Улож. о нак., ст.187 и 188). Если же это деяние само по себе не преступно, оно было делом не насилия, а мирного проповедования со стороны совратителя и искреннего согласия совести со стороны совращенного, – то почему же при тех же условиях такое деяние преступно в России, почему допущены разные ему оценки и мерки? Потому ли, что наша вера истинная, а всякая другая вера ложная? Но потому именно, что наша вера истинная – она и должна быть истинной верой, то есть свободным изволением духа, как и учит православная церковь: она не может требовать от своих чад иного убеждения, как искреннего, т. е. вполне свободного, а не лицемерного...»<sup>155</sup>.

Выдвигая аксаковскую аргументацию свободы совести как имманентную христианскому вероучению и смыслу христианской проповеди, Стахович определяет и те принципы, которыми должна руководствоваться христианская миссия. Он обращает внимание слушателей на выступление одного из священников, ранее прозвучавшее на съезде и поразившее его очевидным попранием элементарных прав и свобод человека, еще более пугающее обыденностью жестоких мер «перевоспитания»: «Только тогда миссионерство будет вправе говорить, что оно ведет борьбу за православную веру совсем иными средствами, чем та трубчевская деревня, о которой здесь было рассказано одним из батюшек. Вы помните? С согласия и ведома и священника, и начальства заперли заподозренных штундистов церкви, принесли стол, накрыли чистой скатертью, поставили икону и стали выводить по одному:

“Приложись!” – Не хочу прикладываться к идолам... “А!” – пороть тут же. Послабже которые, после первого же раза, возвращались в православие. Ну, а которые до 4 раз выдерживали. Только тогда у миссионера, у священника не сойдет с языка тот ответ, который мы тоже здесь слышали: – Вы говорите, батюшка, их было вначале 40 семей, а теперь 4. Что ж остальные? – А милостью Божьей сосланы в Закавказье и в Сибирь. Я приглашаю съезд так высказаться, несмотря на то, что в изданной на днях миссионерской “Памятке” после упреков приходскому духовенству за равнодушные, доходящее до предубеждения, к миссионерской деятельности, после уговора действовать на заблудших милосердующей отеческой любовью, но никак не угрозою наказания, мерами суда и полицейской расправы – тюрьмой, ссылкой и пр., после упоминания, что так как полицейские меры – *не меры Церкви*, то священник, по миссионерскому принципу, не должен бы совсем входить в непосредственное сношение с гражданской властью; после этих несомненных и прекрасных рассуждений в следующем же параграфе 18 предписывается: возбуждать судебные дела против раскольников, не только если они позвонят в колокол во время собраний или допустят публичное пение при погребении умершего, или если раскольник публично оденет клубок, рясу или монашескую одежду, а предписывается возбуждать уголовные дела, когда священник заметит и убедится в действиях могущих производить соблазн среди православных, *каковы всякие действия*, противные православной вере, и в особенности публичные хулы и насмешки над правилами и обычаями православной Церкви и *над теми, кто их соблюдает*»<sup>156</sup>.

В речи Стаховича можно выделить и еще один важный мотив – долг христианина-мирянина свидетельствовать об Истине. Как заключает орловский дворянский предводитель, «я же вам это высказал не только потому, что могу опереться на такие авторитеты, но и потому что для думающего так высказать – долг совести, которого не вправе замолчать ни из скромности перед вашей ученостью специалистов, ниже по робости перед несочувствием гражданской или духовной власти. Ведь самый последний и ничтожный из нас не только принадлежит к Церкви, но тоже составляет Церковь, ту совокупную Церковь, которая есть от Бога установленное общество человек, соединенных православной верою»<sup>157</sup>.

Грех раскола, грех сектантства – исторические грехи, которые должны быть преодолены церковным сознанием и самой Русской православной церковью. Поэтому, подводит итог своему выступлению Стахович, «не именем духовного начальства, не от имени духовенства, а во имя церкви надо высказать, что насилие над совестью бессовестно, что где нет свободы, там нет искренности, что где нет искренности – нет веры правой и неправой»<sup>158</sup>.

Консервативные «Московские Ведомости» отреагировали на «орловский инцидент» немедленно. В передовой статье в № 268 от 29 сентября 1901 г. о докладе Стаховича говорилось ни много ни мало следующее: «Факт печально-знаменательный, еще поныне небывалый, и много небывалых бед сулят России такие факты, возможные только при уже очень далеко подвинувшейся нашей социальной деморализации...»<sup>159</sup>. Речь М.А.Стаховича, поначалу опубликованная в «Орловском вестнике», была затем перепечатана в столичных «Санкт-Петербургских ведомостях», «Московском обозрении», «Миссионерском обозрении» и т. д.

Живший тогда во Флоренции известный театральный деятель князь Сергей Михайлович Волконский заметил сначала ссылки на речь Стаховича в иностранной прессе, а затем уже начал собирать все связанные с ней материалы. В своих мемуарах С.М.Волконский вспоминал: «Его речь прокатилась из конца в конец земли русской; она произвела впечатление бомбы... Буря, поднявшаяся вокруг этой речи, длилась более двух месяцев и, к сожалению, утихла, прекращенная цензурными распоряжениями»<sup>160</sup>.

В развернувшейся тогда в России дискуссии приняли участие такие выдающиеся деятели, как Л.Н.Толстой, Д.С.Мережковский, Н.Ф.Федоров, Н.А.Бердяев. Самым сильным откликом стало выступление Л.Н.Толстого, написавшего статью под названием «О веротерпимости». В ней очевиден и вероисповедный принцип самого великого романиста, и, что особенно важно, содержатся следы полемики, спровоцированной недавними событиями – отлучением литературного колосса от Матери-Церкви. По сути документ Св. Синода засвидетельствовал отход Толстого от православного вероучения, происшедший в результате интеллектуальных и нравственных опытов писателя, в его исканиях ответов на последние вопросы бытия. Рациональный поиск истины у такого замечательного реалиста, обладавшего даром схватывать самые

мельчайшие детали «правды жизни», парадоксальным образом в оценке церковной жизни современного общества привел к негативному синтезу. Как известно, лучшими своими произведениями Лев Толстой считал «Исповедь» и «В чем моя вера». Складывается впечатление, что он умышленно умалял свой художественный дар, чтобы подчеркнуть оригинальность сформулированных им религиозно-философских идей, претендуя на роль самостоятельного мыслителя. Назойливое морализаторство Толстого, подчас совершенно примитивные, даже откровенно глупые и невежественные суждения иногда шокировали поклонников его огромного таланта. Однажды Н. Федоров не выдержал разглагольствование классика в библиотеке о бесполезности многих книг и со словами: «Старый дурак!» вышел, хлопнув дверью.

О своеобразной религиозно-философской глухоте Толстого писал и Н. Бердяев. По его словам, Толстой был «жертвой русского исторического раскола между нашим культурным слоем и слоем народным. Простой народ верил по православному. Православная же вера в сознании Толстого сталкивается непримиримо с его разумом... Он не хотел пойти ни на какие жертвы своим рационалистическим сознанием, гордость разума в нем действовала непрерывно. И от этой гордости так утомлен был старец Амвросий, когда Толстой был у него в Оптиной Пустыни»<sup>161</sup>. В то же время Бердяев, этот выдающийся религиозный мыслитель, обладавший безупречной философской интуицией, признал за Толстым особый путь поиска истины, ценный, в том числе, и своими заблуждениями. В подобной оценке Бердяев следует за таким безусловным нравственным и интеллектуальным авторитетом в духовных и литературных вопросах, как И. С. Аксаков. В письме к Н. Н. Страхову 9 июня 1885 г. он отзывается в высшей степени хвалебно о недавних двух рассказах Толстого, высказывая при этом свое мнение и о его религиозных опытах: «Очевидно, у него свой конто-куррант с Богом. Вот почему я и уничтожил вторую половину своего письма, в которой очень сильно нападал на Евангелие Толстого и на самого автора. Это не значит, чтоб я отказался от своего мнения о самом "Изложении Евангелия", – нисколько, но мне стало ясно, что это один из этапов его странствия к Истине и что есть странные заблуждения, которые угоднее Богу бесстрастного обладания

правдой». И добавляет Аксаков, «если Толстой от формы дидактической возвратился к форме художественной, то можно лишь благословить процесс его внутреннего перевоспитания...»<sup>162</sup>.

Внутреннего перевоспитания, которого желал для Толстого Аксаков, не происходило. Более того, «линия» Толстого «как в зеркале» (как не вспомнить ленинское определение «зеркало русской революции»!) стала все явственнее обнаруживать собой драматические противоречия русского социального и культурного бытия. С одной стороны, церковная жизнь России угасала в недрах «ведомства православного вероисповедания», с другой, в обществе, затронутом капиталистическими преобразованиями, где нарушался баланс традиций, сословных укладов, возрастала потребность в авторитетном мнении как некой моральной опоре жизни. В условиях заметного падения авторитета Церкви – процесса, затронувшего без исключения все сословия России, – Лев Толстой превратился в героя «духовного сопротивления» – опасного для официальной Церкви проповедника неверия – нового светского «ересиарха». Акт отлучения Толстого от Церкви взорвал общество. Резонанс был огромный. Поэтому и внимание к его отклику на события Миссионерского съезда в Орле было повышенным.

В своей статье, излагая суть происшедшего, Толстой указал на неравенство сторон, отрицательно или положительно высказавшихся в адрес предложений Стаховича. Большинство составили противники его идей. Разбирая аргументацию, Толстой пишет: «Несогласные с предложением г. Стаховича говорили, что церковь, дающая людям вечное благо, не может не употреблять все зависящие от нее средства для того, чтобы спасти своих малосмысленных членов от вечной гибели, и что одно из таких средств есть поставляемые властью преграды против отпадения от истинной церкви и соращения ее членов. Главное же, говорили они, церковь, получившая от Бога власть вязать и решать, всегда знает, что она делает, когда употребляет насилие против своих врагов. Рассуждения же мирских людей о правильности и неправильности ее мероприятий только показывают заблуждения мирских людей, позволяющих себе осуждать действия непогрешимой церкви. Так говорили и говорят противники веротерпимости.

Сторонники же ее утверждают, что несправедливо силою препятствовать исповеданию вер, несогласных с православием, что употребляемое сторонниками неверотерпимости подразделение между



верованием и внешним исповеданием не имеет основания, так как всякое верование неизбежно проявляется во внешних действиях. Кроме того, говорили они, для истинной церкви, имеющей во главе своей Христа и обещание его, что никто не одолеет его церкви, не может быть никакой опасности от проповедания лжи малым числом еретиков или отступников, тем более, что самые гонения не достигают цели, так как мученичество только ослабляет нравственный авторитет гонящей церкви и увеличивает силу гонимых»<sup>163</sup>.

Вопрос, который важен для Толстого, – это вопрос о возможности употреблять насилие против несогласных с Церковью членов и исповедников других вер. Ведь Церковь, по определению, по своей духовной природе не должна употреблять насилия! Толстой восклицает, каким образом Церковь как общество людей, имеющих своим орудием благодать и проповедь, может желать и в действительности совершать насилия над людьми, не принимающими ее верований? С одной стороны, это так, но с другой стороны, как объяснить «гонения, которые со времен Константина совершались христианскою церковью, продолжаютя до сих пор, и оставить которые советуют церкви сторонники веротерпимости?»<sup>164</sup>.

Однако, выступая явно в поддержку Стаховича, Толстой дистанцировался от позиции Стаховича–Аксакова по вопросу свободы совести. Водораздел пролегал по отношению к Церкви. Толстой указывает, что Стахович, «цитируя в своей речи слова Гизо о необходимости свободы совести для христианской религии, приводит вслед за этими хорошими и ясными словами Гизо нехорошие и путаные слова Аксакова, который подставляет понятие церкви под понятие христианской религии и, сделав эту подставку, пытается доказать возможность и необходимость веротерпимости для христианской церкви». «Но христианская религия и христианская церковь, – рассуждает Толстой, – не есть одно и то же, и мы не имеем никакого права предполагать, что то, что свойственно христианской религии, свойственно и христианской церкви»<sup>165</sup>.

По мнению Толстого, христианская религия «есть то высшее сознание человека своего отношения к Богу, до которого, восходя от низшей к высшей ступени религиозного сознания, достигло человечество. И потому христианская религия и все люди, исповедующие истинную христианскую религию, зная, что они дошли до известной степени ясности и высоты религиозного сознания

только благодаря непрестанному движению человечества от мрака к свету, не могут не быть веротерпимы». Обратное положение занимает Церковь: «Церковь, признавая себя единственной хранительницей полной, божеской, вечной, неизменной на все времена, открытой людям самим Богом истины, не может не смотреть на всякое – иначе, чем как в ее догматах выраженное, – религиозное учение, как на лживое, зловредное (или даже злонамеренное, когда оно исходит от знающих положения церкви), – учение, влекущее людей в вечную погибель. И потому, по самому определению своему, церковь не может быть веротерпима и не употреблять против всех исповедников и проповедников несогласных с собою верований всех тех средств, которые она считает согласными со своим учением». Так что христианская религия и христианская церковь суть понятия совершенно различные, заключает Толстой, тем более что христианских церквей много и каждая из них представляет себя хранительницей и выразительницей Истины. От этого смешения различных понятий и происходит «неясность» и «неубедительность» в вопросах свободы веры. Настаивая на своем нецерковном понимании христианской религии, в полемическом запале Толстой упоминает не только «церковников», но и всех славянофилов с каким-то уничижительным оттенком: «Таковы все рассуждения об этом у нас в России Хомяковых, Самариных, Аксаковых и др., и тем же страдает речь г-на Стаховича. Все это есть не только пустая, но и вредная болтовня, напускающая вновь ладанного дыма в глаза тем, которые начинают освобождаться от обмана». Правда же состоит в том, что «учреждение, называющая себя христианской церковью, не есть христианское учреждение, а мирское учреждение, несогласное с христианством и скорее враждебное ему»<sup>166</sup>. По признанию Толстого, эта правда когда-то потрясла его самого, со всех сторон рассматривавшего вопросы веры. Все это заставило его признать Церковь откровенно враждебным христианской религии институтом.

Если речь Стаховича не удовлетворила его старшего друга Толстого своей церковностью, то она же вызвала резкую критику со стороны клира именно своей «антицерковностью». Активно выступил против Стаховича протоиерей Иоанн Кронштадтский: «В наше лукавое время появились хулители святой церкви, как граф Толстой, а в недавнее время некто Стахович, которые дерз-

нули явно поносить учение нашей святой веры и нашей церкви, требуя свободного перехода из нашей веры и церкви в какие угодно веры... Что же это? Отречение от Христианства, возвращение к язычеству, к одичанию, к совершенному растлению нашей природы? Вот куда ведут наши самозванные проповедники... Нет, невозможно предоставить человека собственной свободе совести, потому что он существо падшее и растленное...»<sup>167</sup>.

В «обессоленной», огосударственной церкви, пламенные проповеди кронштадтского батюшки, его социальная и благотворительная деятельность резко контрастировали с общим теплохладным строем церковной жизни. Не удивительно, что популярность о. Иоанна среди простых верующих, подтвержденная также признанием его со стороны царской фамилии, необыкновенно возвысила авторитет священника, имевшего дар нравственного богослова. Продолжая линию учения о государстве и церкви митрополита Филарета, о. Иоанн в социально-политическом плане выступал с жестко консервативных, ультрамонархических позиций, близко соприкасаясь по идеологии с националистическим, черносотенным крылом правых сил. Его отношение к инородцам и иноверцам, евреям в делах христианской любви и милосердия, в помощи конкретному страждущему человеку было свободно от предубеждений. Но его общественно-политические суждения формировались в горизонте эсхатологии и апокалиптики. Согласно пророческому видению о. Иоанна, носители ислама и иудаизма должны были соединиться в признании над собой власти антихриста<sup>168</sup>.

Свои размышления о судьбах мира о. Иоанн высказал в книге «Начало и конец нашего земного мира. Опыт раскрытия пророчеств Апокалипсиса». Примечательна одна дата: книга была разрешена Санкт-Петербургским Комитетом Духовной цензуры к печати 23 февраля 1901 г. Потому охранительное православие в опоре на государственную мощь русской монархии в этом контексте представлялось кронштадтскому проповеднику самым верным способом противостояния «лукавому» во всех его социальных, умственных, политических и даже творческих личинах («актеры – служители лукавого», «на фортепианах играть вредно» и т. п.). У такой сильной религиозной личности, имевшей интенсивный духовный опыт, падшая человеческая природа доверия не вызывала – принуждение к спасению в национально-государственном

масштабе оказывалось средством более верным, чем долгая культурная работа с личностью, не предоставлявшая никакой гарантии на миссионерский успех.

Речь Стаховича использовал против него и небезызвестный Сергей Александрович Нилус (впоследствии издатель «Протоколов Сионских мудрецов») – тоже орловский помещик, выпускник юридического факультета, служивший одно время судебным следователем в Закавказье, а потом вышедший в отставку и поселившийся в родовом имении в Орловской губернии. Крещенный в детстве, но до поры равнодушный к Церкви, он в зрелом возрасте вернулся к Православию, обратившись у раки преподобного Сергия Радонежского в Троице-Сергиевой Лавре и у мощей преподобного Серафима Саровского в Саровской обители. Определяющее влияние на Нилуса оказал о. Иоанн Кронштадский, благословивший его на писательский труд (именно о. Иоанну посвящена первая книга Нилуса «Великое в малом»).

Ставярым черносотенцем, Нилус выбрал земляка-орловчанина Стаховича мишенью для своих нападок. Еще в 1899 г. он публично обвинил Стаховича, своего соседа по имению, в «безверии»; неоднократно выступал он и против других либеральных земцев, «бессознательно играющих в руку единственно искреннему космополиту – еврею и родному его брату, армянину»<sup>169</sup>. Критикуя речь Стаховича на «миссионерском съезде», Нилус на страницах «Московских ведомостей» назвал его «русским Дантоном или Робеспьером».

Свое сложное отношение к речи Стаховича высказал и философ В.В.Розанов: «Речь г. Стаховича, может быть независимо от прямого намерения оратора, забрасывает семена нравственной подозрительности на деятелей миссии. “Вы притеснители, а не христиане”, – говорит смысл его слов. Речь его была только по виду предложением, а на самом деле она была судом и осуждением». Впрочем, В.В.Розанов не мог не признать, что в словах Стаховича «есть своя правда», и выразил уверенность, что «лучшие пожелания г. Стаховича исполнятся: но исполнятся в созидательных целях, в целях религиозного строительства»<sup>170</sup>.

Не мог не вложить свою лепту в дискуссию о «свободе совести» 1901–1902 гг. и беспокойный публицист-эмигрант Владимир Ульянов-Ленин. Он откликнулся на выступление Стаховича и раз-

вернувшуюся затем дискуссии сразу двумя статьями. В написанном им для эмигрантского журнала «Заря» (№ 2–3 за 1901 г.) «внутреннем обозрении» он обратил внимание на тот резонанс, который был вызван докладом Стаховича. «Ну, уже если в среду предводителей дворянства, этих первых лиц в уезде и вторых – в губернии, проникла “социальная деморализация”, то где же, в самом деле, конец “духовной моровой язвы, охватывающей Россию”?» – восклицает Ильич<sup>171</sup>. Ленин посчитал, что, «предлагая попам ходатайствовать “пригодным порядком” о свободе совести», Стахович был весьма наивен: «Это все равно, что на съезде станových предложить бы ходатайствовать о политической свободе!»<sup>172</sup>.

По «свежим следам» Ленин посчитал, что М.Стахович дает «образчик самого “жизнерадостного” русского дворянчика, всегда готового урвать кусочек казенного пирога. И до какой же безграничной степени должна доходить “деморализация”, вносимая в русскую жизнь вообще и в жизнь нашей деревни в особенности полицейским произволом и инквизиторской травлей сектанства, чтобы даже камни возопияли! Чтобы предводители дворянства горячо заговорили о свободе совести!»<sup>173</sup>. Похоже, Ульянова-Ленина очень раздражило в «орловском инциденте» проявление некоей непонятной ему «третьей силы», нарушающей «простую картину» современной ему России: «трудящиеся классы против самодержавно-помещичье-поповской России». Действительно, как это так: дворянин, да еще губернский предводитель, выступает против репрессивно-принудительной системы, за свободу совести, при этом совести не «пролетарской», а «христианской»! Разумеется, Ленин, в полной мере воспользовавшись кричащей фактурой, представленной в орловском докладе Стаховича, постарался, как мог, вышутить сам факт скандального выступления.

Однако поверхностное высказывание по свежим следам орловского «инцидента» не удовлетворило Ленина – в том и была его сила как политика и публициста, что он, постоянно передумывая любой, казалось, самый незначительный факт, старался тактически «максимально выжать» из каждой ситуации. Вообще, мы крайне далеки от малейшего ерничанья по поводу позиции Ленина, так распространенного сейчас в «либеральной» по самоназванию, а на самом деле просто малокачественной публицистике. Не будем забывать, что из этой тройки главных русских «игроков» начала

двадцатого столетия: «самодержавие», «либерализм», «большевизм» победителем в конечном счете вышел последний, умело стравив, обставив и разгромив всех своих конкурентов. Разумеется, этот «пиетет перед победителями» основывается не на банальной сентенции о том, что «победителей не судят», а на том простом и жестком основании, что уж если проиграли даже «Стаховичи» (используем обобщенный термин Ленина по отношению к «старым» русским либералам), то новый российский либерализм должен быть не менее просвещен, в том числе и по части учета сил и возможностей соперника.

В начале 1902 г. Ленин вторично возвращается к «делу Стаховича». В № 16 «Искры» от 1 февраля 1902 г. он отметил, что «консервативная печать... рвет и мечет против г. Стаховича, не зная, как и обругать его, обвиняя чуть ли не в государственной измене всех орловских дворян за то, что они снова выбрали г. Стаховича в предводители. А этот выбор – действительно поучительное явление, приобретающее до известной степени характер дворянской демонстрации против полицейского произвола и безобразия»<sup>174</sup>.

А вот будущему «великому пролетарскому писателю» А.М.Пешкову (Максиму Горькому) смелый демарш губернского предводителя Стаховича откровенно понравился. В письме своему другу К.П.Пятницкому из Нижнего Новгорода от 15 октября 1901 г. Горький сравнил Стаховича с... «рыцарем из сказки»: «Знаете – хорошо всё-таки родиться дворянином! Да, да! Не удивляйтесь! Посмотрите на Стаховича... Выступил один на один против чудовища религиозной нетерпимости, и – вы посмотрите! – какими сильными, какими меткими ударами осыпал он его! Как это смело, как красиво, как рыцарски открыто! И когда слышишь такую речь – радостной и гордой надеждой загорается сердце, ибо – жив человек! Как это славно – услышать в лесу недоумения, в робкой тишине холопства – сильный и смелый голос человека, поющего во всю грудь о свободе, о свободе!»<sup>175</sup>.

Это жаркая полемика, которая доносится со страниц русской печати начала политического века России, свидетельствует об одном непреложном факте: решение о путях развития пореформенной Российской империи оказалось невозможным без самоопределения общества в вопросе свободы совести – свободе вероисповедания. Резкая критика доклада Стаховича справа в лице

защитников и охранителей существующего порядка была дополнена и критикой слева. Принятие идеи свободы совести, высказанной Стаховичем, со стороны М.Горького в духе революционно-романтической образности лишь подчеркивает дискурсивный диссонанс, возникавший вокруг данной проблемы.

Трудная работа русского общества по «самоисправлению» сложившейся ситуации в духовных вопросах, которая во многом стала следствием синодального периода Русской церкви, была начата еще славянофилами А.С.Хомяковым и И.В.Киреевским. Во весь голос прозвучали общественные проблемы по церковным делам и свободе совести в публицистических выступлениях И.С.Аксакова. Они получили философскую разработку в ряде основополагающих трудов В.С.Соловьева, были тщательно рассмотрены А.М.Иванцовым-Платоновым, протоиереем и профессором церковной истории Московского университета, опубликовавшем около двух десятков статей в газете И.Аксакова «Русь». В этом ряду речь Стаховича явилась закономерным звеном в процессе формирования культурной и политической нации царской России.

Следующим этапом стала работа «Отношение Церкви к Государству» известного канониста Московского университета А.С.Павлова, опубликованная в феврале и марте 1902 г. в «Богословском вестнике». В том же 1902 г. общественность отметила очерк «Необходимость обновления церковно-приходского строя» известного правоведа А.Папкова, серьезно обеспокоивший обер-прокурора К.П.Победоносцева. А в декабре 1902 г. в «Московских ведомостях» появилась статья «Запросы жизни и наше церковное управление» издателя и редактора Льва Тихомирова с изложением основных положений необходимых церковных реформ. Опубликованная в трех отдельных выпусках, она была прочитана не только широкими кругами просвещенной России, но также и государем. 6 марта, на открытии богадельни в Петербурге государь передал митрополиту Антонию (Вадковскому) статью Тихомирова для прочтения. Чуть ранее, 26 февраля, Николай II поручил Комитету Министров рассмотреть вопрос о послаблении ограничений для старообрядцев и других неправославных подданных империи. Через год – 12 декабря 1904 г. монарх издал указ, обещающий свободу неправославным конфессиям, как только будет разработано законодательство. Революционный 1905 год при-

нес и долгожданный закон о свободе совести. Казалось, законодательство открывало вполне соответствующие общеевропейскому духу времени перспективы. Но степень сложности проблемы, ее нерешаемость во многих аспектах досталось в «наследство» и Государственной Думе, в которой была создана комиссия по вероисповедным вопросам, продолжавшая, по сути, работу по поиску нравственно оправданных и юридически целесообразных форм и формул духовно-культурного устройства российского общества.

Оценивая путь российской государственности, Православной церкви и русского общества к свободе совести, можно с большой долей уверенности сказать, что выступление М.А.Стаховича на Миссионерском съезде стало своеобразным экзаменом на культурную и гражданскую зрелость нации. В личном плане это был достаточно смелый поступок, раскрывший либеральные убеждения орловского губернского предводителя, его сложившееся мнение христианина по вероисповедному вопросу. Соглашаясь с горьким замечанием И.С.Аксакова о том, что «в России не свободна только русская совесть»<sup>176</sup>. Стахович во всеуслышание заявил об этом перед лицом всей России в надежде на изменение опасной, в первую очередь, для самой Церкви ситуации. Это была его позиция – позиция христианского либерала, будущего октябриста, который выбирал для России путь мирного обновления – свободы, законности и нравственного развития общества.

### **Политическое оформление христианско-либеральных идей М.А.Стаховича**

В начале века М.А.Стахович становится активным деятелем общероссийского либерального движения, непременным участником земских совещаний и съездов. В 1902 г. он, носящий высокий чин камергера императорского двора (с 1899 г.), получил за свою оппозиционную активность на этом поприще «высочайший выговор». Вместе с тем в намечающемся размежевании русского либерализма на радикальное и умеренное крылья Стахович стал одним из лидеров «умеренных» – вместе с Д.Н.Шиповым, графом П.А.Гейденом, князем Н.С.Волконским. Он отрицательно относился к радикализму эмигрантского журнала «Освобождение» во



главе с П.Б.Струве, к излишней, по его мнению, политизации либерального кружка «Беседа», единственно возможную программу которого определял как «борьбу с бюрократизмом во имя поднятия принципа самодержавия»<sup>177</sup>.

Всероссийская популярность общественного деятеля М.А.Стаховича была в первые годы нового века настолько велика, что в революционном 1905 г. в верхах обсуждался вопрос о его привлечении на крупную правительственную должность в «кабинете общественного доверия». В числе других умеренных либералов (Д.Н.Шипова, А.И.Гучкова, князя Е.Н.Трубецкого, князя С.Д.Урусова) с ним вел переговоры премьер-министр граф С.Ю.Витте, который потом вспоминал: «Стаховича я ранее порядочно знал. Это очень образованный человек, в полном смысле *gentilhomme* (благородный дворянин. – *фр.*), весьма талантливый, прекрасного сердца и души, но человек увлекающийся и легкомысленный русской легкомысленностью, порядочный жуир. Во всяком случае, это во всех отношениях чистый человек...»<sup>178</sup>. Судя по всему, Витте приглашал Стаховича больше в качестве надежного посредника для контактов с другими, более интересовавшими его фигурами, нежели для предложения солидного поста самому Стаховичу. Последний, скорее всего, и сам понимал это: будучи уверенным в своей победе на уже объявленных выборах в Первую Думу, Стахович отклонил предложение войти в правительство.

Активную роль сыграл М.А.Стахович на Первом Всероссийском съезде партии «Союз 17 октября», состоявшемся в театральном зале московского «Охотничьего клуба» 8–12 февраля 1906 г. В первый день съезда лидер «октябристов» А.И.Гучков произнес характерные слова: «В наших рядах мы имеем таких видных общественных деятелей, как Д.Н.Шипов, М.А.Стахович (*бурные аплодисменты*). Д.Н.Шипов одним из первых начал борьбу с правительством за право участия народа в законодательной деятельности; М.А.Стахович первым возвысил голос за свободу совести. А это было еще в то время, когда и говорить о таких предметах, и аплодировать – так, как вы сейчас аплодируете, – было не так удобно и безопасно. Вы помните, какими репрессиями встречало правительство самые робкие попытки протеста против своего неограниченного самовластия...»<sup>179</sup>.

9 февраля 1906 г. М.А.Стахович сделал на съезде доклад от имени ЦК партии по вопросу об отношении «Союза 17 октября» к внутренней политике правительства, который произвел сильнейшее впечатление на слушателей. На следующее утро в газетном отчете было сказано: «М.А.Стахович вместо обычного сухого доклада всех российских съездов и заседаний произносит горячую проникновенную речь, электризирующую все собрание». А один из выступивших после Стаховича делегатов сказал: «Мы слышали из уст М.А.Стаховича не речь оратора, но апостольскую проповедь»<sup>180</sup>.

Доклад М.А.Стаховича был построен на доказательстве внешне парадоксальной, но глубоко выношенной им идеи: существующий в России внеправовой «приказный строй» разрушает подлинную государственность. «Унижения и позор на Дальнем Востоке, революционные движения и аграрные беспорядки внутри России, разоряющие ее благосостояние забастовки, – утверждал Стахович, – все это результаты преступной деятельности отжившего приказного строя. Во всем этом нельзя не видеть ослабления государственной власти». Вопреки как реакционерам-охранителям, так и революционерам-разрушителям Стахович защищал тезис о необходимости правового укрепления государственной власти: «Я говорю не о той власти, которая без суда и следствия высылает, арестует и гноит в тюрьме тысячи и десятки тысяч людей и возмущает и душит всю страну своими насилиями и произволом, вызывая общее раздражение и негодование... Нет! Я говорю о той государственной власти, которая составляет оплот государству – этому огромному корпусу, соединяющему в себе столько противоречивых требований и стремлений. Я говорю о той твердой власти, которая не только не дает опрокинуться государственному судну, но и предотвращает его излишнюю качку. И отсутствию этой власти мы во многом обязаны проявлениями всевозможных бесчинств, насилий и беззаконий, имеющих место за последнее время. Весь пережитый нами период революции есть прямое последствие ослабления в России авторитета государственной власти»<sup>181</sup>.

Ослабляет государство, по мнению Стаховича, и затягивание правительством созыва народного представительства: «Правительство обязано было подчиниться воле Государя о скорейшем созыве Думы. Плохая, несовершенная Дума, но должна была быть созвана немедленно». Стахович отмел отговорки чле-

нов кабинета министров, что дарованные царем свободы не могут быть осуществлены до тех пор, пока не прекратится революционное движение, – напротив, неправовые репрессии сами провоцируют смуту: «Мы понимаем, что вооруженное восстание нельзя подавить увещаниями и лекциями, что его можно подавить только вооруженной силой... Но, водворив порядок, правительство обязано тотчас же, не медля прекратить всякое насилие, к которому вынуждено было прибегнуть, нарушив тем самым священные основы гражданской и политической жизни страны. После подавления вооруженного восстания насилие со стороны правительства не находит себе никаких оправданий. А между тем мы видим, что необузданный произвол и насилия со стороны правительства продолжают повсеместно, где не было даже никакого вооруженного восстания. Мы видим, что к революционерам причисляются миллионы русских граждан, что правительство хочет осилить всю Россию, недовольную его незаконной деятельностью и протестующую против произвола и насилий с его стороны. И, видя все это, мы должны сказать правительству: после Манифеста 17-го октября вы не смеете делать этого! Вы не смеете посягать на наши свободы и стараться снова водворить тот порядок, который был главной причиной всех наших зол и несчастий!»<sup>182</sup>.

Особенно поразила присутствующих концовка речи Стаховича: «Правительство само расшатывает и как бы хочет опрокинуть весь государственный строй. Оно само готовит себе гибель. Но за этой гибелью может последовать гибель династии и гибель всей России!»<sup>183</sup>. В газетном отчете потом говорилось: «Гром аплодисментов прерывает оратора, и М.А.Стахович долго стоит с опущенной головой, ожидая восстановления тишины в зале»<sup>184</sup>. А после того, как Стаховичем был зачитан проект предлагаемой октябристским ЦК резолюции, отчет фиксирует: «После долго не смолкавших аплодисментов записалось около 30 делегатов, желающих говорить по существу доклада»<sup>185</sup>.

Весной 1906 г. М.А.Стахович был избран депутатом I Государственной Думы от землевладельцев Орловской губернии. Эта Дума, прозванная современниками «Думой народного гнева», отличалась практическим отсутствием представителей проправительственного лагеря. Оппозиционер и либерал Стахович парадоксальным образом оказался в ней на самом правом фланге в составе немногочис-

ленной группы «умеренных». Впоследствии В.А.Маклаков, ставший одним из самых проницательных аналитиков истории Первой Думы, написал: «На правых скамьях, на которых мы видели позднее Пуришкевича, Маркова, Замысловского, сидели такие заслуженные деятели “Освободительного движения”, как гр. Гейден или Стахович. Они сами не изменились ни в чем, но очутились во главе оппозиции справа. Эта правая оппозиция в I Думе выражала подлинное либеральное направление; именно она могла бы безболезненно укрепить в России конституционный порядок»<sup>186</sup>.

В.А.Маклаков, как представляется, достаточно точно описал самоощущение Михаила Стаховича в Первой Думе: «“Стиль 1-й Думы”, ее нетерпеливость, нетерпимость, несправедливость к противникам, грубость, вытекавшая из сознания безнаказанности – словом, все то, что многих пленяло как “революционная атмосфера”, оскорбляло не только его политическое понимание, но и эстетическое чувство. Атмосфере этой он не поддался и потому стал с нею бороться. У него не было кропотливой настойчивости, как у Гейдена; он был человеком порывов, больших парламентских дней, а не повседневной работы. Но в защите либеральных идей против их искажения слева он мог подниматься до вдохновения. Напоминавший бородой и лицом Микель-Анжеевского Моисей, когда он говорил, он не думал о красноречии; речь его не была свободна, он подыскивал подходящие слова, но увлекал трепетом страсти»<sup>187</sup>.

Действительно, с одной стороны, М.А.Стахович не мог не понимать всю заведомую тщетность усилий их малочисленной группы противостоять общему течению. Но, с другой стороны, свою борьбу с думскими радикалами он воспринимал как нравственный долг. Эта борьба виделась ему продолжением дискуссий на земских съездах: ведь он и там в последние годы все чаще оказывался в меньшинстве. Здесь, в Первой Думе, в составе самой влиятельной кадетской фракции было много его старых соратников – их, как он считал, еще можно было в чем-то переубедить. Что ему явно претило, так это то, что старые товарищи-земцы, элита страны, пошли, как он считал, на поводу у радикалов.

В историю Первой Думы М.А.Стахович вошел как основной оратор «умеренных» по таким ключевым вопросам, как отношение к политической амнистии и террору. Еще в первый день работы Думы, 27 апреля 1906 г., тема амнистии всех осужденных

за антиправительственные выступления выдвинулась на самый первый план. Современники отметили то эмоциональное значение, которое имел проезд депутатов (принятых сначала в Зимнем дворце императором) на кораблях по Неве к Таврическому дворцу. Тогда депутаты проплыли мимо печально известных «Крестов», и из всех распахнутых окон узники приветствовали их криками «Амнистия!». Подобная обстановка царила и во всем городе. Член кадетского ЦК А.А.Кизеветтер вспоминал: «Я ходил по улицам и видел густые шпалеры народа на всем пути следования депутатов. Громовые приветственные крики оглашали воздух, и все чаще выделялись из этих криков возгласы: “Амнистия, амнистия!”»<sup>188</sup>.

Уже при открытии Думы избранный Председателем С.А.Муромцев, еще до своей официальной речи, предоставил слово лидеру кадетской фракции И.И.Петрункевичу, который с места заявил: «Долг нашей совести заставляет нас употребить все усилия, которые дает нам наше положение, чтобы свобода, которую покупает себе Россия, не стоила больше никаких жертв! (*продолжительные аплодисменты*)». Многие исследователи пытались позднее проникнуть в глубинные мотивы этой речи «кадетского патриарха» (по внешности спонтанной, но на самом деле хорошо спланированной), положившей начало принципиальнейшей думской дискуссии, в которой одну из главных ролей суждено было сыграть орловскому депутату М.А.Стаховичу.

Влиятельный кадетский депутат Ф.И.Родичев в своих мемуарах так объяснил первое думское выступление И.И.Петрункевича: «То было нарушение всех парламентских обычаев... Но на бурю было пролито масло. Депутаты успокоились, взрыва не последовало...»<sup>189</sup>. В самом деле, положение в Первой Думе добившейся большого успеха на выборах Конституционно-демократической партии было очень сложным. В условиях по сути продолжающейся в стране революции кадетам необходимо было, с одной стороны, удержать свой принципиальный конституционализм, сохраняя перспективу диалога со ставшим теперь конституционным монархом, а с другой стороны, не упустить политическую инициативу в руки своих более радикальных левых «попутчиков» из т. н. «трудовой группы». Думскую линию кадетов во многом определял тезис их партийного лидера П.Н.Милюкова (разделяемый лидерами фракции И.И.Петрункевичем и М.М.Винавером): *«Идти соединением либеральной тактики с революционной угрозой»*.

Существуют документальные подтверждения (мемуары И.В.Гессена, например), что сама конфигурация руководства Думы была продумана кадетами таким образом, чтобы наилучшим образом реализовать «милюковскую тактику». На пост Председателя был выдвинут импозантный и рассудительный московский профессор С.А.Муромцев, а не радикал И.И.Петрункевич, несомненно заслуживший это право, но раздражавший императорский двор. Но в то же время вместо намеченного на пост одного из товарищей (заместителей) Председателя В.Д.Набокова Думе был предложен в итоге гораздо менее влиятельный в партии Н.А.Гредескул, имевший перед Набоковым только одно «преимущество» – опыт тюрьмы и ссылки, создававший ему ореол жертвы режима среди думских «левых». Именно Гредескула, только что триумфально освобожденного из архангельской ссылки, кадетская фракция выпускала всякий раз, когда надо было «гасить» экстремистские предложения радикалов из «трудовой группы» – С.В.Аникина, И.В.Жилкина, А.Ф.Аладьина, говоривших смело, но, к их досаде, не имевших опыта царских тюрем.

Именно так произошло, например, на первом же заседании Думы, когда Н.А.Гредескул (вместе с другими кадетами – Г.Ф.Шершеневичем и Ф.Ф.Кокоскиным) сумел убедить «левых» отказаться от немедленного требования всеобщей амнистии и включить его в готовящийся «ответный адрес» Думы на тронную речь императора. Гредескул тогда долго и ярко рассказывал, как он, будучи еще совсем недавно в царских застенках, безуспешно ждал, вместе с другими заключенными, политической амнистии...

Вопрос об амнистии во весь рост встал на следующем заседании – 29 апреля. Конституционные демократы понимали, что им снова потребуется переигрывать радикалов, и С.А.Муромцев (формально вышедший из кадетской партии, но сохраняющий с ней полное взаимопонимание) предоставил право первого, самого выигрышного выступления своему единомышленнику Ф.И.Родичеву. Задача последнего была непростой: требовалось накрепко связать в глазах российской общественности идею политической амнистии с собственной, кадетской партией и в то же время предложить такие формулировки, которые оказались бы приемлемыми для монарха. Тонкий политик и блестящий оратор Родичев вполне с этой задачей справился: «Амнистия и помилование – это прерогативы

Монарха, и наше заявление есть заявление потребности, заявление страданий всего народа, обращенное к Монарху... Пока еще есть время высказать желание амнистии, выскажемте же его в форме желания. Быть может, через несколько дней будет поздно, и оно будет выражено в форме требования...». И, фактически обращаясь уже к монарху, Родичев добавил: «Кто думает, что амнистия дает санкцию на преступление, тот заблуждается... Если Вы желаете уничтожить ту ненависть, которая в настоящее время горит ярким пламенем с той и другой стороны – возьмите на себя почин и щедро рукой дайте всепрощение. Это акт высшей политической мудрости... Это всепрощение да послужит залогом того, что в начавшейся работе Монарх пойдет рука об руку с народом»<sup>190</sup>.

Однако после этого вполне разумного и взвешенного выступления в бой ринулись радикалы-трудовики. С.В.Аникин: «Я не буду говорить о милосердии, я буду говорить о справедливости...». А.Ф.Аладьин: «За нами страна – и город и деревня стоят за нами и пойдут за нами. Наши братья в тюрьмах, в ссылке, на каторге могут быть уверены, что мы сами возьмем их оттуда, а если нет... (*Голоса: Довольно!*)». И.В.Жилкин: «Я мирный человек, я слабый человек, но всем сердцем, всей душой я чувствую, что, к великому ужасу, к великому огорчению, время просьб прошло, и прошло безвозвратно... Если требования не будут удовлетворены – мы, может быть, уйдем отсюда, отойдем, может быть, в сторону, но пусть тогда народ встанет лицом к лицу с теми, которые не удовлетворили наших требований...»<sup>191</sup> и т. д.

Трудовики были талантливыми ораторами. Деланная рассудительность Аникина, угрозы Аладьи́на, кликушество Жилкина захватили аудиторию, но – главное – могли произвести впечатление на страну, внимательно следящую за событиями в Думе. Инициатива могла уйти к крайне левым – и кадеты решили ее срочно вернуть. И они снова предъявили свой «козырь» – недавнюю жертву режима Н.А.Гредескула. Тот, опытный правовед и судебный оратор, виртуозно взял под свое «профессорское покровительство» самого радикального из выступивших трудовиков – Аладьи́на: «Хотя то заявление, которое было сделано здесь одним из предыдущих ораторов, а именно Аладьи́ным, встретило неодобрение с некоторых сторон, но если его рассмотреть глубже и вдуматься объективно, то это заявление окажется вполне справед-

ливым. В самом деле, что сказал Аладьин? Он сказал, что если те, кто теперь томится в неволе, кто страдает за дело освобождения, если они не будут освобождены в порядке справедливости или милости, то они будут освобождены самим народом. Это дело чести для русского народа... Я не знаю, может быть, депутат Аладьин облек это заявление в неправильную форму... Его заявление имело форму угрозы, вызова, а мне кажется, что наше положение по вопросу об амнистии слишком серьезно, чтобы нужно было делать вызовы и произносить угрозы (*аплодисменты*)»<sup>192</sup>.

И далее Гредескул выдвинул «компромиссное предложение»: «Необходимо достигнуть в этом вопросе того единогласия, о котором взывал Родичев. Если для достижения этого мы должны облечь наше обращение в форму просьбы о милости, то я ничего не имею и против этого. Мы должны только помнить, что если в форме милости русскому народу это не будет дано, то депутат Аладьин окажется прав. Народ добьется амнистии в том порядке, в каком он сам захочет...»<sup>193</sup>.

Кадеты, как видим, и в этот раз тактически выиграли, направив своеобразное послание общественности: мы, в отличие от трудовиков, – разумные политики, контролирующие в Думе своих нетерпеливых союзников. Сигнал был послан и власти: имейте дело с нами – иначе будете иметь дело с неуправляемыми и безответственными радикалами.

Историки Первой Думы из числа кадетов (М.М.Винавер, Н.Ф.Езерский и прежде всего сам П.Н.Милюков) потом не раз писали о том, что формы тактического взаимодействия кадетов и трудовиков согласовывались на предварительных совместных совещаниях лидеров, что роли были заранее распределены, что существовало своего рода «разделение труда». Милюкову, по-видимому, казалось тогда, что успешно реализуется его собственная формула, которую он любил повторять: «Мы играем на сцене, а шум за сценой создают другие...». Похоже, однако, что со временем этот симбиоз конституционалистов и радикалов зашел значительно глубже, нежели того поначалу хотелось кадетам. Об этом впоследствии и написал в эмиграции В.А.Маклаков, который пришел к выводу, что тактический альянс, на первых порах казавшийся кадетам выгодным, постепенно вылился в стратегию, где тон стали задавать уже радикалы. Окончательное складывание



этого теперь уже «стратегического союза» В.А.Маклаков отнес к тем двум заседаниям Думы, где с принципиальными поправками к проекту «ответного адреса» императору выступил депутат-октябрист Михаил Александрович Стахович.

М.А.Стахович включился в обсуждение проекта на заседании 3 мая 1906 г. Его, профессионального правоведа, беспокоила сама нервическая атмосфера, в которой проходила дискуссия: «Часто случается, бывают даже целые периоды государственной жизни, когда не сущность вопроса царит и решает дело в палатах, а возбуждение политических страстей. Самое присутствие такого возбуждения является даже опасностью. Оно опасно, как оружие в руках рассерженного...»<sup>194</sup>. Отталкиваясь от метафоры кадетского депутата Е.Н.Щепкина, который сравнил поток свободных речей в Думе с «вешними водами», Стахович иронически заметил: «Пользуясь его собственным сравнением, добавляю, что вся эта вода не рабочая; ее не надо пускать на колеса мельницы. Умный мельник открыл бы затворы и терпеливо бы ждал: пусть себе сольет...»<sup>195</sup>. Вопреки радикальным призывам о необходимости немедленного подчинения министров народному представительству, Стахович назвал такую претензию «преждевременной»: «Мы только свяжем руки Государю, если, как лояльный конституционный Монарх, он будет следовать нашим голосованиям и менять министерства после каждого провала... Необходимо, сохранив ответственность министров перед Государем Императором, развить и ускорить условия осуществления права запроса и контроля со стороны Думы не только над закономерностью, но и целесообразностью действий министров» (*слышно шиканье на многих скамьях*)<sup>196</sup>.

4 мая дискуссия была продолжена – в этот день обсуждались в основном те положения «ответного адреса», где речь шла о проблемах амнистии, смертной казни, о политических убийствах. В середине жаркой дискуссии слово опять попросил М.А.Стахович: «Я оговорюсь, что живу в такой глухой и благоразумной местности, в которой теперь, несмотря на все здесь говоримое, люди, наверное, не бросили своей обычной жизни и занятий, не перестали метать пары, сеять гречиху и просо и не ждут, затаив дыхание, будут ли женщины в Государственной Думе, останется ли Государственный Совет или нет...»<sup>197</sup>. Перейдя непосредственно

к вопросу о политической амнистии, Стахович еще раз подтвердил, что он и его коллеги по группе «умеренных» по-прежнему горячо поддерживают призыв к освобождению всех политических заключенных. Однако, добавил он, для полного успеха этого судьбоносного акта Дума должна одновременно выступить и с резким осуждением революционного террора: «Кроме почина существует ответственность за последствия, и эта вся ответственность останется на Государе... Не мы уже, а он ответит Богу за всякого замученного в застенке, но и за всякого застреленного в переулке. Поэтому я понимаю, что он задумается и не так стремительно, как мы, движимые одним великодушием, принимает свои решения. И еще понимаю, что надо помочь ему принять этот ответ. Надо сказать ему, что прошлая вражда была ужасна таким бесправием и долгой жестокостью, что доводила людей до забвения закона, доводила совесть до забвения жалости... Цель амнистии... – это будущий мир в России. Надо непременно досказать, что в этом Государственная Дума будет своему Государю *поруккой и опорой*. С прошлым бесправием должно сгинуть преступление как средство борьбы и спора. Больше никто не смеет тягаться кровью. Пусть отныне все живут, управляют и добиваются своего или общественного права не силой, а по закону. По обновленному русскому закону, в котором мы и участники, и ревнители, и по старому закону Божию, который прогремел 4000 лет тому назад и сказал всем людям и навсегда – Не убий!»<sup>198</sup>.

В.А.Маклаков позднее вспоминал: «В Первой Думе было сказано много превосходных речей. Но я не знаю другой, которая могла бы по глубине и подъему с нею сравняться... Колебания Государя, о которых говорил Стахович, не были только предположением. Он мне рассказывал после, что, когда начался в Думе разговор об амнистии, Государь получал множество телеграмм с протестами и упреками: неужели он допустит амнистию и помиует тех, кто убивал его верных слуг и помощников? Пусть эти телеграммы фабриковались в “Союзе истинно русских людей”, Государь принимал их всерьез. Чтоб вопреки этим протестам Государь все-таки пошел на амнистию, нужно было сказать действительно *новое* слово, открывавшее возможность забвения, нужно было *самому* подняться над прежнею злобою. Этим словом и могло быть моральное осуждение террора. Но на это Дума не оказалась способна. Она продолжала *войну*»<sup>199</sup>.

Итак, на том историческом заседании 4 мая 1906 г. Михаил Стахович, наряду с призывом к амнистии, предложил Думе добавить в «ответный адрес» государю следующие слова: «Государственная Дума выражает твердую надежду, что ныне, с установлением конституционного строя, прекратятся политические убийства и другие насильственные действия, которым Дума высказывает самое решительное осуждение, считая их оскорблением нравственного чувства народа и самой идеи народного представительства. Дума заявляет, что она твердо и зорко будет стоять на страже прав народных и защитит неприкосновенность всех граждан от всякого произвола и насилия, откуда бы они ни исходили»<sup>200</sup>.

Предложение Стаховича было не только разумным, но и весьма умеренным – оно исходило из старой его идеи о необходимости восстановления взаимного доверия царя-реформатора и народного представительства. Однако в «Думе народного гнева» это предложение вызвало большое возбуждение. Правда, первым после Стаховича выступил депутат, назвавшийся его «союзником» – виленский епископ, барон Э.Ю. фон дер Ропп. Он поддержал тезис о необходимости учитывать сложное положение монарха, но перенес суть вопроса в религиозную плоскость, слабо воспринимаемую радикальным крылом Думы, и тем самым резко ухудшил шансы на прохождение поправки Стаховича. Политическую речь Стаховича, внешне похожую на «проповедь», епископ принял за проповедь как таковую, чем намного облегчил задачу оппонентов.

Влиятельнейшая в Думе фракция конституционных демократов оказалась перед сложным выбором. Маклаков назвал его позднее «выбором между двумя возможными думскими большинствами» – *конституционным* и *революционным*. Первым из кадетов против поправки Стаховича выступил петербургский депутат, профессор А.С.Ломшаков, который однозначно заявил, что «вся ответственность за все преступления, о которых здесь было сказано, лежит всецело и полностью на правительстве». Правда, профессор не принадлежал к числу кадетских руководителей, и у фракции еще оставался выбор...

Дело решил Ф.И.Родичев, ставший еще с первых думских заседаний штатным спикером кадетов по вопросу об амнистии и терроре. Заявив, что вполне понимает тот «душевный порыв, который внушил Стаховичу благородные слова любви», Родичев бы-

стро перешел к возражениям: «Но с политическим заключением этого порыва я согласиться не могу. Если бы здесь была кафедра проповедника, если бы это была церковная кафедра, то тогда, конечно, мог бы и должен был раздаваться призыв такого рода, как мы слышали здесь, но мы – законодатели, господа... Много есть дурных вещей, которые следует осуждать, но не здесь этому осуждению место. Мы осуждаем те порядки, когда людей казнят без суда... Мы должны сказать всем: если вы хотите бороться с преступлением, оно должно быть осуждено!»<sup>201</sup>. Затем против поправки Стаховича выступили и другие влиятельные кадеты.

Позднее В.А.Маклаков так прокомментировал этот «крах думского конституционализма»: «Всего грустнее читать речь Родичева... Из государственного установления Дума превращала себя в орудие революционной стихии. Голосование по поправке Стаховича вырыло ров между двумя большинствами. Если бы кадеты пошли со Стаховичем и Родичев повторил свою речь 29 апреля – это образовало бы “конституционное большинство”. В этот день кадеты от конституционного пути отказались...». Маклаков интерпретировал «эпизод с амнистией» как стремление левого большинства Думы настоять на том, что после дарования гражданских свобод «преступники находились не в среде осужденных, а только в среде властей»: «При таком взгляде Думы на недавнее прошлое нельзя было говорить о примирении и успокоении, о забвении прошлого, которое одно могло бы амнистию мотивировать. Судьи и осужденные должны были просто поменяться местами; под флагом амнистии Государю предлагали встать на сторону Революции»<sup>202</sup>.

Между тем сам М.А.Стахович в тот день не собирался сдаваться и повторил попытку обосновать свою поправку: «Мне давно приходится жить, думать и говорить так несвоевременно, что приходится отстаивать против большинства не только то, что я считаю правильным, но даже и то, что я считаю разумным, и я давно знаю, как эта задача неблагоприятна, я давно знаю, что она часто бесполезна. Я только думаю, что это долг всякого совестливого человека, на какую бы сторону ни собралось большинство, часто глухое из-за самодовольно сознаваемой своей силы». Стахович попытался снова обратиться к разуму депутатов, призвав думать не только о прошлом, но и о будущем России: «Мало хоронить, все

сосредотачиваясь и копаясь в прошлом; надобно подумать и высказаться о будущем теперь, чтоб оно не повторяло прошлого ни с какой стороны...»<sup>203</sup>.

В итоге поправка Стаховича была отклонена думским большинством. «Дума отвергла спасательную веревку, которую Стахович ей протянул, – писал в эмиграции Маклаков. – Если бы Дума оказалась способной подняться на его тогдашнюю высоту, она бы не только получила амнистию, она оказалась бы достойной той роли, которую сыграть не сумела...»<sup>204</sup>.

Здесь пора сделать небольшое отступление и сказать, что, упрекая уже в эмиграции своих бывших коллег-кадетов в старых перводумских грехах, В.А.Маклаков не был до конца последовательным. Многие свои претензии к Милюкову, Родичеву и другим бывшим товарищам по партии он явно сформулировал «задним числом». А тогда, в 1906 г., его позиция была существенно иной. Так, уже после роспуска Первой Думы, во время дискуссии с «октябристами» 30 ноября 1906 г., Маклаков еще вполне определенно защищал перводумскую тактику кадетов: «Мы политические убийства не осудили потому, что думали, что эти осуждения скроют от глаз народа настоящую причину. Мы считаем, что это наше горе, которое только в России есть, и это горе питается условиями русской жизни... Мы думаем, что осудить политические убийства – это значит дать повод власти думать, что она права»<sup>205</sup>. Нетрудно заметить, что это примерно та же самая аргументация, с которой, например, Родичев выступал в Реовой Думе против Стаховича.

Скорее всего, сам М.А.Стахович, опытный и мудрый политик, рассматривал свое участие в перводумской дискуссии по проекту «ответного адреса» лишь как эпизод в своей думской борьбе. Характерно, что он, в числе небольшой группы «умеренных» (граф П.А.Гейден, Н.С.Волконский и др.), не стал голосовать против окончательного текста думского «адреса», а просто вышел в тот момент из зала. Он, по-видимому, считал важным тогда продемонстрировать и стране, и монарху единодушие парламента: борьба за Конституцию против Революции, по его мнению, еще не была проиграна.

М.А.Стахович также прекрасно понимал, что на левые фракции Первой Думы большое влияние оказывается «извне» Таврического дворца – например, со стороны внедумских лидеров радикальных

социалистических партий, мечтающих о крахе первого российского парламента. Судя по всему, Стахович питал личную неприязнь и к П.Н.Милюкову (и пользовался здесь, надо сказать, полной взаимностью): он полагал, что, не будучи депутатом, Милюков из-за кулис манипулирует не только своей фракцией, но и всей Думой, считая ее лишь эпизодом на пути к созыву по-настоящему полномочного и демократического Учредительного собрания.

Известно, что П.Н.Милюков любил цитировать фразу из Вергилия: «Если не смогу убедить высших, то двину Ахеронт». Под «Ахеронтом» (так в древнегреческой мифологии называлась одна из подземных рек ада) имелась в виду, разумеется, «стихия революции», которой кадетские лидеры рассчитывали «управлять». Рассудительный и умеренный Стахович не мог разделить этих кадетских иллюзий: одна из ярчайших его речей в Первой Думе была напрямую направлена против кадетской идеи «управляемого хаоса», а возможно, и лично против Милюкова, обычно сидевшего во время думских заседаний в журналистской ложе.

«Очевидцы и обсерватории способны описывать ливни, грозы, но никто не может описать извержение вулкана, – начал свою речь М.А.Стахович. – Как после извержения вулкана, кроме все сжегшей лавы, есть еще стихийная масса пепла, которая все сыплет глубоко и тяжело, и только много лет позднее тщательными, равнодушными и беспристрастными усилиями науки можно восстановить условия этих событий, можно представлять, предсказывать ту жизнь Геркуланума и Помпеи, которая так внезапно оборвалась, – так и все движения народной стихии должны быть открыты и могут подвергнуться исследованию лучших историков не непосредственно вслед за своим событием, а только много позже и после долгого и добросовестного труда...»<sup>206</sup>.

Вполне вероятно, что, говоря о возможностях «лучших историков» изучить последствия революции только «спустя много лет», Стахович имел в виду не кого иного, как Милюкова – весьма заслуженного, как известно, историка. А вот в следующем пассаже той же речи Стахович уже откровенно негативно оценивал кадетскую тактику «заигрывания с революцией»: «Когда говорят, что не хотят революции, то обыкновенно забывают, что она не зависит от воли отдельных лиц; она даже не зависит от общей воли, она имеет свойство самовозгорания не только против желания, но

иногда против ожидания участников или свидетелей». Если многие в России, подводил итог Стахович, до сих пор не избавились от «наркоза возбуждения», от влияния того «вихря, который с атмосферической силой пронесется над страной», то есть две категории людей, которые обязаны сохранить в этих обстоятельствах полное трезвомыслие: «Это государственные деятели в настоящем и историк в будущем, когда он станет толковать человечеству значение его великих или ужасных бурь...»<sup>207</sup>. Сегодня можно только догадываться, какую реакцию вызвала эта речь Стаховича на кадетских скамьях и лично у Милюкова: в стенографических отчетах Думы об этом, к сожалению, ничего не говорится.

Достаточно важным в перводумской деятельности М.А.Стаховича стало его участие в дискуссии по аграрным вопросам. Как известно, проблема крестьянского малоземелья была одним из главных источников революционной смуты в стране. Включившись в обсуждение этого вопроса, Стахович прежде всего заявил: «Я категорически и не колеблясь стою за увеличение площади крестьянского землевладения. Я считаю это делом нужным, считаю его совершенно возможным и считаю его безотложным... Государственная нужда состоит в том, что нельзя существовать дальше, не подняв народ из нищеты. Русское государство нуждается в том, без чего ни одно государство не живет: народ должен стать плательщиком и потребителем...»<sup>208</sup>. Однако, по мнению Стаховича, весь вопрос состоит в том, *как именно* провести увеличение крестьянских наделов, не вызвав при этом нового хаоса: «Я не скрываю, что принадлежу к тем староверам, может быть смешным, которые продолжают считать, что поджог, грабеж, насилие – грех и безобразие и что о них нельзя говорить сочувственно, чуть не ласково... И страшную ответственность кладут на Думу все те, кто с кафедры призывает к самоуправству народному, говорят, как сегодня еще, что надо перейти к силе и пусть-де падет эта кровь на виноватых. Эта пролитая нами и братьями нашими русская кровь прольется не за родину, а в ущерб ей и в горе! Пусть же ляжет она на совесть тех, кто прославляет насилие, подбивает омраченных, нетерпеливых и раздраженных (*аплодисменты справа, ропот слева*)»<sup>209</sup>.

Между тем М.А.Стахович выступил не только против открыто социалистических идей земельного передела, но и против кадетского проекта аграрной реформы, предполагавшего решить

проблему крестьянского малоземелья за счет отчуждения помещичьих земель «за достойное вознаграждение» и за счет передачи их крестьянам в срочную аренду. В противовес кадетам, Стахович выступил за передачу земли крестьянам в полную частную собственность: «Я стою не только за то, чтобы земельная площадь крестьянского землевладения была увеличена, но, помня о необходимости подъема культуры, чтобы эту землю крестьяне получили бы в свою собственность... Непременно в собственность, а не во временное пользование, потому что в мире мы не знаем иного, более сильного двигателя культуры, чем собственность»<sup>210</sup>.

Еще в ходе работ Первой Думы стало ясно, что политические позиции таких умеренно либеральных депутатов, как М.А.Стахович, граф П.А.Гейден, князь Н.С.Волконский, расходятся не только с более радикальными группировками Думы (от кадетов и далее влево), но и с продолжавшим существовать вне Думы «классическим октябризмом», во многом поддерживавшим правительственный курс. Уже в начале лета 1906 г. встал вопрос о создании самостоятельной политической организации, название которой придумал М.А.Стахович – «Партия мирного обновления». Однако скорый роспуск Первой Думы, последовавший 9 июля, внес в эти планы серьезные коррективы.

11 июля 1906 г., в противовес радикальному «Выборгскому воззванию», которое было подписано в основном кадетами и левыми и призывало граждан к сопротивлению, хотя и «пассивному», от «Партии мирного обновления» было выпущено другое «Воззвание» за подписью трех бывших депутатов – графа П.А.Гейдена, М.А.Стаховича и Н.Н.Львова. В нем, в частности, говорилось: «В силу ст. 105 Основных законов Государю несомненно принадлежит право роспуска Думы. Мы считаем себя обязанными подчиниться не только по долгу подданных, но и по глубокому сознанию, что было бы преступно среди переживаемых Россией опасностей и смут колебать государеву власть... Поэтому первое слово наше, на ком лежало народное доверие, наше первое слово ко всем избирателям – призыв к спокойствию и противодействию каким бы то ни было насилиям. Только старательной подготовкой к новым выборам и сознательным осуществлением их может народ доказать, что дорожит своим представительством в деле правления и участием в создании законов. К будущим выборам должны быть



направлены усилия русского народа, а нужды его будут выражены теми, кого он сознательно выберет. Всякие насилия, беспорядки и нарушения законов представляются нам не только преступными, но среди переживаемой смуты прямо безумными»<sup>211</sup>.

М.А.Стахович был избран в II Государственную Думу, которая оказалась еще более левой, чем ее предшественница. По разным причинам в новой Думе не оказалось главных соратников Стаховича по «Партии мирного обновления» – ни графа Гейдена, ни князя Волконского, ни Николая Львова. И хотя формально во II Думу были выбраны кроме него еще два «мирнообновленца», Стахович отказался от создания фракции – в отличие от графа Гейдена, он не имел вкуса к партийному руководству.

Основными оппонентами левых в новой Думе оказались уже не умеренные либералы, вроде Гейдена или Волконского, а ультраправые националисты типа Пуришкевича и Крушевана – с такими «союзниками» Стахович не хотел иметь ничего общего. Тем не менее и здесь, во Второй Думе, он активно выступал не только в пользу умеренных либеральных реформ, но против продолжающегося «революционного террора». Концовка его думской речи от 17 мая 1907 г. оказалась пророческой: «Если Государственная Дума не осудит политических убийств, она совершит его над собою!»<sup>212</sup>. Действительно, в изданном 3 июня Высочайшем Указе о роспуске Второй Думы прямо говорилось: «Уклонившись от осуждения убийств и насилий, Дума не оказала в деле водворения порядка нравственного содействия правительству»<sup>213</sup>.

Впоследствии В.А.Маклаков вспоминал о настроениях М.А.Стаховича в период Второй Думы: «Стахович мне не раз повторял, что этот вопрос (о терроре. – А.К.) и теперь, наверное, будет поставлен и сделается испытанием Думы. Если 2-я Дума, как Первая, от осуждения террора уклонится, она себя уничтожит. Ее не смогут после этого считать “государственным учреждением”; ее судьба этим решится. Когда и на чем ее распустят – неважно. Это будет вопросом лишь времени. Но приговор над нею будет произнесен, не откладывая. Я тогда плохо верил Стаховичу; думал, что он преувеличивает важность вопроса, который им самим был в Думе поставлен...»<sup>214</sup>.

Думский опыт М.А.Стаховича с роспуском Второй Думы закончился. С 1907 г. и по 1917 г. он заседал в верхней палате парламента – Государственном Совете, куда регулярно избирал-

ся от орловского дворянства. После Февральской революции М.А.Стахович был назначен Временным правительством сначала генерал-губернатором Финляндии, а в сентябре 1917 г. – послом в Испанию. Вскоре после большевистского переворота в России он переехал на юг Франции, в городок Экс-ан-Прованс, где в 1923 г. скончался. Похоронен М.А.Стахович на кладбище Сен-Женевьев-де-Буа под Парижем.

Подводя некоторые итоги, можно сказать следующее. Как политик и общественный деятель либерального направления, М.А.Стахович в условиях углубляющегося раскола русской жизни, противостояния «правых» и «левых», был одним из немногих, кто последовательно отстаивал умеренно-либеральную позицию, направленную на достижение гражданского мира и эволюционное развитие России. Войдя в состав «Партии мирного обновления», он содействовал ослаблению противоречий между кадетами и октябристами, сумев установить доверительные отношения и с либеральными бюрократами С.Витте и П.Столыпиным. Один из лучших ораторов I и II Государственной Думы, затем Государственного Совета, Стахович применил свой ораторский и дипломатический дар для решения сложной задачи формирования гражданской нации в период, когда в Российской империи открылась возможность политической деятельности. Именно Михаилу Стаховичу среди всех либеральных лидеров той эпохи принадлежит первенство в деле возвращения в сферу публичной политики проблематики свободы совести. Она была истолкована им в духе правовых и нравственных идей христианского либерализма, теоретическую разработку которого в особом жанре философской публицистики дал И.С.Аксаков. На русской почве христианский либерализм оказался мировоззрением нового слоя общественных деятелей, которые искали органичный для России путь социально-политических преобразований. Родовая аристократия и служилое дворянство как культурный класс России, став первоначально локомотивом этих процессов, входили во взаимодействие с другой общественной силой – разночинной и промышленной интеллигенцией – и постепенно вбирали в себя ее духовный и интеллектуальный потенциал.

## ГЛАВА 3. ВАСИЛИЙ АНДРЕЕВИЧ КАРАУЛОВ

### Православие и либерализм: онтология свободы в созидании гражданской нации

#### Возвращение имени

В истории русской социально-философской мысли есть имена, до сегодняшнего дня остающиеся не просто на периферии наших знаний о политических процессах пореформенной царской России, но словно бы изъятые из национальной памяти. Это тем более несправедливо, поскольку можно было бы доверять оценке современников, данной трудам и личным заслугам общественных деятелей, проявивших себя в эпоху становления института парламентаризма и публичной политики. Василий Андреевич Караулов (1854–1910) в теории и практике русского либерализма занимает особое место. Он не оставил в традиционном смысле философских работ. Его теоретическое наследие – это законопроекты и выступления в Думе, зафиксированные в стенограммах заседаний. Предметом философского осмысления является сама жизнь, духовный и политический опыт одного из лидеров партии кадетов, красноярского депутата III Государственной Думы, за гробом которого в Санкт-Петербурге шло около ста тысяч человек, что по масштабам сопоставимо только с похоронами великого русского писателя И.С.Тургенева. Выделим несколько самостоятельных, но взаимосвязанных сюжетов, раскрывающих главную идею монографии, – философию синтеза либеральной и национально-культурной традиции так, как она осуществилась в политическом опыте В.А.Караулова.

Центральный сюжет – тип личности, определяемый эволюцией взглядов от народовольческой идеологии к опыту обретения веры и на ее основе смысла гражданского служения. Другие сю-

жеты непосредственно связаны с работой Караулова в Думе, которые проясняют его позицию как общественного деятеля, давшего, по сути, образец политика нового культурного типа на этапе сложения в дореволюционной России института парламентаризма. Политика, возглавившего вместе с П.Б.Струве широкое умственное и общественное движение русского мира в сторону христианского либерализма с его идеей синтеза европейской правовой культуры и духовных ценностей христианства – консервативного либерализма (по определению Струве, либерального консерватизма), синтезирующего универсальное и национально-специфическое в традициях Запада и Востока. В рамках данного концептуально-мировоззренческого поля кристаллизовалась идея единства нации, вылившаяся в огромную по значимости работу Караулова по проблемам старообрядчества и ряда других важнейших вопросов свободы совести в вероисповедной думской комиссии. Несгибаемая линия либеральной альтернативы общественно-политического развития России на конституционной основе, проводимая Карауловым против крайне левых и крайне правых – революции и реакции в лице ультрамонархистов и националистов, сделала его негласным героем сопротивления черносотенным силам.

Противостоя козности политического консерватизма, Караулов отвергал как революцию, так и анархию. При этом синтезирование политической идеи национально-государственного строительства происходило на основе религиозного сознания и ценностей. Происшедшая за время сидения в Шлиссельбургской крепости и последовавшей ссылки в Сибирь христианизация сознания не вытеснила на периферию социально-политическую тему. Христианское мироощущение и политический активизм синтезировался в идее общественного служения. И к воплощению этой идеи Караулов подошел с устойчивым убеждением в необходимости для России эволюционного пути развития государственных и гражданских институтов в единстве свободы и веры, старого и нового, традиции и широко понимаемого нравственного обновления общества.

Фундаментом всей политической концепции Караулова являлась общенациональная и общегосударственная идея России. И в этом он напоминает политический опыт своего выдающегося современника и соратника П.Б.Струве, отстаивавшего тезис о един-

стве политики и культуры. Развивая мысль о демократии культуры, Струве шел от идеи воспитания культуры, понимая под этим эволюцию общества на основе политических преобразований с целью воспитания человека-гражданина. Караулов наполнил значимый для Струве концепт *культуры* религиозным содержанием. Человек культуры для Караулова – это верующий христианин, исповедующий свободу совести и ответственность гражданского поведения – тем самым, либеральную линию общественного развития. И для Струве, и для Караулова политика оказывалась конкретной формой культурной работы, где метафизические ценности утверждались через определенный набор инструментальных действий. Всем своим опытом социальной активности В.А.Караулов пытался преодолеть сложившийся в России катастрофический для ее эволюционного развития разрыв метафизических и инструментальных ценностей – идеалами культуры и жизненными реалиями. Вслед за Струве Караулов мог бы сказать: «Вне идеи воспитания в политике есть только две возможности: деспотизм или охлократия»<sup>215</sup>. В российской истории XX в. двуликый антилиберальный Янус трагическим образом воплотился в большевистской революции и в том порядке, которым новая власть обуздывала социальный и политический хаос.

На этом историческом фоне политический опыт В.А.Караулова предстает ярким примером продуктивного развития культурно-политической традиции. Он может быть понят как творческое синтезирование старого и нового – как преодоление косности сложившегося социального порядка при последовательном отстаивании принципов метафизического мышления и религиозных ценностей в индивидуальном и общественном бытии человека. Либерально-христианский синтез Караулова – результат интенсивной нравственной и интеллектуальной работы сознания, в котором совершился экзистенциальный переворот. Истоки духовной и политической эволюции Караулова, проделавшего путь от радикального народничества к либерализму, – в драматических перипетиях его жизни.

## От радикализма – к христианскому либерализму

Будущий народоволец и конституционный демократ Василий Андреевич Караулов родился в Пензе в семье обедневшего дворянина. Род Карауловых дал немало замечательных людей. Карауловы – потомки ногайского мурзы Ямгурчей Караула, сыгравшего заметную роль в укреплении московского Великого княжества в последние два десятилетия XV в. К 1480 г., считающегося в нашей истории годом окончания монгольского ига, произошло прямое столкновение Ивана III с ханом Большой орды Ахматом. Ахмат, стремившийся к восстановлению полного вассалитета Москвы, заключил тогда союз с Казимиром IV, королем Польши и Великим князем литовским, а также заручился поддержкой набравшей силу Османской империи. Союзниками Москвы оказались враги Ахмата – крымский хан Менгли Гирей, сибирский хан Ибак и ногайские мурзы Муса и Ямгурчей, стремящиеся, как и Москва, освободиться из-под власти Большой орды.

Как известно, поход Ахмата на Москву в 1480 г. закончился его неудачей, знаменитым «стоянием на Угре». Не дождавшись тогда военной помощи Казимира IV, Ахмат вынужден был отказаться от похода на Москву. Он в бешенстве разорил литовские земли своего бывшего союзника и ушел с богатой добычей на зимовку на юг, в устье реки Донец. Союзники Ивана III, Ибак и Ямгурчей, возглавили погоню и в январе 1481 г. захватили лагерь Ахмата. Русские летописи повествуют, что именно Ямгурчей Караул лично расправился с главным врагом московского князя: «А самого безбожного царя Ахмата убил шурин его, ногайский мурза Ямгурчей...».

Укрепившийся Иван III и правители Ногайского ханства Муса и Ямгурчей заключили официальный мирный договор. Во время одного из посольств в Москву Ямгурчей Караул остался при дворе Ивана III и был крещен в православие под именем Симеона. Его семья была обласкана московским царем: уже сын Ямгурчей Иван занимал высокие посты царского наместника. В послепетровский период Карауловы – представители Российского дворянства. В течение XVIII–XIX вв. род Карауловых обеднел. Возвращение в историю потомков Ямгурчей связано с именем Василия Андреевича Караулова. Радикальными изломами судьбы Караулов чем-то напоминает драматический цивилизационный выбор его предка – ногайского мурзы Ямгурчей Караула.

Значимыми вехами биографии В.А.Караулова стало обучение в витебской гимназии, затем – в Санкт-Петербургском и Киевском университетах. Однако, увлекшись политикой, он курса не окончил. Вместе с братом Николаем работал в «Синем Кресте» – обществе помощи политическим ссыльным и заключенным, был агентом Исполнительного комитета «Народной воли». После разгрома организации в 1883 г. уехал в Париж, где участвовал в совещаниях оставшихся на свободе народовольцев. Вместе с Германом Лопатиным и Львом Тихомировым был участником партийного суда над провокатором С.Дегаевым. По возвращении в Россию, в качестве уполномоченного нового Исполнительного Комитета, был арестован в Киеве и судим военно-полевым судом по «процессу 12-ти народовольцев».

Прокурор требовал квалифицировать преступления подсудимых по 249-й статье Уложения о наказаниях, карающей за антигосударственные деяния смертной казнью. Однако группу квалифицированных защитников возглавил такой мэтр русской адвокатуры, как Л.А.Куперник, о котором на Юге России ходила поговорка: «Где бог отступился – там еще можно к Купернику пойти!». Своим главным помощником Куперник взял восходящую звезду киевской адвокатуры А.С.Гольденвейзера. Свой отпечаток на ход и итоги процесса наложила и личность председателя суда генерала П.А.Кузьмина. В 1849 г. выходец из дворянской старообрядческой семьи, тридцатилетний штабс-капитан Генерального штаба Кузьмин был арестован по доносу провокатора Антонелли и провел пять месяцев в Алексеевском равелине Петропавловской крепости (вместе с М.В.Петрашевским, Ф.М.Достоевским и др.), а затем судим на знаменитом «процессе петрашевцев». Тогда виртуозной защитой Кузьмин сумел полностью самооправдаться и вышел на свободу. Но брезгливость к провокаторам он, дослужившийся до звания генерал-лейтенанта, судя по всему, сохранил на всю жизнь.

Итак, защите, во главе с Куперником и Гольденвейзером, удалось расшатать обвинение и вывести подсудимых из-под 249-й статьи. В итоге: ни одного смертного приговора, трое подсудимых были оправданы. В.А.Караулов был приговорен к 4 годам каторжных работ с последующей высылкой на поселение. Высшие власти были крайне недовольны: министр внутренних дел граф

Д.А.Толстой лично запросил киевского генерал-губернатора А.Р.Дрентельна о причинах столь мягкого приговора. В ответ Дрентельн написал, что «каторжные работы, хотя бы и на 4 года, он не может считать мягким наказанием». Тем не менее генерал П.А.Кузьмин был отстранен от должности председателя Киевского военно-полевого суда.

Осужденные по «процессу 12-ти» были отправлены сначала в Трубецкой бастион Петропавловской крепости, а в конце декабря 1884 г. переведены в Шлиссельбургскую тюрьму на острове Ореховый у истока Невы из Ладожского озера, получившую недоброе имя «сухой гильотины». Летом 1884 г. здесь, рядом со «старым корпусом» («Секретным домом», заложенным еще Петром III), была, под личным контролем императора Александра III, открыта «новая тюрьма», построенная «по американскому образцу»: сорок камер-одиночек размер 3,5 на 2,5 м.

О шлиссельбургском заточении Караулова рассказал позднее непосредственно общавшийся с ним в тюрьме Н.А.Морозов, впоследствии выдающийся ученый. После того, как несколько узников предприняли попытки самоубийства и режим был несколько смягчен, арестантам разрешили парные прогулки. Поначалу в пару Морозову давали сошедших с ума Н.П.Щедрина, а потом В.П.Конашевича. Морозов позднее написал: «Кто не испытал этого сам, тот никогда не будет в состоянии понять, что значит жить в полном одиночестве в мрачной камере, как в могильном склепе, и день и ночь, целые годы, и в то же время думать, что приближается час, когда вы очутитесь вдвоем с сумасшедшим, который все время будет поверять вам свои галлюцинации, и вы ничем не будете в состоянии отвлечь его от них... Я чувствовал, что сам каждую минуту могу сойти с ума»<sup>216</sup>.

Но неожиданно напарника по прогулкам снова сменили – им оказался Василий Караулов. Морозов вспоминал: «Мы начали перебирать знакомых, и я убедился, что он плохо говорит и путается в словах, только потому, что отвык от разговоров... Караулов был для меня вестником лучших дней в неволе, а прогулки сделались настоящим праздником!... И кто знает, сохранился бы мой рассудок, если бы он не явился ко мне на помощь как раз в то время, когда я в этом более всего нуждался... В полтора с лишком года наших ежедневных свиданий мы, конечно, истощили все предме-



ты личных разговоров и поневоле начали уходить в область науки и говорить о великих проблемах физики и астрономии, которые тогда волновали не только меня, но и его»<sup>217</sup>.

Известная революционерка Вера Фигнер, знавшая молодого Караулова еще до его ареста, впоследствии также узница Шлиссельбурга, вспоминала: «Это был, как говорится, ражий детина, громадного роста, широкоплечий, жизнерадостный, с лицом – кровь с молоком.... Этот брызжущий здоровьем атлет вышел из Шлиссельбурга с лицом покойника»<sup>218</sup>. В 1888 г. Караулов был отправлен на поселение в село Усть-Уду на реке Ангаре (Балаганский округ). Позднее ему разрешили перебраться в село Устюг, поближе к Красноярску, а в 1893 г., по распоряжению генерал-губернатора Восточной Сибири, Караулов был переведен в сам Красноярск.

Существует версия, что именно молодой народоволец Василий Караулов стал одним из прототипов (наряду с итальянцами Гарибальди и Мадзини, англичанами Байроном и С.Рейли, украинцем Степняком-Кравчинским) карбонария Артура Бертон – героя романа английской писательницы Этель Лилян Войнич «Овод». Дело в том, что во время своего приезда в Россию в 1887–1889 гг. (Василий тогда находился в Шлиссельбурге, а потом в ссылке) Этель Буль (будущая Войнич) довольно долго жила в петербургской квартире Карауловых, а также в их псковском имении, где работала над материалами о русском освободительном движении. Судьба сына-заклученного была постоянным предметом обсуждений в карауловской семье.

В Красноярске ссыльный В.А.Караулов – уже убежденный либерал, глубоко верующий христианин и противник политического террора. Он фантастически много читает, изучает языки, занимается частным преподаванием. Особенно углубленно он развивает знания, полученные в юности по юриспруденции. Одна из учениц Караулова в Красноярске, А.Черемных, вспоминала: «Через его руки проходило почти всё, что готовилось в гимназию или, поломанное нашей педагогической бюрократией, выброшенное за борт, готовилось держать экстерном. Большинство культурной молодежи енисейской губернии были учениками В.А., и целые поколения воспитывались под его благотворным влиянием. В.А. целыми днями бегал по урокам, как бедный студент». Мемуаристка отмечала, что Караулов и его жена-врач, приехавшая к мужу в ссылку, играли тогда «первую

роль в рядах красноярской идейной интеллигенции»: «В далеком сибирском захолустье, выброшенные за борт общественной жизни, они твердо и уверенно несли маленький светоч культурных общественных интересов среди холодных сибирских снегов, диких буранов и полновластия сильных мира сего»<sup>219</sup>.

А.Черемных также вспоминала, что В.Караулов обладал «редкой, своеобразной речью, то полной тонкого изящного юмора, то беспощадного сарказма, или мягкой, доходящей до нежности сердечности» и «неотразимо покорял всех, кто имел счастье знать его близко» – эти особенности карауловского слова затем ярко проявятся в стенах Государственной Думы. Ученица Караулова хорошо запомнила один из его любимых рассказов о начале работы в Красноярске: «Наконец, приехала ко мне в Сибирь жена, получила она место врача, заведующего амбулаторией. Я же бьюсь, бьюсь, как рыба об лед, никакого заработка найти не могу: “поднадзорный – и баста!”. Стыдно, понимаете, на жениных харчах было пробиваться. Росту я чуть не в сажень косую, аппетит адский, а работы никто не дает. А я, кажись, своротил бы гору работы, – силой Бог меня не обидел. Стал я просить жену, чтоб устроила меня сторожем при амбулатории. Оказала она мне протекцию, жалованья положили мне 5 рублей и сказали, что в обязанности мои входит мытье склянок под лекарство. Обрадовался, служу при амбулатории. Засучил рукава, мою склянки, но только комнатка-то давалась мне маленькая, как чуть неосторожно повернусь – трах!.... Летят мои склянки вдребезги! Что за чертовщина! Скляночки малюсенькие, а ручища у меня огромная, – никак не приноровлюсь!... Стала жена за месяц отчет писать, посуды больше чем на восемь рублей не хватает»<sup>220</sup>.

В первые годы нового века В.А.Караулов – один из основателей красноярского «Союза освобождения», затем – местной организации Конституционно-демократической партии. К этому времени он овдовел: П.Ф.Личкус скончалась от быстротечной чахотки. В ноябре 1905 г. Караулов, частично амнистированный по Манифесту 17 октября, стал участником исторического съезда земских и городских деятелей в Москве. При обсуждении вопроса о будущем устройстве России примкнул к «умеренным», поддержав конституционно-монархическую позицию их лидера, графа П.А.Гейдена. В стенограмме съезда имеется такая запись: «Г-н Караулов (Енисейская губ.) заявил, что он провел 24 года в

тюрьмах и крепостях по политическим преступлениям, но не верит в осуществление демократической республики в России и присоединяется к гр. Гейдену от лица тех, которые послали его сюда»<sup>221</sup>. Однако по большинству других принципиальных вопросов Караулов солидаризировался с кадетами, в том числе и по разделившему их с «октябристами-гучковцами» вопросу об автономии Польши. Правда, и здесь Караулов предложил формулировку, которая могла несколько смягчить ситуацию. «Польскую автономию» он предложил называть «областным самоуправлением на началах общеимперской конституции», однако эта компромиссная поправка была отклонена кадетским большинством.

Еще один участник ноябрьского земско-городского съезда, завершившего свою работу в московском («мавританском») особняке А.А.Морозова на Воздвиженке, П.Б.Струве, позднее вспоминал, что именно тогда близко познакомился с В.А.Карауловым: «То было время, когда трудно было идти против охватившего общество радикального возбуждения, перед которым пасовали отчасти по слабости, отчасти по оппортунистическому расчету и целые общественные группы, и отдельные лица... С той памятной встречи, когда в буфете-подвале Морозовского палатца шлиссельбуржец-касторжанин Караулов подошел ко мне и, выражая сочувствие моему “умеренному” заявлению, только что перед те вызвавшему свист и шипение с хоров, протянул руку для знакомства, мы никогда не расходились ни по взглядам, ни по настроению»<sup>222</sup>.

Вернувшись в декабре 1905 г. из Москвы в Сибирь, В.А.Караулов на ряде многолюдных собраний и в либеральной печати решительно выступил в защиту конституционалистской тактики своей партии и против экстремизма революционных организаций. Его умеренная политическая позиция привлекла благожелательное внимание самого премьер-министра графа С.Ю.Витте, искавшего союзников в среде российской общественности. Вопреки скепсису министра внутренних дел П.Н.Дурново, Витте увидел в эволюции взглядов Караулова (от народовольчества – к конституционному демократизму) положительный пример в борьбе с крайностями революции. В докладной записке на Высочайшее имя премьер предлагал «весьма полезным отменить лежащие на Караулове ограничения, дабы тем дать ему возможность более широкого служения здраво им понимаемому патриотическому долгу». В результате 2

февраля 1906 г. Караулову было даровано полное помилование. Восстановленный во всех правах, он регистрируется частным поверенным при Красноярском окружном суде, активно сотрудничает в красноярской либеральной газете «Сибирь».

На выборах в Первую Думу кадетам удалось провести в выборщики по Енисейской губернии нескольких своих лидеров: В.А.Караулова в Красноярске, А.М.Трескова в Ачинске, А.А.Станкеева в Енисейске. Однако губернское собрание избрало депутатами Государственной Думы значительно более левых кандидатов, примкнувших затем в Петербурге к «трудовой группе», – шушенского крестьянина Симона Ермолаева и минусинского врача Федора Николаевского.

Похожая история повторилась и во время избирательной кампании во Вторую Думу, в которую теперь активно включилась и красноярская организация социал-демократов, ранее бойкотировавшая выборы. Именно социал-демократам удалось провести в губернское собрание наибольшее число своих выборщиков, двое из которых – рабочие Иван Юдин и Федор Никитин были избраны депутатами. Правда, власти отменили избрание Никитина, и его место в Думе от Енисейской губернии занял близкий к социалистам-революционерам священник Александр Бриллиантов.

Осенью 1907 г., на выборах в Третью Думу, конституционный демократ В.А.Караулов в очередной раз был избран выборщиком от Красноярска. 23 сентября 1907 г. он выступил на общегородском предвыборном собрании граждан, собравшем около 600 человек. Главный смысл его речи передает заключительная фраза: «Правые смотрят в XVII век, а крайние левые – в XXI. **Задача момента** заключается не в организации пролетариата для борьбы с буржуазией, а в отстаивании конституционных начал общими силами всех прогрессивных групп»<sup>223</sup>.

Активным оппонентом частного поверенного, кадета В.А.Караулова выступил на тех выборах лидер местного отделения «Союза русского народа», о. Варсонофий Захаров, также ставший выборщиком от Красноярска. Черносотенцы представили тогда в губернское управление список избирателей, которых, по их мнению, следовало лишить избирательных прав. Против каждой фамилии стояли пометки: «сидел в тюрьме», «находится под надзором» и т. д. Одним из первых в этом списке значилась фамилия Караулова.

25 октября 1907 г. в Красноярске, в помещении губернского Общественного собрания, состоялись выборы депутата III Государственной Думы от Енисейской губернии (в соответствии с «третьеиюньским» избирательным законом квота от губернии была сокращена до одного человека). Участвовало 28 ранее избранных выборщиков, но в первом туре ни один кандидат не набрал большинства голосов. Лидер черносотенцев, о. Захаров, вообще получил всего один голос и отказался от дальнейшей борьбы. На следующий день, 26 октября, прошла повторная баллотировка, которая принесла победу В.А.Караулову (18 голосов из 27). 29 октября Караулов выехал из Красноярска в Петербург для участия в открытии Третьей Думы: его проводы на железнодорожном вокзале и напутственные речи стали заметным событием в жизни Красноярска.

В Петербурге товарищи по партии помогли ему снять небольшую квартиру в знаменитом «кадетском доме» № 7 на Потемкинской улице. Здесь, совсем рядом с Таврическим дворцом, он проживет три года со второй женой, Ольгой Ивановной, вплоть до своей смерти в декабре 1910 г.

### **В III Государственной Думе. В защиту Свободы и Веры**

В III Государственной Думе В.А.Караулов вошел во фракцию конституционных демократов и – одновременно – в «Сибирскую парламентскую группу», которая также находилась под кадетским влиянием. Он активно работает в комиссиях по вопросам вероисповедания (председатель – правый епископ Евлогий, затем октябрист П.В.Каменский), по делам Православной церкви (председатель – октябрист, затем член фракции националистов В.Н.Львов) и местному самоуправлению (председатель – лидер умеренно-правых, затем националистов П.Н.Балашов). Однако наибольшую известность, как в стенах Думы, так и в обществе в целом, принесло В.А.Караулову председательство в комиссии по старообрядчеству, куда вошли также такие известные политические деятели различных направлений, как лидеры октябристов А.И.Гучков и М.Я.Капустин, влиятельный кадет В.А.Маклаков, епископ Евлогий (Георгиевский), ультраправый Г.А.Щечков и др.

Отдавая много времени работе в комиссиях, конституционалист В.А.Караулов твердо придерживался линии на конструктивную работу с другими думскими фракциями и правительством, на т. н. «органическую работу», часто повторяя поговорку: «Лучше маленькая рыбка, чем большой таракан». И его усилия принесли успех: фактически Караулов стал основным экспертом и оратором либеральной части Думы по вероисповедным вопросам, оказавшимся в 1907–1910 гг. в центре внимания народного представительства.

Уже в ходе первой сессии Третьей Думы в конце 1907 – начале 1908 г. сибирский депутат В.А.Караулов показал себя влиятельным парламентарием, органично соединившем в себе глубокую христианскую религиозность с неменьшей верой в либеральные права и свободы человека. Для молодого российского парламента это было необычно: религиозную тематику всегда активно эксплуатировали «правые», в то время как «левые», рассуждая о правах и свободах, как правило, избегали говорить о религии. Фактически именно В.А.Караулов, поначалу чуть ли не в одиночку, сумел организовать в Думе своего рода «центр» – не формально политический, а содержательный, поставив во главу угла идеи «христианского либерализма».

Как политик В.А.Караулов боролся с недоверием к свободе – к этой главной ценности христианской души, в свободном волеизъявлении приходящей к богообщению. Свобода имманентна христианскому духу. По глубокому убеждению православного христианина Караулова, божественный дар свободы правые промонархические силы пытались подвергать под косные схемы социального порядка и политического «благочестия». Другой вектор его борьбы был направлен против недоверия к Единой Соборной и Апостольской Церкви либерально настроенных русских людей, прошедших искус просвещенческого антиклерикализма и позитивизма. Ведь религиозную и национально-патриотическую риторику в стенах Думы присвоили себе правые. Как писал в своих воспоминаниях митрополит Евлогий, «достаточно было быть кадетом, чтобы члены правых партий считали депутата неискренним патриотом, в речах лживым, в намерениях лукавым, предателем и т. д.»<sup>224</sup>. Караулов ломал эту губительную политическую логику, навязываемую охранителями старого порядка, извлекая религиозную идентичность из консервативной формулы «православие–самодержавие–народность» и вводя ее в либеральный дискурс.

Усилия Караулова были оценены не только в родной кадетской партии, где практически не было специалистов по вероисповедным вопросам, но и значительным числом доминирующих в Думе октябристов, либеральная часть которых быстро разглядела в кадете Караулове полезного союзника в борьбе с правыми и националистами. Намечающийся идейный союз октябристов во главе с А.И.Гучковым и не чуждающихся вопросов религии кадетов (В.А.Караулова, В.А.Маклакова, В.С.Соколова) быстро принес «новому центру» конкретные кадровые и политические дивиденды. Так, фактически личное оппонирование Караулова – товарища (заместителя) председателя вероисповедной комиссии – ее председателю, правому епископу Евлогию, привело к быстрой отставке последнего и его замене октябристом П.В.Каменским. В свою очередь, октябристы поддержали идею создания отдельной думской комиссии по старообрядческим вопросам и избрание В.А.Караулова ее председателем.

Подчеркнем, острейшие проблемы национального и религиозного устройства России Караулов всегда решал в пользу «онтологии свободы». Его твердая позиция проявилась в законодательной работе по всем вероисповедным вопросам, рассматриваемым в думской комиссии: о свободе перехода из православия в другое христианское вероисповедание; об уравнивании в гражданских правах инославных со старообрядцами; о свободе проповедования (с определением понятий «проповеди» и «пропаганды»); о предоставлении монашествующим права завещания, а также по некоторым другим законопроектам<sup>225</sup>.

Как верующему христианину и политику Караулову пришлось преодолевать синодальное наследие Русской православной церкви в его трех определяющих направлениях – материальной зависимости церкви от светской власти, политико-административном подчинении, а также изменении социальной доктрины церкви, при которой вера однозначно превращалась в идеологическую опору трона. Здесь он в чем-то солидаризировался и с самим клиром, недовольным положением Церкви. Впрочем, борьба за самостоятельность внутри самой Церкви не была столь сильной. В истории пореформенной России обращает на себя внимание послание Волынского архиепископа Агафангела (Соловьева) в 1876 г. к императору Александру II: «Государь! Подобное состояние Святой

Церкви не может более продолжаться. Если православные миряне внимательно всмотрятся в нынешнюю администрацию Церкви, то отпадение от нее будет происходить не десятками, а тысячами и миллионами лиц. Раскол естественно должен увеличиваться»<sup>226</sup>. Особое значение имеет письмо В.С.Соловьева, одного из теоретиков христианского либерализма. Поводом к его написанию послужило восшествие Николая II на престол. В письме к молодому царю философ просил освободить Церковь от крепостной зависимости от государства, придав ей, тем самым, новый импульс духовного развития<sup>227</sup>.

Оппонент Караулова в Думе, в то время епископ Холмский Евлогий также признавал, что «свобода вероисповедание в России была веками ограничена. Переход из православия в другое исповедование считался уголовным преступлением»<sup>228</sup>. Однако сдать позиции без всяких условий казалось иерархам недалевидным. К несчастью для России, история подтвердила пророческие слова архиепископа Агафангела. Они сбылись и в судьбе самого митрополита Евлогия, который стал свидетелем не только массовых отказов солдат Первой мировой войны от принятия Таинств перед боем, но и повсеместных безбожных действий, творимых самим народом в революционный период. А тогда, исходя из правовых возможностей в решении вероисповедных вопросов, Караулов, используя думскую трибуну, пытался уйти от духовной и политической катастрофы, которую он, в отличие от епископа Евлогия предчувствовал, но не увидел.

## **Политические результаты христианского либерализма**

Первым концептуальным выступлением В.А.Караулова в Третьей Думе стала его большая речь 22 марта 1908 г. с изложением позиции кадетской фракции по утверждаемой Думой смете Священного Синода. Высказанные тогда Карауловым идеи и предложения явились характерным воплощением его христианско-либерального мировоззрения.

С одной стороны, он поддержал идею разгосударствления церковной жизни, отметив, что «деятельность правительства в XVIII столетии, в первой его половине, передавшая в распоряже-



ние государства громадное большинство средств церквей и монастырей, была нарушением как гражданского, так и канонического права»<sup>229</sup>. Однако, с другой стороны, Караулов решительно высказался в пользу демократизации самой церкви, перенесения центра православной жизни с церковной иерархической субординации на жизнь самоорганизующихся православных приходов. Отметив, что «основа всякой церковной организации – несомненно приход» и что «фактически в настоящее время приходов у нас не существует», Караулов обозначил главные проблемы русского православия: «Зло заключается в фактически 2 1/2 вековом уничтожении внутри присущего нашей православной церкви соборного начала, зло заключается в фактическом упразднении основной церковной общественной ячейки – прихода, потому что мы имеем церковь как здание, имеем священников, но не имеем приходов как общественной организации. Зло заключается в том, что у нас в настоящее время церковь мыслится не как союз верующих, а как иерархия, да вдобавок еще подчиненная государству. Вот устранение этих зол и будет снятием тяжелой государственной руки, и, я сказал бы, нечистой для этого дела, государственной руки со святого дела церкви». От имени кадетской фракции Караулов призвал увеличить правительственное финансирование именно приходов, ибо это «является первым шагом к освобождению церкви из пленения вавилонского государству, оно является первым шагом к восстановлению утраченного церковью соборного начала и первым шагом к учреждению прихода как общественно-церковной организации (*Рукоплекскания в центре и слева*)»<sup>230</sup>.

Понимая, что монополия на определение религиозной политики уходит из рук правых в сторону сложившегося в Думе октябристско-кадетского центра, Священный Синод, непосредственно руководивший значительной частью депутатов от духовенства, попытался перейти в контрнаступление. В конце мая 1908 г., незадолго до думских каникул, один из лидеров правых епископ Митрофан (Краснопольский) предложил Думе расширить состав комиссий по вероисповедным вопросам и по делам православной церкви за счет крестьянских депутатов. «Менее искусное в диалектических тонкостях, которые приобретаются преимущественно на адвокатском и судебном поприщах, – аргументировал епископ, несомненно причисляя к лицам поднаторевшим “на адвокатском

поприще” и частного поверенного Караулова, – духовенство, естественно, в словесных турнирах, в которые превратились заседания комиссий вероисповедной и по делам православной церкви, должно было уступить своим оппонентам, а это значит не отстаивать свою церковную точку зрения на предметы веры... Некоторые постановления, предпринимаемые указанными выше думскими комиссиями, производят сильное смущение в умах и сердцах верующего народа»<sup>231</sup>.

Коллегу-епископа поддержал и преподобный Евлогий, рассказавший о том, что ему пришлось уйти с поста председателя комиссии по вероисповедным вопросам, т. к. «направление ее работ противоречит интересам православной церкви», и тоже предложивший включить в комиссию депутатов-крестьян, «в виду несоответствующего интересам православной веры направления в рассмотрении вероисповедной комиссии вопросов»<sup>232</sup>. В.А.Караулов вынужден был ответить: «Такую редакцию этого предложения я считаю для нас, православных членов комиссии, оскорбительной и недопустимой (*Бурные рукоплескания*)»<sup>233</sup>.

С прямыми нападками на Караулова на этом заседании выступил и его постоянный оппонент в комиссиях, правый курский депутат Г.А.Щечков. Выпускник Московского университета, дипломированный юрист, бывший земец, ставший черносотенцем, он странным образом соединял в себе восторженную англоманию со столь же искренним антисемитизмом. «Я стою за участие крестьян в этой Комиссии, – сказал Щечков, – но не так стою, как Караулов и другие сочлены его по фракции, которые кричат о благе крестьян и между тем желают уничтожить крестьянское сословие и заменить его еврейским всесветным рассеянием (*Смех; Милюков с места: Какая гадость! Г-н Председатель, остановите его!*)»<sup>234</sup>. Члены Думы большинством голосов отклонили идею расширения комиссий.

Больше полутора лет думская комиссия по старообрядческим вопросам под председательством В.А.Караулова скрупулезным образом работала над поправками к проекту закона о старообрядческих общинах, внесенному в Думу министром внутренних дел. Для Караулова это было время не только работы над текстом закона, но и постоянных поездок по старообрядческим общинам по всей стране. 12 мая 1909 г. он наконец выступил в Думе с большим докладом. В нем от имени комиссии Караулов предложил

внести в министерский проект ряд принципиальных поправок. Проект комиссии предлагал закрепить за старообрядцами (а их к тому времени в России насчитывалось не менее 12 млн человек) не только право на их веру, но и на ее проповедование. По мнению Караулова, «исповедание веры, ни логически, ни нравственно, ни юридически, неотделимо от понятия проповедания», ибо «проповедание составляет неотделимую часть самого исповедания, являясь для исповедающих известное вероучение обязанностью». Согласно проекту «комиссии Караулова», уменьшалось число лиц, имеющих право ходатайствовать о создании общины (с 50 до 12), «дабы учесть ситуацию в отдаленных краях Империи, мало населенных, каковою является вся Восточная Россия». Предлагалась замена разрешительного порядка регистрации старообрядческой общины на явочный, равно как и замена утверждения духовных лиц и старост на их простую регистрацию в губернских правлениях. Проект предлагал также закрепить за духовными лицами старообрядческой веры официальное наименование «священнослужители по старообрядчеству», приближавшее их к статусу священников Русской православной церкви<sup>235</sup>.

Представители думских правых и националистов резко выступили против проекта закона, предложенного «комиссией Караулова», называя его «разрушением устоев российской государственности». Лидер правых В.М.Пуришкевич заявил: «Нами, справа сидящими, чувствуется, что этот вопрос, обсуждаемый здесь с трибуны Государственной Думы, составляет эру в духовной жизни России». По мнению Пуришкевича, цель «левых» – «создать рознь между нами, представителями православия»: «В этом лежит подкладка тех поправок, которые сами по себе не имели бы большого значения, если бы не преследовали глубоко ненавистной нам политической цели – создать раздор и разлад и всадить клин между нами и ими (*Бурные рукоплескания справа*)». Пуришкевич заметил, что еще исторические предшественники Караулова, «либералы-западники во главе с Герценом», поддерживали старообрядческих раскольников, «так как раскол вел, по их представлениям, к церковному индифферентизму, и они приравнивали его к политическому либерализму»: «Они полагали, что путем поддержки раскола возможно будет достичь социальных реформ и государственного переворота. Вот эта точка зрения: достичь госу-

дарственного переворота путем культурного отношения к расколу и была главной причиной того, что они пропагандировали свободу раскола, свободу старообрядчества»<sup>236</sup>.

Другой критик проекта, епископ Евлогий, заявил, что под видом разрешения «проповедывания» проект Караулова узаконивает за старообрядцами право «религиозной пропаганды», что неприемлемо: «Здесь речь идет не о простой проповеди, как принадлежности богослужения, а здесь вводится новое, хотя, может быть, несколько замаскированное начало, именно, свобода пропаганды, свобода привлечения последователей из других вероисповеданий, не исключая и православного... Защищая православие, мы заботимся также о русской государственности»<sup>237</sup>.

В.А.Караулов не оставил без возражений аргументацию своих оппонентов. 13 мая 1909 г. он заявил с думской трибуны, что предложение правых сохранить за Православной церковью монопольное право религиозной пропаганды ведет к деморализации и деградации самой господствующей Церкви: «Я полагаю, что именно те средства, средства затыкания чужого рта, средства пресечения иного мнения, привели Православную церковь к тому состоянию слабости и дезорганизации». Караулов сравнил нынешнюю ситуацию с печальной памяти временами гонений на последователей протопопа Аввакума: «Пропаганда была строго запрещена. За пропаганду жгли. Аввакума сослали в ледяные сибирские пустыни и затем в Пустозерском остроге сожгли, чтобы пресечь его голос, а этот же Аввакум написал о своих страданиях страшную книгу, которая в течение десятков поколений жгла сердца многих миллионов старообрядческих масс (*рукноплескания в центре и слева*), которая создавала в ее среде десятки таких же Авакумов, бестрепетно шедших на страдания и смерть. Эти меры создавали то, что к пропаганде, которую они прекратить никогда не могли, они прибавляли ореол мученика для проповедников... Теперь не будет плетей, костра, а будет каталажка, вонючая полицейская каталажка, арестный дом, высылка; но неужели же вы думаете, что то, чего нельзя было прекратить плетьюми и кострами, можно прекратить полицейскими каталажками?» Караулов призвал депутатов не бояться слова «пропаганда»: «Была пропаганда, есть она, и будет она, и фактически вы ей воспрепятствовать не можете, всякими запрещениями вы ее усиливаете, и в этом не одна невыгод-

ная сторона этого вопроса для православия: есть и другая. Те, кто употребляет такие меры, обращают невыгодные последствия не на тех, против кого они их употребляют, а уменьшают силу тех, кто их употребляет; и в этом, гг., есть историческая Немезида... Наша церковная иерархия за приказно-полицейским хребтом привыкла больше рассчитывать на этот приказно-полицейский хребет, чем на истинно церковное и христианское воздействие, чем на силу слова и на силу примера христианского действия»<sup>238</sup>.

Караулов привел и более близкий исторический пример – «идейное безволие» официальной Церкви и гонения на реформаторов православия в годы «николаевской реакции». Это был сильный полемический и политический ход: Караулов поставил в центр своих рассуждений имя русского мыслителя Алексея Степановича Хомякова – родного отца ведущего думское заседание, Председателя Третьей Думы Н.А.Хомякова. «Я опять обращаюсь к той эпохе, – сказал Караулов, – когда Церковь не принимала со своей стороны никаких мер, и когда нашелся светский человек, мирянин, глубоко преданный делу православия, одаренный блестящим диалектическим талантом, глубокий знаток церковных вопросов, он поплыл против течения, и Церковь приняла ли его услуги? Та самая духовная цензура, которая... существует для того, чтобы удерживать на высоте моралитет православной проповеди, не разрешила сочинений А.Хомякова; они были напечатаны где-то за рубежом, в Праге, и в то время, когда в них более всего нуждалось образованное русское общество, ухודившее из церкви, они были достоянием немногих избранных... А теперь, гг., когда мы, образованные и верующие миряне, обращаемся с предложением, имеющим в своей основе желание прекратить этот церковный сон, восстановить Церковь в ее значении и силе, что мы получаем в ответ?.. Теперь нам предлагают... продолжать удерживать за Церковью эту, как говорили здесь даже иерархи Церкви, драгоценнейшую привилегию, привилегию затыкания рта, гашения свободного человеческого духа в высших своих порывах ищущего своего Бога (*рукоплекскания левой и в центре*). Это не привилегия, это пятно, наложенное на Церковь, и чем скорее это пятно мы снимем, тем лучше сделаем мы для Церкви, тем скорее возвратим ее к той великой задаче, которую она должна делать (*Рукоплекскания левой и в центре; голос справа: жидовствующая ересь*)»<sup>239</sup>.

В защиту «проекта Караулова» высказались не только его соратники по кадетской фракции (П.Н.Милуков, В.А.Маклаков, В.С.Соколов), не только лидеры «левых» (Н.С.Чхеидзе), но и – что было принципиально важным – значительная часть «октябристов». Решающим стало выступление лидера думской фракции «Союза 17 октября» А.И.Гучкова, на позицию которого, несомненно, наложили отпечаток факты его личной биографии. Когда-то прадед Гучкова, крупный промышленник и лидер московских старообрядцев, был арестован и сослан фактически за то, что отказался вступить в коммерческую сделку с московским губернатором Закревским. А деда Гучкова буквально принудили, для сохранения семейного дела и политической карьеры, перейти из старообрядчества в единославие.

Выступив на заседании 15 мая 1909 г., А.И.Гучков согласился, что к обсуждаемому в Думе закону о правах старообрядцев действительно «приковано внимание всей России» и отметил «ту блестящую защиту, которую нашел доклад комиссии по старообрядческим вопросам здесь и со стороны докладчика и со стороны других ораторов». С другой стороны, – отметил Гучков, – «та убогая аргументация, которая была выставлена противниками, как вы видели, вынуждена была прикрываться пафосом и громкими словами, чтобы несколько замаскировать свое убожество»: «И напрасно старались с правых скамей инсинуировать, будто бы все это подсказано какой-то политической, некоторые говорили даже, еврейской интригой; старообрядцы будут донельзя удивлены, когда узнают, что их давнишние, заветные, коренные требования оказываются продуктом еврейской или кадетской интриги»<sup>240</sup>.

По мнению Гучкова, не должен вызывать удивления тот факт, что «в настоящее время старообрядцы только в твердых нормах закона ищут гарантии своим правам... Та боязливость и подозрительность в отношении к светской власти, которую вы чувствуете в этих требованиях, разве они не находят себе объяснения в том, что в течение двух с половиной веков старообрядчество, вместе с еврейством, составляло самый богатый источник доходов, предмет эксплуатации для низшей, средней, даже высшей администрации (*Голоса в центре и слева: верно*). Поговорите со старообрядцами, и они вам укажут, кого они содержали: не только исправники и становые, не только губернаторы, но и генерал-губернаторы пре-

бывали на содержании у старообрядчества (*Рукоплекскания левой и в центре*). И вот старообрядцы хотят раз навсегда смахнуть с себя это вмешательство»<sup>241</sup>. Концовка речи Гучкова вызвала овации большинства Думы; на том же заседании 15 мая 1909 г. законопроект в редакции «комиссии Караулова» был принят.

Переданный в верхнюю палату, Государственный Совет, Закон о старообрядчестве подвергся там еще более резкой критике. Поход на него, при опоре на ортодоксальные круги Русской православной церкви, возглавил лидер «правых» в Госсовете П.Н.Дурново. В созданной согласительной комиссии двух палат российского парламента они снова встретились «один на один»: Караулов и Дурново. Когда-то, двадцать лет назад состоялась их первая встреча: в одиночную камеру Шлиссельбургской крепости, где отбывал наказание народоволец В.А.Караулов, заходил с инспекцией тогдашний директор департамента полиции П.Н.Дурново...

В конце мая 1909 г. Третья Дума приступила к обсуждению следующего законопроекта – об изменении законоположений, касающихся перехода из одного вероисповедания в другое. В его основу были положены предложения Министерства внутренних дел, но думская комиссия по вероисповедным вопросам под председательством октябриста П.В.Каменского внесла серьезные изменения в сторону либерализации закона. Активную роль в разработке нового законопроекта сыграл В.А.Караулов, который имел большое личное влияние на Каменского и который позднее говорил об этом законопроекте так: «Я до гробовой доски буду горд той мыслью, что в этом законе есть хоть малая капля моего меда»<sup>242</sup>.

В.А.Караулов выступил с большой речью в поддержку законопроекта на пленарном заседании Думы 23 мая 1909 г. Он начал с констатации того, что правые ораторы и вместе с ними вся правая пресса полагают, что если в «старообрядческом законе» либералы-правозащитники «подкапывались под основания Православной Церкви», то при обсуждении нового закона о возможности смены вероисповедания они «уже идут против самого христианства». В противовес правой демагогии Караулов выдвинул контртезис: «Мы выставляем этот закон и защищаем его, как основной принцип именно христианского государства». По его мнению, русские клерикалы уподобляются древним римлянам, которые, преследуя первых христиан, тоже говорили о «пользе римской государственности». Точно

так же, по мнению Караулова, ведут себя современные русские клерикалы, которые оправдывают религиозную нетерпимость «пользой российской государственности». Подлинное христианское сознание, по мнению Караулова, несовместимо с религиозной нетерпимостью: «Свободу совести создало христианство, ее принес на землю Христос, учивший, что всякое деяние постольку в нравственном и религиозном смысле ценно, поскольку оно исходит из свободного произволения человеческой души». Караулов призвал различать христианское сознание русского народа и клерикальную нетерпимость его псевдорядетелей: «Наше церковное здание было заставлено целыми лесами различных полицейских подпорок и перегородок, закрывавшим его величаво-приветливую, уютную красоту... Нам говорят, нельзя вводить свободу совести в виду православных чувств русского народа. Этот довод, г., приводился всегда, когда хотели удержать путы на чьей-либо совести... Русский народ оказался терпимее и выше тех поклепов, которые на него систематически возводились (*голоса слева: браво; рукоплескания в центре и левой*)»<sup>243</sup>.

Караулов выступил против поправки представителей Священного Синода (озвученной в Думе епископом Евлогием) о том, что лицам, находящимся на действительной службе, в том числе военной, не допускается переходить из православной веры в другие вероисповедания: «Я не понимаю, как для христианина можно сказать, что святая святых человеческой души, союз этой души с Богом, к которому она стремится, союз ее с Творцом и Зиждителем вселенной, может быть отодвигаем на задний план техническими соображениями какой бы то ни было службы (*Голоса слева: браво*)». Напротив, – отметил Караулов, – люди военного сословия, защитники государства, более чем кто-либо заслужили гарантии свободы совести, ибо «они, чтобы предотвратить от государства опасность, должны стать лицом к лицу со смертью», и «нужно, чтобы эти люди были уверены в том, что их последние тяжелые минуты будут сопровождаться религиозным утешением той церкви, в которую они действительно веруют; с этой стороны удерживать их в церкви, от которой фактически душой они уже отпали, будет грехом, даже против боевой способности армии»<sup>244</sup>.

И на этот раз на стороне либерального законопроекта оказались не только конституционные демократы (в поддержку тезисов Караулова убедительно выступили П.Н.Милюков, В.А.Маклаков,



Ф.И.Родичев), но и такие влиятельные октябристы, как, например, М.Я.Капустин. Один из лидеров правых Н.Е.Марков (Марков 2-й), не без оснований подозревая, что за приверженностью части октябристов законопроекту стоит личное влияние В.А.Караулова, сказал: «Вот если бы г. Караулову удалось уговорить вероисповедную комиссию представить нам предположение об узаконении безбожия, то это было бы еще лучше, было бы еще яснее, что подают яд, что подают отраву, что весь этот законопроект надо выбросить, как можно скорее, как можно дальше»<sup>245</sup>.

В ходе дискуссии 79 правых членов Государственной Думы подписали специальное заявление, в котором говорилось, что «ораторы слева... систематически позволяли себе надругательство над православием, совершенно неслыханное»<sup>246</sup>. Еще до решающего голосования лидер умеренно-правых Н.Д.Балашов сделал заявление от имени своей фракции: «Вновь образовавшееся в Думе большинство, расширив пределы законодательного предположения, установило начала равенства перед законом религии христианской с еврейством, магометанством и даже язычеством. Признавая непреложной истиной, что величие и мощь Российской Империи покоятся на тесном и неразрывном союзе с первенствующей Церковью Православной и находя, что распространительное толкование Высочайших предубаждений, допущенное большинством Государственной Думы, пытается извергнуть Россию даже из сонма государств христианских, фракция умеренно-правых, исчерпав все меры противодействия, воздерживается от дальнейшего обсуждения названного законопроекта»<sup>247</sup>. Тем не менее 1 июня 1909 г. законопроект был принят «новым думским большинством», включая большую часть октябристов.

Принятие Третьей Думой двух весьма либеральных «вероисповедных законов» привело к расколу октябристской фракции и выделению из нее правого крыла, сблизившимися с думскими «правыми». Это, в свою очередь, означало распад блока октябристов и «умеренно правых», который ранее служил главной думской опорой правительства П.А.Столыпина.

Активная позиция Караулова, как убежденного антиклерикала и либерала-христианина, снискала ему славу одного из опаснейших противников для право-националистической части Думы и черносотенных сил в стране. Дело неоднократно доходило до пря-

мых оскорблений Караулова с правых думских скамей, что затем становилось предметом широкого обсуждения в обществе. Так, 5 мая 1909 г. Караулов включился в дискуссию по вопросу о восстановлении политических прав лицам, лишенным священнического сана или оставившим духовный сан. В своей яркой антиклерикальной речи Караулов отметил: «Существует попытка самый церковный клир обратить в крайнюю политическую партию, и партию, для которой политическая терпимость и разборчивость в средствах не составляет характерной добродетели». Он привел пример из «Московских Ведомостей», что в 1908 г. 32 епископа Русской православной церкви стояли во главе отделов «Союза русского народа». В этот момент волынский депутат, лидер житомирских черносотенцев П.В.Березовский (Березовский 2-й) с места громко крикнул Караулову: «Острожник!». Караулов отпарировал: «Член Государственной Думы Березовский 2-й назвал меня острожником. Я на такого рода замечания здесь не отвечаю (*Бурные рукоплескания центра и левой*). Я ни на одну секунду не могу забыть, что имею высокую честь в данную минуту говорить с трибуны русской Государственной Думы (*рукоплескания центра и левой*), с высокой трибуны законодательной палаты моего Великого Отечества, а не за захватанным, засаленным столом чайной Союза русского народа (*Продолжительные рукоплескания центра и левой*)». Караулов отметил, что, игнорируя факты репрессий внутри православной иерархии, «мы лишаем всякой свободы внутренней ту часть духовенства, которая не имеет желания следовать политическому катехизису Союза русского народа». При этих словах уже екатеринославский депутат, активный черносотенец В.А.Образцов с места крикнул: «Каторжник!», но Караулов спокойно завершил свою речь: «Надо восстановить в правах всех тех лиц, которые покидают духовное звание»<sup>248</sup>.

Еще больший резонанс в общественных кругах имел инцидент, случившийся в Думе на вечернем заседании 18 мая 1910 г. при обсуждении вопроса о введении земств в западных губерниях. Когда Караулов, получив слово, вышел к трибуне, активный член «Союза русского народа» и «Союза Михаила Архангела» священник Александр Вераксин громко крикнул ему: «Каторга!» Караулов на этот раз дал развернутую отповедь: «Да, почтенный отец, я каторга, и с бритой головой и с кандалами на ногах, я ме-

рил бесконечную Владимировку за то, что смел желать и говорить о том, чтобы вы были собраны в этом собрании... То, что я был каторжным, составляет мою гордость на всю мою жизнь. В той могучей волне, которая вынесла вас в эту залу, есть капля моей крови и моих слез... и это дает мне повод оправдывать мое существование перед Богом и людьми (*Взрыв аплодисментов на левой и в центре*)»<sup>249</sup>. Один из товарищей Караулова по кадетской партии, Ф.И.Родичев, впоследствии вспоминал об этом эпизоде: «Мы живо помним ту минуту, когда лаятель по призванию и служитель Бога любви по ремеслу обозвал его (Караулова. – А.К.) грязным словом. Незабываемое зрелище. Вот они лицом к лицу: представитель России гонимой и представитель русских гонителей. Вот психология тех, кому русская жизнь роковым образом уготовила каторгу. Вот национальное лицо тех, которые притязают властвовать над душами и телами... Кто победит?»<sup>250</sup>.

В той же речи 18 мая 1910 г. В.А.Караулов ответил и на предложения епископа Евлогия существенно расширить квоту православных священников в земствах западных губерний (в обоснование этой позиции люблинский епископ приводил депутатам длинные цитаты из «Истории» В.О.Ключевского). «Я согласен с владыкой, – сказал Караулов, – русское духовенство сыграло большую и почетную роль в русской истории, и та характеристика, приведенная владыкою из Ключевского, к духовенству первых веков нашего христианства, к духовенству нашего раннего средневековья совершенно приложима, но с тех пор, как церковь была подчинена и поработана государством, эта характеристика к духовенству неприменима... Это духовенство, это белое духовенство, бедное, несамостоятельное, подчиненное, привыкшее слушаться и боящееся не послушаться, потому, что оно знает, чем непослушание грозит, оно в земские собрания явится не со свободными голосами; оно в земских собраниях будет творить волю своего начальства, вольного голосования от него не ждите и не имеете права ждать... Я не враг низшего духовенства, я скажу, что оно невиновно, и ему обвинения этого я не брошу, от людей нельзя требовать героизма, и для них, чтобы быть самостоятельными, надо быть героями, на требования чего мы не имеем никакого права (*Продолжительные рукоплескания левой, центра и на отдельных скамьях справа*)»<sup>251</sup>.

Следует добавить, что после окончания этой речи председательствовавший на заседании князь В.М.Волконский постарался объяснить депутатам, почему он сразу не отреагировал на оскорбительную реплику о Вераксина в адрес Караулова: «За то слово, которое было сказано справа члену Государственной Думы Караулову, я не делаю замечания, ибо... на него ответил сам Караулов гораздо лучше, чем мог бы ответить я (*Продолжительные рукоплескания левой, центра и на отдельных скамьях справа*)»<sup>252</sup>.

Думская активность В.А.Караулова высоко подняла его авторитет в Конституционно-демократической партии: 15 ноября 1909 г. он был кооптирован в ее Центральный Комитет. На состоявшемся в те же дни партийном совещании Караулов, на примере работы над Законом о старообрядчестве, показал коллегам преимущества «органической» парламентской работы: «Здесь несколько раз уже нас приглашали бросить органическую работу и сделать думскую трибуну местом для провозглашения чистых принципов. Еще во время существования первой Думы я был противником такой точки зрения; теперь после трех лет работы в комиссиях, я лишь укрепился в своем мнении». Караулов рассказал, что по отношению к поступившему в Думу законопроекту о правах старообрядчества перед кадетской фракцией «были два пути»: «Мы могли бы, не принимая участия в мелочной, детальной работе, ограничиться декларацией о безусловной свободе всякого исповедания, изложенной в трех строках: “старообрядцы свободны в своих делах”; но мы пошли другим путем и приняли за основание своих домогательств законопроект, выработанный самими старообрядцами». Караулов напомнил, что «старообрядцы, эта наиболее консервативная часть населения, накануне созыва 3-й Думы чуть-чуть целиком не вошли в Союз русского народа». Однако в результате большой работы думских либералов над проектом закона о старообрядчестве, которая стала известна всей стране, «мы добились того результата, что судьба законопроекта переводит 15 миллионов старообрядцев из правого лагеря в левый, перевоспитывает их политически»: «Сейчас уже старообрядцы и не пойдут в Союз русского народа; понемногу они делаются сторонниками конституционного строя, на практическом примере видя, что в государстве деспотическом нельзя добиться свободы, что от сторонников старого строя им нечего ждать. В борьбе за свои пра-

ва они ищут себе союзников – и так завязываются у них связи с нами»<sup>253</sup>. Хотя некоторые участники кадетского совещания с некоторым скепсисом отнеслись к докладу Караулова, лидер партии П.Н.Милюков активно его поддержал Караулова: «Может быть, не все 15 миллионов старообрядцев перешли в оппозицию, а значительно меньше, но, во всяком случае, крупных результатов мы добились... Отсутствие у нас репутации деловых работников поставило бы крест и на наших агитационных попытках»<sup>254</sup>.

20 октября 1910 г., менее чем за два месяца до кончины, В.А.Караулов выступил в думской дискуссии по проекту закона, внесенного министром народного просвещения законопроектах о начальных училищах. Комиссия по народному образованию во главе с октябристом фон Анрепом предложила, чтобы все церковно-приходские школы, входящие в сеть всеобщего обучения, были переданы в ведение Министерства народного просвещения и были подчинены уездным и губернским училищным советам. Правые и националисты увидели в этом новые посягательства на Православную церковь. «Ради самого Господа, во имя спокойствия и блага нашей родины, в великом и святом деле народного воспитания не делайте таких опасных экспериментов!», – восклицал епископ Евлогий. «Неужели вы думаете, что, колебля авторитет церковный, можно служить делу порядка? Колебля авторитет церковный, мы служим делу революции», – вторил ему националист В.Н.Львов, призывавший сохранить автономию православия в деле народного образования<sup>255</sup>. Оппонируя Львову, Караулов заявил: «Это не церковная автономия, а вавилонское пленение церкви..., не вселенское православие, а цезаре-папизм»<sup>256</sup>.

Отвечая еп. Евлогию, заявившему, что подчинение церковных школ есть покушение на заповедь Христа, сказавшего ученикам *«шедше убо научите вся языки»*, Караулов заметил: «Да, Христос сказал это ученикам, и ученики, нищие галилейские рыбаки и сирийские ремесленники, пошли, не в карете цугом в предшествование колокольного звона, а босиком, не в пышных одеждах из шелка, а в рубище, имея только Христово слово и непоколебимую веру в его силу. Они пошли и совершили историческое чудо: к стопам Господа и Учителя своего они повергли гордый Рим и принадлежащий ему тогдашний мир; они совершили это чудо не властью

государства, которое их гнало, мучило и убивало, и власти от этого государства они не просили... Они знали, что церковь тогда только будет оказывать благотворное влияние на человеческое общество и разовьет всю свою духовную мощь, когда она будет церковью, а не ведомством»<sup>257</sup>.

В.А.Караулов выступил и на втором чтении законопроекта 26 ноября 1910 г. (за три недели до смерти). На этот раз он так охарактеризовал клерикалистскую часть церковной иерархии, тесно смыкающуюся с политическим черносотенством: «В этой среде идеал не жизнедеятельность общества, не жизнедеятельность народа, а тленное спокойствие могилы. Они довели до маразма церковь, и теперь они хотят привести в столь же блестящее положение и государство (*Рукоплескания слева*)»<sup>258</sup>. Во время этого думского выступления правые так демонстративно шумели, что председательствующий сделал им несколько замечаний, на что Пуришкевич нагло ответил: «Оратор нам мешает говорить»<sup>259</sup>.

### **Христианская диалектика Свободы и Веры**

Общественные интересы В.А.Караулова не ограничивались думской и партийной деятельностью. Он стал, например, активным членом Санкт-Петербургского «Религиозно-философского общества», где сблизился с такими крупными интеллектуальными фигурами, как П.Б.Струве и Н.А.Бердяев. Его новые коллеги, в свою очередь, высоко ценили не только религиозно-философские убеждения Караулова, но и его уникальное умение претворять их в политическую жизнь. В статье, опубликованной в 1909 г. в «Русской мысли», П.Б.Струве призывал не смешивать два различных явления – «религиозность» и «клерикализм». «Достаточно некоторого знакомства с историей новейшего времени, – писал Струве, – чтобы видеть, что положительная религия и даже преданность церкви отнюдь не обязывает к тому, что между всеми политически образованными людьми признается за клерикализм». В качестве «яркого доказательства» этого тезиса Струве приводил в пример деятельность такого человека, как Гладстон. «Но и у нас на глазах, кто в Государственной Думе выступал в защиту противоклерикальных и истинно государственных проектов ве-

роисповедной реформы? – задавался вопросом Струве. – Главным застрельщиком в этой борьбе был такой религиозный и преданный православный человек, как В.А.Караулов»<sup>260</sup>.

За несколько месяцев до смерти Караулова его важную общественно-политическую роль оценил и Н.А.Бердяев. В статье, опубликованной во влиятельной либеральной газете «Утро России», издаваемой старообрядцами Рябушинскими, выдающийся философ поставил Василия Караулова в один ряд с такими именами русских религиозных мыслителей, как Федор Достоевский и Владимир Соловьев. Отмечая, что «вопрос о свободе совести – один из самых острых вопросов русской жизни, из тех вопросов, в которых дана точка пересечения внутренней жизни духа и внешней жизни общества», Бердяев напомнил о роли депутата В.А.Караулова в борьбе за свободу совести в России. «Борьба за свободу совести обычно ведется людьми, равнодушными к вере и церкви, и в этом случае борьба эта носит характер формальный, – заметил Бердяев. – Но следует как можно чаще напоминать, что свобода совести бесконечно дорога людям верующим и чувствующим себя в Церкви, что для них свобода совести есть религиозная святыня... Свобода относится к содержанию религиозной веры, т. к. христианство есть религия свободы. Вот почему самая страстная защита религиозной свободы принадлежит по праву верующим христианам, – им дело это дорого по существу, а не формально. В Государственной Думе особенно горячо защищал свободу совести Караулов – верующий христианин»<sup>261</sup>.

Оценка деятельности Караулова выдающимися философами-современниками позволяет приблизиться к пониманию сущности его мировоззрения. Оно раскрывается в особом качестве религиозно-политического синтеза. В соединении индивидуального религиозного искания Истины, традиции церковного благочестия и политической деятельности В.А.Караулов словно продемонстрировал собой смысл главных христианских понятий – литургии, экклесии, керигмы, заимствованных не из религиозного, а из социально-политического языка греко-римского общества. В опыте Караулова заметно, как и для первохристианской общины, стремление уйти от узко-культового понимания христианского Откровения и распространить его на все сферы жизни и слои общества.

Слово *литургия* и соответствующий глагол происходят от понятий народ, государство, общество, народное, общественное дело – рода общественной службы у древних греков, связанной с оплатой или личным участием в общественно значимых делах. В терминологии Нового Завета, не отвергая смысла Септуагинты как служения священников и левитов, литургия толкуется как служение Богу вообще (Деян. 13:2, Флп. 2:30, Рим. 15:27, 2 Кор. 9:12 и др.). *Экклесия* же в древних Афинах – народное собрание всех свободных граждан как законодательный орган. Собрание как собрание народа Божия (Втор. 9:10, 31:30, Суд. 20:2, 3 Цар. 8:14, Пс. 21:23) перешло в качестве самоназвания древней Церкви в значении Вселенской и местной общины (Мф. 18:17, Деян. 56:11, 1 Кор. 11:18, 14:4 и др.). *Керигма* – в значении возвещения, извещения, объявления, приказа и распоряжения в новозаветной литературе стало переводиться как проповедь, а глашатай – как проповедник (Мф. 12:41, Рим. 14:24, 1 Кор. 1:21, 2 Пет. 2:5 и др.).

В нашей оценке вклада В.А.Караулова в общественную и идейную жизнь России начала XX в. представляется важным зафиксировать первоначальный смысл этих понятий, неразрывно связанных с жизнью раннехристианской общины. Было бы ошибкой называть Караулова философом-богословом или мирянином, использовавшим публичную политику для проповеди. Однако он поднялся на парламентскую трибуну Российской империи в первую очередь как религиозный человек, понимая свою политическую деятельность и как гражданский, и как нравственный христианский долг. Его общественная деятельность, пусть в политически институализированной форме, по психологическому и нравственному складу, даже по стилю речи, как видно из стенограмм думских заседаний, близка к первообразу Глашатая, возвещающего путь обновления и примирения нации как единой духовно-культурной и политической общности.

Караулов представляет собой тип верующего мирянина, аргументация которого зиждется на силе личного опыта в силу перенесенных им жизненных страданий, которые не угасили жажду познания, а, наоборот, привели к интенсивному интеллектуальному саморазвитию и духовному поиску. Участвуя в политической жизни, он привносит свой опыт постижения религиозной Истины в соборное присутствие и выступает как один из членов Вселенской



Церкви. В духовной традиции вообще нет иного способа «верификации», кроме достоверности личного опыта – такого, который демонстрируют в христианской традиции мученики и подвижники, святители и блаженные. В характере пути бывшего узника Шлиссельбургской крепости и в самом типе личности есть определенное сходство-родство со всеми теми, кто обретает свободу в полноте веры, которая открывается только в Духе. Христианская онтология свободы обретается на путях Правды и Истины, а христианский смысл жизни – в служении этой Истине. Своим экзистенциальным опытом вхождения в веру Караулов напоминает путь другого «каторжанина» – Ф.М.Достоевского. *Служение Истине словом* писателя Достоевского Караулов-политик *дополняет служением делом*. Именно здесь отчетливо видна генетическая связь христианского самосознания бывшего народовольца с опытом первых христиан, ставших *собранием народа Божия*. Попытка вернуть первоначальный гражданский смысл в общественное дело в горизонте гражданства Небесного – это личный нравственный подвиг Караулова, сопряженный с кропотливым профессиональным трудом думского законодателя.

### **Синтез традиции и революции... Над гробом политика**

В середине декабря 1910 г. В.А.Караулов серьезно заболел пневмонией и 19 декабря скончался «от паралича сердца, вследствие крупозного воспаления легких». 21 декабря, в день похорон, рано утром в квартиру покойного пришел полицейский пристав и в категоричной форме потребовал, чтобы ему показали все надписи на венках и лентах. В виду тесноты в квартире многочисленные венки были вынесены на лестницу и здесь тщательно осмотрены приставом, который, после некоторого раздумья, признал их допустимыми. Гроб вынесли на руках соратники Караулова по кадетской партии – Шингарев, Коллобакин, Некрасов, Кутлер, Винавер. Учащаяся молодежь образовала вокруг гроба цепь – в начале одиннадцатого началось движение процессии к зданию Государственной Думы. На Шпалерной, перед Таврическим дворцом, думское духовенство отслужило литию. Потом опять по Потемкинской, затем по Кирочной и Знаменской улицам процес-

сия двинулась в южную часть города, на Волково кладбище. Около одиннадцати часов пересекли Невский проспект. Корреспондент «Утра России» на следующее утро написал: «На тротуарах огромное количество публики. Все углы Лиговки, Пушкинской и Знаменской густо усеяны народом»<sup>262</sup>.

К полудню процессия достигла кладбища. По просьбе старообрядцев, им была предоставлена возможность нести гроб. Приехал из Москвы А.И.Гучков, который в числе других друзей покойного выносил на руках гроб из кладбищенской церкви. Организаторы были заранее предупреждены о запрете говорить над могилой «речи политического характера»: видимо, власти помнили, в какую манифестацию превратились недавние похороны С.А.Муромцева в Москве. Речь над могилой держал только близкий друг покойного – Некрасов: «Дорогой Василий Андреевич! Уста наши заграждены. Мы не можем говорить о том, что мы знаем, что сам ты считал наиболее драгоценным в своей жизни и деятельности. Говорить обиняками невозможно у отверзтой могилы того, кто был вдохновенным проповедником вечной правды, и мы предпочитаем молчать... Сохраним же наши мысли о нем до того счастливого момента, когда, хороня своих друзей, мы сможем у их гроба свободно и смело давать оценку их личности и деятельности»<sup>263</sup>.

Через несколько дней после похорон в память о В.А.Караулове состоялось и специальное заседание Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества (РФО), активным членом которого он являлся. Известный философ и религиозный мыслитель А.А.Мейер вспоминал об этом заседании: «Для РФО этот человек был особенно дорог тем, что сумел в своей тонкой и чуткой душе совместить горячее и живое общественное чувство, заставившее его испытать все ужасы каторги, – с глубокой христианской религиозностью. Это было то сочетание, которые главные деятели общества, задававшие в нем тон, хотели видеть вообще в русской интеллигенции. Вечер в память Караулова снова подчеркнул, что РФО живет одной жизнью с русской интеллигенцией, но живет по-своему, не совпадая с нею, в ее все еще довольно упорном отчуждении от религии»<sup>264</sup>.

Некролог на смерть В.А.Караулова опубликовал в «Русской мысли» и другой лидер русского христианского либерализма – П.Б.Струве. «В этой замечательной фигуре образованного чело-

века, верного церкви и церковной религии и страстно любившему политическую свободу и ее правовые формы, воплотилась одна из роковых загадок русской жизни. Не знаю, как и почему, но душа его одинаково тянулась и к традиции, и к революции, и к старине, и к новизне. Она страстно искала слияния старины с новизной, не по оппортунистическому расчету, не из тактики, а движимая глубочайшей эстетической потребностью, охватывавшей все существо этого человека... Вся его личность как будто спрашивала, возможен ли и как, какими путями, какой ценой, с какими жертвами воплотится в русской жизни этот желанный синтез традиции и революции». Струве далее отметил, что «защита свободы совести со стороны Караулова, верного сына православной церкви, была для него не случайным и личным делом, а осуществлением личными силами великой исторической задачи – примирения веры и свободы. Вне такого примирения ему не мыслилась возможность прочного духовного и общественного развития русского народа и даже сама крепость русского государства»<sup>265</sup>.

П.Б.Струве очень точно обозначил два главных вопроса, которые всю жизнь волновали В.А.Караулова: «Может ли православная церковь так, как она исторически сложилась, со всем ее прошлым, принять свободу совести, освободиться от цезаропапистской прикрепленности к государству, стать свободной и независимой церковной общиной, а не церковью-ведомством?» и «Может ли современное сознание, современная религиозность примириться с той церковно-догматической связанностью, которой отмечены все исторические церкви?». «Я не знаю, – закончил свою статью-некролог П.Б.Струве, – как отвечал самому себе Караулов на этот последний вопрос. Но я думаю, что чем менее догматичен и внутренне нетерпим человек, тем легче его религиозному сознанию, не отрываясь от той или иной исторической церкви, оставаясь, так сказать, в ее ограде, сохранить свою собственную религиозную индивидуальность. Такие люди, быть может, более чем фанатические приверженцы догматов, составляют истинную “соль” всякой церкви... И великое значение свободы совести и веротерпимости заключается в том, что только она позволяет церковным организациям, исторически сложившимся, удерживать в своей среде эту незаменимую

драгоценную “соль”, которая ищет любовного и достойного примирения между индивидуальной религиозностью и соборным благочестием, – примирения, одинаково далекого и от лицемерного расчета, и от догматического изувержства, и от мистической экзальтации. Таков был Караулов»<sup>266</sup>.

9 мая 1912 г. на могиле В.А.Караулова на Волковом кладбище в Санкт-Петербурге был установлен памятник. Первоначально, на гранитном постаменте под бронзовым бюстом были выбиты слова из известной думской речи Караулова: *«Да, я был каторжником, с бритой головой и кандалами на ногах»*. Но петербургский градоначальник не разрешил открытие памятника с подобной надписью, и она была прикрыта железной доской. В советский период бюст знаменитого думца-либерала был уничтожен. Современное состояние мемориала поддерживается наследниками фамилии Карауловых в Санкт-Петербурге.

Подводя некоторые итоги, справедливо задать вопрос: чем может быть ценен духовно-политический опыт Василия Караулова? Если он является знаковым для общественно-политического процесса начала XX в., то насколько он реален в текущей российской политики, может ли послужить порождающей моделью политического стиля общественных деятелей современной России. Другими словами, способен ли христианский либерализм образца первых российских парламентов реально повлиять на формирование политической культуры сегодня, включиться в процесс нациестроительства? Возникает и другой не менее важный вопрос: сохраняются ли идеалы и смыслы национальной культуры, значимые для русского политика – либерала и верующего христианина, как определил его Н.А.Бердяев, в инструментально ориентированном обществе «производства и потребления» эпохи постмодерна?

На наш взгляд, опыт Караулова и других выдающихся представителей интеллектуального крыла христианского либерализма в России, к которым кроме И.С.Аксакова, М.А.Стаховича, П.Б.Струве, ставших предметом изучения в настоящей книге, можно также отнести Ф.А.Степуна, Г.П.Федотова, В.В.Вейдле, Б.К.Зайцева, открывает определенные научно-философские перспективы для пересмотра политических и ментальных стереотипов культурной традиции. Целью подобной интеллектуальной

работы является реабилитация либерального проекта развития России в его аутентичной культурно-национальной форме, синтезирующей метафизические ценности с идеей гражданско-правовых институтов социально-политической самоорганизации общества. В этом случае можно будет говорить и о перспективе самого либерального проекта в сложении гражданской нации современной России в общем культурно-христианском контексте европейской цивилизации.

## ГЛАВА 4. ПЕТР БЕРНГАРДОВИЧ СТРУВЕ

### Христианский либерализм как политика культурного синтеза

#### К характеристике идейно-политической эволюции П.Б.Струве

Без преувеличения, в судьбе интеллектуального наследия Петра Бернгардовича Струве прочитывается судьба всей русской мысли. Его влияние на современную историю России и Европы по-настоящему значительно. В центре рассуждений философа – вопрос политического устройства России во взаимосвязи с духовно-культурными традициями, повлиявшими и оформившими специфику национального бытия. Эту стержневую «связку» культурного и социально-политического уклада русской цивилизации П.Б.Струве сделал основой не только своих теоретических исследований, но и политического опыта.

Общая канва эволюции общественно-политических взглядов Петра Бернгардовича Струве достаточно хорошо известна, как из его собственных воспоминаний, так и из серьезных исследований<sup>267</sup>. Известно, например, что совсем юный Струве наследовал от отца «патриотические, националистические порывы, окрашенные династическими и в то же время славянофильскими сочувствиями, граничившими с ненавистью к революционному движению»<sup>268</sup>. А первый серьезный мировоззренческий сдвиг произошел в 1885–1886 гг. и был вызван глубоким потрясением от противостояния режима с кумиром его юности, либеральным славянофилом Иваном Аксаковым<sup>269</sup>. Как результат идеи «русской исключительности» у юноши постепенно выветриваются; универсальная идея свободы, напротив, укрепляется. Струве, по его собственным словам, «по страсти и убеждению становится либералом и конституционалистом»<sup>270</sup>.

Впрочем, три года спустя он примыкает к марксистам – на этот раз, по его словам, «чисто рассудочным путем»: «Социализм, как бы его ни понимать, никогда не внушал мне никаких эмоций, а тем более страсти. Я стал приверженцем социализма..., придя к заключению, что таков исторически неизбежный результат объективного процесса экономического развития»<sup>271</sup>. К 1900–1901 гг. Струве отходит от социал-демократии: его разводит с ней принципиально разное понимание соотношения «силы» и «права» в историческом развитии<sup>272</sup>. Теперь он – снова либерал и конституционалист, поначалу левого, «освобожденческого» толка. Дальнейшее движение его мысли – в результате осмысления причин неудач русского освободительного движения – идет «вправо», в сторону либерального консерватизма. В Белом движении, а затем в эмиграции Струве прочно занимает правоцентристские позиции, периодически акцентируя свои конституционно-монархические предпочтения.

Замечено между тем, что на протяжении всей своей богатой событиями жизни П.Б.Струве никогда не тяготел к сколько-нибудь существенной откровенности с публикой: жанр партийной прессы, в котором ему приходилось по преимуществу работать, никак не располагал к исповедничеству. Огромная мыслительная работа, проделанная Струве, еще нуждается в реконструкции, тем более, что его идеи разбросаны по бесчисленным небольшим по объему публикациям. В связи с этим представляется интересным посмотреть на эволюцию социально-политической мысли Струве с точки зрения христианско-либеральной идентичности его взглядов и концепций. В качестве идейного стержня продуктивно взять пусть и известный<sup>273</sup>, но недостаточно пока освоенный пласт его творчества, а именно: разработку им концепции «личной годности».

Действительно, в самых разных политических обстоятельствах Петра Струве занимали одни и те же вопросы: по каким законам формируется и ведет себя в истории ее деятель – индивидуальная человеческая личность? Какой строй и за счет каких механизмов наилучшим образом формирует оптимальные для культурного и упорядоченного общежития человеческие качества? Каков, в конце концов, набор этих искомых личностных качеств? Или, подытоживая: как формируется и в чем проявляется «личная годности» человека и каким образом проникает в историю поведенческая патология? Наблюдая за тем, как на протяжении разных

этапов жизни Струве отвечал на эти и сопутствующие им вопросы, мы обретаем одну из впечатляющих картин (по крайней мере, ее четкий абрис), на которую только способен профессиональный мыслитель, – *общеевропейскую типологию личностного поведения, выстроенную на основе ценностей свободы и культурного творчества*. Эти ценности были выработаны и утверждены в качестве базовых принципов развития человека и общества христианской цивилизацией. Разумеется, данная концепция не только постоянно уточнялась Струве на протяжении всей его жизни, но и претерпевала существенные трансформации.

Параллельно возникает еще одна, ключевая для настоящего исследования, проблема. У Струве она обозначена как проблема взаимоотношения государства, культуры и религии. В споре с Д.С.Мережковским философ определенно указывает: «Проблема государства в окончательной своей постановке соприкасается для меня в настоящее время с проблемой не только культуры, но и религии»<sup>274</sup>. Для Струве очевидно наличие двух типов отношения к миру – миру культуры как рукотворной деятельности человека и религиозной традиции, освященной авторитетом предания и огражденной догматикой. Однако мысль его движется в направлении снятия привычной оппозиции в понимании светской культуры как авторского типа творчества и религиозной веры, определяемой традицией. По этому поводу он высказывается в программной работе «Религия и социализм», рассуждая о религиозном начале в опыте современной культуры. «Дело в том, что значение религиозного фактора в развитии человечества, и в частности в созидании современной культуры, есть в известном смысле “исторический факт”, совершенно независимый от того, каково наше субъективное отношение к религии. Поэтому вопрос о религиозном оскудении человечества или тех или других частей его есть вопрос их культурных судеб», – пишет Струве<sup>275</sup>.

В рамках данной проблемы в работах Струве возникает дополнительный и очень весомый аргумент – религиозный фактор русской культурной и социальной истории. Сама возможность такого подхода продиктована для философа национальной спецификой Руси/России. В истоке она формировалась как культура веры, которая представляет собой опыт непосредственного восприятия и переживания сакрального, с ярко выраженной доминантой эсте-



тического постижения целостности Бога, мира, человека. В пражской статье «Россия», написанной, как признается Струве, по просьбе англичан для английского издания, он критически упоминает о сложившейся традиции рассматривать Россию с точки зрения ее «особого пути» и «миссии». Но он вынужден признать, что это понимание объективно существует и оформляет национальное самосознание. «В учении о религиозном признании России до высочайшего напряжения доведены две идеи, два начала: 1) идея нации как соборной индивидуальности, в которую погружена, из которой питается человеческая личность как нечто от этой силы не механически, не в порядке приказа зависимое, а органически, любовно-покорно ей подчиняющееся и 2) идея благодати, идея индивидуального и коллективного Божия призвания. Как бы не у скромнять такое понимание призвания, в нем все-таки останется всегда известное религиозное содержание и религиозный пафос», – резюмирует Струве<sup>276</sup>. Прав Струве и в том случае, когда говорит о несостоявшейся по реформационному типу секуляризации религиозного сознания и морали. «В России не было реформации и не произошло поэтому секуляризации христианской морали, того ее превращения в методичку и дисциплину ежедневной жизни, которое совершилось на Западе. В России была религия и религиозность, но в ежедневную жизнь как дисциплинирующее начало религия не проникала. Это очевидный и едва ли не самый многозначительный факт русской истории», – добавляет автор<sup>277</sup>.

Однако в истории русской культуры изменения, и значительные, все же происходили, в результате чего культура религиозного традиционализма подверглась секуляризации. Принцип взаимообусловленности высоких практик – религии, политики, искусства, характерный для культуры с доминантой религиозного типа сознания, в рамках культуры светской, ориентированной на продукт индивидуального творчества, разумные установки и идеи автора как творца общества и истории, не исчез. Он проявился в специфическом для русской культуры стремлении к трансцендентному идеалу. Если религиозная культура высшей целью человека видела спасение, понятое не только как трансцендентный образ совершенствования человека, но и как идеал самой культуры, то в рамках светской человек мог спасти и *оправдать себя творчеством*. Эту идею творчества, как опытного исповедания веры, Струве понял

на основе христианской ценности свободы и воплотил как идею культурной работы человека – его «личной годности», и нации – ее государственно-культурного строительства. На наш взгляд, в данной линии преемственности идеалов и метафизических установок складывается и тип личности Струве, аутентичный русской культуре, которая рассматривает человека в перспективе трансцендентного образа – в перспективе совершенствования и высокой личностной продуктивности, другими словами, в постоянной *духовно-творческой эволюции*.

Интеллектуальная и политическая эволюция П.Б.Струве от съезда РСДРП к знаменитому Зарубежному съезду русской эмиграции в 1926 году, который можно считать пиком его общественной карьеры, – это переход от умеренного революционаризма к либерально-культурному проекту социального развития России, который сам Струве в поздние годы характеризовал уже как консервативный. В таком случае уместно ли рассматривать жизненный опыт Струве в парадигме либеральной культуры и либеральных ценностей? От чего *освобождался* в дополитическую, «додумскую» эпоху и что хотел *возродить* Струве уже на обломках имперской России, активно участвуя в общественно-политических процессах, давая оценку прошлому и осмысливая актуальное настоящее?

### **Проблема либеральной идентичности**

Известно, что переломным моментом для редактора «Освобождения» стала русская революция 1905 г. В результате этой идейной перестройки возникла концепция «Великой России» и идеология «Вех». В русле данных программ происходило дальнейшее развитие политической и мировоззренческой позиции Струве. Заимствуя словосочетание «Великая Россия» у реформатора П.А.Столыпина, последнего трезвого защитника самодержавия, Струве, дистанцируясь от реакционного консерватизма правительственных правых, интеллектуально преобразовал запоминающуюся метафору в концепт, философски обосновывающий культурно-политическое развитие России исторической – той, которая столетиями вырабатывала свой цивилизационный код, усва-

ивая и перетолковываемая христианское предание вместе с Европой. «Великая Россия» осталась своеобразным духовным и политическим завещанием мыслителя, предельно честного в своих исканиях и отстаивании правды личностной и гражданской. Может ли быть подвергнута сомнению либеральная идентичность Струве?

На этот вопрос-сомнение исчерпывающий ответ дал другой выдающийся русский философ – С.Л.Франк, находившийся со Струве в близком общении и так же, как его старший коллега по интеллектуальному цеху, жестко диагностировавший причины русской революции. Отмежевываясь от трафаретного понимания политической деятельности, от шаблонного противоборства консервативного и либерального лагеря, Франк настаивал на том, что в существе своих воззрений Струве никогда не менялся, поскольку «веровал в одно и то же»<sup>278</sup>. И это убеждение, эта вера были определены главной либеральной ценностью – свободой. Действительно, данный тезис – аксиоматичен. Свобода – онтологический стержень христианского учения, нашедшая в процессе культурного развития политическую форму выражения в истории западной Европы. Струве, первоначально как марксист-западник и затем как культурный либерал-консерватор, всегда и идейно, и духовно-психологически был либералом. Именно об этом и свидетельствует Франк: «От начала до самого конца своей жизни он в своей политической и публицистической деятельности, как и в своих научно-социологических и экономических убеждениях, был и оставался сторонником свободы как основного определяющего положительного начала общественной жизни и культурного строительства»<sup>279</sup>. Вступая в ожидаемую полемику с многочисленными мнениями о политической эволюции Струве, навешивающими на него ярлык идейного консерватора, Франк утяжеляет свою аргументацию религиозным понятием догмата. «Эту свою юношескую веру в ценность экономической свободы – и свободы вообще как условия социальной и культурной дифференциации и культурного развития и обогащения, – пишет Франк, – П.Б. не только сохранил вообще до конца своей жизни – она оставалась в нем основным догматом его политического и социально-философского мировоззрения»<sup>280</sup>. Сравнение политического убеждения с силой веры – тоже не случайный ход в мемориально-аналитической статье Франка. Общественная энергия Струве, сохраняемая на протя-

жении всей жизни, совершенно исключительна и уникальна даже по сравнению с опытом самых активных публичных политиков и культурных деятелей осевого периода России, богатейшего на имена и события. Подобно героям «Пуритан» Вальтера Скотта, Струве с русской пламенностью и немецкой последовательностью верил в необходимость социального и культурного преобразования России, меняя, по меткому выражению Франка, не убеждения, а «фронты», поскольку реальная ситуация в России и с Россией постоянно ломала установившуюся на какое-то время линию борьбы. Все это и позволило Франку видеть в интеллектуальной и политической биографии Струве постоянство либеральных идеалов и неуклонное проведение либеральной линии во всевозможных исторических перипетиях: «Повторяю: с самого начала своей умственной жизни и до последних ее дней он оставался “либералом”»<sup>281</sup>.

Не случайно именно Франку принадлежит и одна из самых точных интерпретаций особенностей либерального мировоззрения Струве – его *консервативной* составляющей. Сущность консерватизма Струве, по мнению автора «Крушения кумиров», состоит в убеждении, «что традиция, историческое преемство, органическое произрастание нового из старого есть необходимое условие подлинной свободы и что, напротив, всякий самочинный “революционизм”, всякая насильственная и радикальная ломка общественного порядка, всякое разнуздание демагогических страстей ведет только к деспотизму и рабству»<sup>282</sup>. Почвенный консерватизм Струве вырастает из искреннейшего патриотического чувства. Его непосредственный идейный предшественник, человек духовного сродства, – Иван Сергеевич Аксаков. Струве – продолжатель аксаковской традиции, в которой, по его же словам, выразилось «то своеобразное сочетание неукротимого восторга и боевой энергии с трезвостью, с чувством меры и возможностей, с хозяйственной деловитостью, сочетание, в котором вся сила и прелесть подлинного патриотического горения и национально-государственного делания»<sup>283</sup>. Как и правоведа-государственника Б.Н.Чичерина, Струве относил И.С.Аксакова к «консервативным либералам» или «либеральным консерваторам». Будущему идеологу «Вех» – свидетелю и участнику трех русских революций – оказалась близка позиция Аксакова, которую он занял после мартовской катастрофы 1881 года. Аксаковский призыв воспитывать мысль и историческое

самосознание Струве воплотил в особой версии либерализма – *национально-культурной*, признающей и «свободу лица», и культурную преемственность народной жизни. Ранее старший современник Струве, выдающийся русский историк В.О.Ключевский на богатом историческом материале уже рассуждал о проблеме взаимоотношения западных идей и институтов на русской почве и выдвинул требование необходимости укоренения ценностей свободы и разума в национальной традиции, на основе национального культурного предания.

Как отмечал Ключевский, ум образованного русского человека, напитавшись «значительным запасом политических и нравственных идей», идеи эти не выработал, а заимствовал их со стороны<sup>284</sup>. «Идеи политические и нравственные составляли один порядок; жизнь, отношения, которые установились в русском обществе, составляли другой порядок, и не было никакой связи между тем и другим»<sup>285</sup>. В попытке «примирить свободу и рабство» начался, по Ключевскому, «двойной процесс в русском уме»<sup>286</sup>. Ключевский и себя считал участником этого трудного процесса – необходимым звеном в разрешении исторически сложившегося противоречия. «Мы начали критически относиться и к идеям западноевропейской цивилизации, – писал Ключевский. – С другой стороны, мыслящий человек заметил, что на новорасчищенной почве нельзя прямо сеять эти идеи, что можно продолжить работу, посредством которой русские нравственные обычаи и понятия были бы приспособлены к тем идеям, на которые должен стать создаваемый порядок русской жизни. Этот процесс повел к мысли о необходимости внимательного изучения русской действительности, как и ее источника, т. е. прошедшего. Вот момент, – заключает Ключевский, – на котором мы стоим, лучше сказать, вот двойной вопрос, который предстоит нам разрешить»<sup>287</sup>. Понимая, что русское общество стоит в начале этого пути, Ключевский, словно бы передавал историческую эстафету следующему поколению – поколению «деятелей». К нему принадлежал и сам Струве, и ученик Ключевского, лидер партии кадетов, в которую Струве вошел, П.Н.Миллюков. «Вы должны прежде всего принятая работать своим умом вместо пассивного усвоения плодов чужого ума. Эта работа должна прежде всего направиться на проверку усвоенных нами чужих идей и на внимательное изучение действительности»<sup>288</sup>.

На наш взгляд, В.О.Ключевский, близкий по политическим взглядам к правому крылу кадетов, обозначает своими взглядами целое направление в развитии общественной мысли. В этом проблемном поле формировалась философско-политическая концепция Струве. Предшествующее поколение – поколение великих реформ, к которому принадлежал Ключевский, – до боли прочувствовало настоятельность работы общества в вопросе синтезирования культурных традиций и европейских политических идей, но практически не решило его, как указывал историк<sup>289</sup>. Реформы, их дух, необратимо изменили жизнь России. Струве был представителем той образованной части общества, которая попыталась поставить и решить этот вопрос конкретно-практически, выведя идейные споры на уровень публичной политики. Особое значение в этом процессе приобретали личностные характеристики и масштаб усилий, прилагаемый для строительства гражданской нации. И Аксаков, и Ключевский, и Струве – люди, доказавшие в разные исторические периоды, в конкретных обстоятельствах, свой высочайший коэффициент «личной годности». Подчеркнем, упоминание выдающихся представителей отечественной культуры в одном ряду является в исследовательском плане историко-философской реконструкцией христианского либерализма в России в его интеллектуальной и общественно-политической форме.

И у Аксакова, и у Ключевского, и у Струве культурное и политическое строительство нации невозможно без трех важных условий – по своей природе либеральных принципов – экономического развития, деятельного правосознания на основе признания прав и свобод, защищаемых государством, и, главное, нравственной работы самого общества. Эта концепция культурной работы общества – в экономическом ли делании, с его знаменитым призывом Струве «идти на выучку к капитализму», или в политическом обустройстве России – центральная и основополагающая. Франк выскажется по этому поводу весьма определенно, подмечая любовь Струве к жизни, ее богатству и полноте: «Доминирующая в его мирозерцании идея *культуры* – всяческой культуры, материальной не менее, чем духовной, или – точнее – неразрывного единства в культуре ее материального базиса и воплощения с ее духовной сердцевинной – вытекала из этой его органической обращенности на жизнь»<sup>290</sup>. Фундаментальные принципы культурного либера-

лизма получают в лице Струве теоретика и деятельного практика, а сама идея свободы остается главенствующей в духовном устройстве личности до конца жизни. По словам Франка, «начав юношей с утверждения, что свобода может быть достигнута и основана только на положительном развитии и обогащении культуры, он кончил в старости тем же заветным убеждением о неразрывности связи свободы с преемственным развитием культуры»<sup>291</sup>.

Заметим, что тема преемственности со всей остротой обнаружилась в дискуссии о месте и роли России в мировой истории уже в XIX в. А на рубеже столетий драматический процесс становления национально-исторического самосознания, подогреваемый непримиримыми спорами почвенников и западников, консерваторов и либералов, монархистов и социалистов, стал уже не только предметом философской рефлексии, но и политической борьбы Струве. В атмосфере контрреформ Александра III и Николая II, **продолжившего курс отца, культурная традиция** представляла уже как архаика и рутинная, как безжизненный традиционализм социальных и политических форм, как «неконвертируемое» в будущее прошлое. Струве одним из первых указал на родовую травму русской цивилизации – на возникший в ней разрыв метафизических и инструментальных ценностей. Сакральное восприятие власти, отсутствие полноценных гражданских институтов, низкий уровень хозяйственной культуры рутинизировали социальный порядок в жесткую, косную форму традиционалистской военно-бюрократической империи, в которой свобода лица была резко ограничена.

Путь русского освобождения был крайне тяжелым. В первом номере «Русских ведомостей» за 1906 г. Струве писал: «В новый год Россия вступает нерадостно. Мы все настроены если не горестно, то во всяком случае торжественно-серьезно. Перелом народной жизни ломает и ранит каждого из нас. Но как ни ужасны картины гражданской войны, оглядываясь на истекший 1905 год, мы можем и должны с гордостью сказать: страна свершила великое дело; родилась русская свобода, создан русский гражданин. Никакие безумства ослепленных людей, никакие преступления слуг старого порядка, никакие подлоги не вычеркнут этого дня из русской истории, не упразднят всенародного подвига обновления, родившегося от “великой любви” и “святого гнева” целых поколе-

ний борцов за русское освобождение»<sup>292</sup>. Следом, в другой январской статье, говоря об отсутствии навыка свободной гражданской жизни в стране, в которой есть духовные традиции, но нет еще политического опыта, Струве обосновывает свой центральный тезис о «принципиально-моральном отношении к политической деятельности»<sup>293</sup>. Из этого тезиса, по сути, вырастает вся концепция «Вех» и усиливается осознание культурной ценности государства как теоретической основы либерального консерватизма уже зрелого политика. *Идея культуры* как преемственности духовно-исторического опыта нации в политическом мышлении Струве все отчетливее проявляет себя: «В огромной перестройке всего народного быта, происходящей в современной России, культурным победителем выйдет то политическое направление, которое соединит в себе революционный энтузиазм с мудрым уважением к самостоятельности народа, отрицающим творческую силу приказов и внушений. Чем раньше вся русская идейная интеллигенция станет на эту точку зрения, – заключает Струве, – тем кратковременнее будет торжество реакции и тем полнее и прочнее будет победа русской демократии»<sup>294</sup>.

В эти три послереволюционных года Струве были продуманы основные положения философии политики как философии культурного дела. Теперь уже задача соединения истории с современностью для ученого и политика Струве означала борьбу за государственную целостность России с сохранением ее самобытного культурного лица. Революционные действия и лозунги он посчитал внутренними «духом, враждебным культуре, ибо они подрывали самую основу культуры – дисциплину труда»<sup>295</sup>. Как утверждал Струве, «Великая Россия для своего создания требует от всего народа, и прежде всего от его образованных классов, признания идеала государственной мощи и начала дисциплины труда»<sup>296</sup>. По сути, в знаменитой работе 1908 г. кристаллизуется политическая концепция либерал-консерватора Струве с его идеей культурно ориентированного государственного строительства. Ее основные категории – национальная жизнь, культура как содержание политического сознания, крепость государства, его хозяйственная мощь, право и права: «Политика общества и должна начать с того, чтобы на всех пунктах национальной жизни противогосударственному духу, не признающему государственной мощи и с нею не считающемуся, и противокультурно-



му духу, отрицающему дисциплину труда, противопоставить новое политическое и культурное сознание. Идеал государственной мощи и идея дисциплины народного труда – вместе с идеей *права и прав* – должны образовать железный инвентарь этого нового политического и культурного сознания русского человека»<sup>297</sup>.

Утверждая культуру в качестве основы государства и политической нации, Струве указывает на новый тип взаимоотношения свободной личности и народа как носителя культурной традиции. Как представляется, проблема заключается в *характере синтеза* индивидуального рефлексующего сознания и духовных смыслов традиции, укорененных в практиках культуры, на языке Струве – синтеза индивидуального опыта личности и культурного творчества нации в совместной государственно-исторической работе. Привнести эти идеи в общественное сознание, в язык и концептуальные модели внутренней и внешней политики – означает привнести культурно-политическое мышление автора «Великой России», осуществляющее синтез метафизических (религиозных) и инструментальных (политических и экономических) ценностей. На наш взгляд, альтернативы могут быть следующими: 1) консервация и неизбежная рутинизация традиции, 2) радикальное ее обновление вплоть до полного разрыва, 3) переосмысление и творческое развитие. Собственно только последний вариант по-настоящему жизнеспособен и является вполне «струвевским». Именно он был сформулирован мыслителем как цель и задача созидательной деятельности во всех сферах жизни российского общества – гражданско-политической, хозяйственно-экономической и культурно-образовательной.

По сути, в связи с теоретическим наследием Струве нам приходится отвечать на один вопрос: завершилось ли время национальных государств и культур? Если ответ положительный, то концепт Великой России сгодится, увы, для политических спекуляций записных традиционалистов, как справа, так и слева, овладевших патриотической риторикой, но озабоченных только своим выживанием. В этом случае вся жизнь и борьба Струве, его послание в будущее должны быть признаны утопией, пусть блестящим по замыслу и идейному уровню, но нереалистическим культурно-историческим проектом. Ведь фундаментом всей политической концепции Струве и главное духовным стержнем его личности –

мыслителя, политика, общественного деятеля, христианина, человека русской культуры – является общенациональная и общегосударственная идея России и именно России исторической. Что вкладывал в эти понятия П.Струве?

### **Христианская культура как основа либерально-консервативного проекта**

В полемике с Ф.Степуном и вообще «новоградцами» П.Б.Струве обосновал свое понимание России как метафизической и культурно-политической реальности. Быть носителем исторической России означает чувствовать «себя едиными со всей историей России, с тем длинным рядом “памятников” и с той непрерывной цепью “памятей”, о которых знаменитый русский историк говорил как о “нравственном запасе, завещанном нам великими строителями нашего нравственного порядка”»<sup>298</sup>. Показательно, что Струве делает ссылку на речь В.О.Ключевского (1892) «Значение преподающего Сергия для русского народа и государства». Здесь раскрывается и глубинная христианская интуиция Петра Струве. Человек был призван Богом к соработничеству, к возделыванию сада. Это культурная работа. Смысл культуры – возделывание. Предельная цель – совершенствование самого человека. Проповедь совершенствования универсальна, а векторы деятельности многообразны, поскольку культура – это и материально-предметный мир, и тип отношений, и социально-политический уклад. Струве убежден, что русская культура в своем национальном развитии достигла мирового значения, и в этом смысле представляет собой развитие христианской цивилизации, ее ценностей, смыслов и культурных практик. Для Струве национальная культура стала *проводником* христианского универсализма. Как отмечал Д.С.Лихачев, в основании ценностно-смысловой сферы европейской культуры находятся три моделирующие ее категории: личность, универсализм, свобода<sup>299</sup>. Безусловно, историческая Россия Струве – это вариант русской Европы как основы культурной и цивилизационной идентичности российской государственности. Поэтому если свести итог творческой эволюции русского философа к какой-то одной самоценной для него идее, то справедливо говорить о *национально-культурной формуле европейского либерализма*.

После революции 1917 г. концепция Великой России разрабатывается как некий идеальный образ общественного устройства. Он включает в себя *сильное государство*, способное осуществлять власть, гарантировать свободу и права личности, дисциплинировать социальную жизнь; *нацию*, которая является выражением духовного единства государства и народа; *религию*, выступающую в качестве духовной основы жизни; *империю*, репрезентирующую мощь национального государства. Объединяющим началом для государства, нации и личности выступает *культура*, в которую вкладывается смысл духовного переживания человеком истории и общественной солидарности. Знаменитая фраза Струве, подтверждающая «спайку» общества, государства и культуры: «Мы – государственники, патриоты и националисты, и потому для нас *Россия превыше всего*»<sup>300</sup>. Признавая неразвитость гражданского общества, бесформенность государства, деградацию национального самосознания, тем не менее, Струве видит образ Великой России как *национальную версию европеизма*. Он вынужден признать, что русская государственность покоилась на монархической форме правления: «В прошлом России были стихии пагубные и тлетворные – таковыми были и крепостное право и личный произвол власти, то “самовластие”, то “тиранство”, которое наши предки очень хорошо умели отличать от “самодержавия”, но русская национальная власть на протяжении веков была великим творцом культуры»<sup>301</sup>. В общий ход рассуждений о формах социально-политического устройства примешивается и скептицизм в отношении европейского парламентаризма. По мнению Струве, современные партии не правят, а общественные лидеры только политиканствуют: «Вопреки той распространенной доктрине, которая суть современной демократии видит в господстве политических партий, – я полагаю, наоборот, что эта демократия спасается от поражения и гибели преодолением партийности. Совершается это на разных путях, но совершается неуклонно и основательно»<sup>302</sup>.

Анализируя события прошлого и настоящего, Струве предлагает культурно-политический проект Великой России как действенный план борьбы за Россию историческую. Струве противостоит мнению И.Бунина, что России конец. Он как бы не хочет слышать горькие размышления бунинского героя, плывущего на

пароходе в Константинополь, в рассказе с характерным названием «Конец»: «России конец, всей прежней жизни тоже конец». Один из самых ярких патриотов, Струве страшно переживает эту катастрофу. Но, расставаясь с Россией, он ее не хоронит. В 1934 г., в Белграде, Струве выступает с изложением восьми положений, где признает свершившуюся революцию политической, культурной и моральной катастрофой, но утверждает *вечность России* как национально-исторической личности, ставит перед ней задачу изживания язвы большевизма, подчеркивает, что большевики произвели первый раздел России – ее расчленение. Однако, по глубокому убеждению Струве, «России нужна не реставрация, а возрождение или новое рождение. Возрождение потому нужно, что только оно и возможно. Реставрация же невозможна»<sup>303</sup>. Струве излагает свое кредо политика, патриота и человека русской культуры: «Как тогда, так и теперь я продолжаю верить в белую идею, в национальное освобождение, в предание и заветы исторической России. Мой национализм и мой консерватизм стали для меня на шестом десятке лет подлинной второй натурой»<sup>304</sup>.

Струве ставит диагноз: главное бедствие современной России – потеря чувства исторической связи большого времени культуры. На это самоощущение русского человека, приведшее Россию как историческую личность к великой катастрофе XX в., он указывает со всей силой своего публицистического таланта. Струве предлагает *вернуться в историю*, т. е. в христианский универсализм и европейскую идентичность через национальное государство. По Струве, русский человек обязан стать европейцем, идя по пути освоения национальной культуры. Рассуждая в «Вехах» о русской интеллигенции, он подчеркивает, что «русская идейная жизнь связана с духовным развитием других, дальше нас ушедших стран, процессы в них происходящие, не могут не отражаться на состоянии умов в России»<sup>305</sup>. В другой работе Струве отмечает отсутствие критической традиции в русской философии и говорит о том, что надо учиться у Запада: «В этом отношении мы должны многому еще учиться на Западе, где критический дух есть ход многовекового развития культуры и науки... в русских умах есть какая-то философская свежесть... но, для того чтобы пустить в ход эту свежую силу, необходимо и ее дисциплинировать и настоящим образом ввести в русло мировой науки»<sup>306</sup>.

Проблема дисциплины мышления – это *проблема культурной работы*, которая преобразует человека в личность, это проблема европеизации и окультуривания русского социума, в широком смысле слова, о необходимости которой постоянно говорил Струве. Его интеллектуальная биография представляет собой именно попытку восполнения дефицита знаний и рациональной рефлексии, продолжая в то же время традицию русской культуры, созидая себя в языке и духовно-эстетическом переживании. Своей программой культурной работы философ и политик пытался выстроить *пространство «серединой» культуры*, на отсутствие которой обращали внимание и Н.Бердяев, и Ф.Степун. В «Русской идее» Бердяев замечает: «У русского народа была огромная сила стихии и сравнительная слабость формы. Русский народ не был народом культуры по преимуществу, как народы Западной Европы, он был более народом откровений и вдохновений, он не знал меры и легко впадал в крайности. У народов Западной Европы все гораздо более детерминировано и оформлено, все разделено на категории и конечно»<sup>307</sup>. Отсюда и эсхатологичность русского мироощущения, связанная с «самой структурой русского сознания, мало способного и мало склонного удержаться на совершенных формах серединой культуры»<sup>308</sup>. Со всей отчетливостью на эту проблему укажет и Ф.Степун. Отсутствующим звеном в его видении является культура как инструментальная форма знаний и правового порядка, вкупе с простой моральной порядочностью: «Как стиль русской равнины и русского отношения к земле, так и стиль русского философствования явно свидетельствует о том, что религиозная тема России роковым образом связывается в России со своеобразным тяготением к бесформенности – с каким-то специфически русским формоборчеством. Есть нечто в русской душе (нечто *очень глубокое и очень правдивое*), что затрудняет всякий переход религиозной жизни в религиозную культуру и тем тесно связывает русскую религиозность с некультурностью России»<sup>309</sup>. Русской философии, по мнению Степуна, не удалось сформировать срединную культуру России, позволившую бы ей преодолеть бесформенность и непроясненность своей социальной и духовной жизни. Более того, «не став философией, она осталась полуфилософским и полурелигиозным отрицанием философии»<sup>310</sup>.

Как показали события, и Бердяев, и Степун были правы в оценке бесформенной религиозности русской культуры, приведшей к созданию коммунистического мифа. Струве же увидел проявление этой болезни русского духа в интеллигенции – носителнице отрицательного заряда русской религиозной стихии. В «Вехах» он настаивает на том, что «в безрелигиозном отщепенстве от государства русской интеллигенции – ключ к пониманию пережитой и переживаемой нами революции»<sup>311</sup>. Это суть материализм и позитивный радикализм, «религиозность без ее содержания»<sup>312</sup>. Отсюда следует у Струве идея воспитания и личной ответственности: «Вне идеи воспитания в политике есть только две возможности: деспотизм или охлократия»<sup>313</sup>. Интеллигенция возбудила народ, но не выступила его воспитателем в политике. Струве призывает русскую интеллигенцию пересмотреть свое мирозерцание и главный его устой – «социалистическое отрицание личной ответственности»<sup>314</sup>. За этим последует необходимый возврат к религиозному мировоззрению – т. е. к принципу «личного самоусовершенствования человека», безразличному для социализма<sup>315</sup>. Отвечая на извечный русский вопрос «что делать?», автор «Интеллигенции и революции» сформулирует стратегическую задачу, которой сам будет неукоснительно следовать до конца своей жизни: «Нам нужна, конечно, упорная работа над культурой. Но именно для того, чтобы в ней не потеряться, а устоять. Нужны идеи, творческая борьба идей»<sup>316</sup>. Позже, в 1927 г. на страницах «России» Струве выступит с «признанием и заветными мыслями» о русской интеллигенции, подчеркнув, что она знала страсть к свободе, но не обладала страстью к государственности и государственной мощи. Пройдя через крушение государственности, национальный позор и унижение, она сама должна возродиться на здоровой и зиждательной силе «государственного самоутверждения и национального самопризнания»<sup>317</sup>. На наш взгляд, подобная ситуация может быть объяснена только одним – ситуацией разрыва между культурой и ее общественно-политической формой бытия. Именно это расхождение метафизического и социально-практического уровней жизни не позволяет проявлять человеку свое личное достоинство во всех сферах духовно-культурного и социально-политического творчества.

Как нам представляется, Струве нашел способ создания «срединной» культуры, выдвинув *тезис о единстве политики и культуры*. Развивая мысль о демократии культуры, он шел от идеи воспитания культуры, под которой понимал общественную эволюцию на основе политических преобразований, чьей целью является воспитание человека-гражданина. Для Струве человек социума, гражданской общественности – это *человек культуры*. Русская мысль, как пишет Струве, именно культуру вычеркивала в своих идейно-политических проектах. По его словам, «она создана утилитаристами и аскетами, отрекшимися от культуры, то во имя мужика, то во имя Бога... и жало этого мирозерцания направлено, прежде всего, против идеи культуры, против самодовлеющей ценности духовных идеалов, воплощаемых в исторической жизни»<sup>318</sup>. Справедливо говорить, что культуру Струве понимает как своего рода ресурс самоорганизации. Она дает возможность определенным идеям – политические и религиозные – «верифицировать» своим личностным опытом. Именно культура становится полем борьбы за человека. Культура – диалогична, организуя собой пространство идейной борьбы и социальной коммуникации, влияющее на политику. Политика же, по Струве, это конкретная форма культурной работы, где метафизические ценности утверждаются через определенный набор инструментальных действий. Всем своим опытом интеллектуальной и социальной активности П.Струве пытался преодолеть сложившийся в русской культуре катастрофический для ее эволюционного развития разрыв метафизических и инструментальных ценностей – небом идеала и жизненными реалиями. В отечественной истории этот разрыв стягивался посредством мифа, обосновывающим культурное предание: срыв развития после царствования Ивана Грозного, последовавшей смутой, интервенцией и национальным ответом русской земли, который свелся к традиционной формуле порядка – царской власти. Срыв развития национального государства, произведенный церковными реформами Никона, когда произошел катастрофический раскол общества, его базовых консолидирующих ценностей. Затем петровская модернизация, казалось бы, вернувшая Русь в большое время истории через трансляцию империи, вестернизовавшая одну часть общества, а другую оставившую в средневековье, в веке XVI. И, наконец,

разрыв между традиционалистским общественно-политическим устройством русского государства и общим процессом культурного и экономического развития на рубеже XIX–XX вв., приведший к революции, свидетелем которой стал Струве.

### **«Личная годность» как сущностное начало христианского либерализма**

В статьях и выступлениях послереволюционного периода Струве возвращается к центральной для него теме: *воспитание свободного человека в личность* есть основа общественной стабильности и развития. Она зиждется на идее личной годности, впервые высказанной в статье «Интеллигенция и народное хозяйство», в 1908 г.: «прогрессирующее общество может быть построено только на идеи личной годности, как основе и мериле всех общественных отношений... Если в идее свободы и своеобразия личности был заключен вечный идеалистический момент либерализма, то в идее личной годности перед нами вечный реалистический момент либерального мирозерцания»<sup>319</sup>.

С.Л.Франк заметил однажды, что одним из «очарований личности» его близкого друга П.Б.Струве «было сочетание в нем страстной убежденности, морального пафоса с широким, терпимым, снисходительным отношением к людям, с признанием законности многообразия индивидуальных дарований, призваний и склонностей»<sup>320</sup>. Именно это внимание к «положительной ценности» каждого конкретного человека, добавляет Франк, исключало для Струве возможность быть «партийным человеком» в собственном смысле слова, «быть плененным какой-либо партийной узостью, односторонностью и пристрастностью». Любимым лозунгом Струве было: *«надо рассуждать по существу»*, что для него означало, согласно Франку, «оценивать явления жизни и ценность отдельных людей по их собственному внутреннему содержанию, по их объективной ценности – независимо от того, имеем ли мы дело с политическим другом или врагом». Франк вспоминал, что Струве «постоянно боролся против распространенной в русской либеральной и радикальной журналистике привычки без разбору высмеивать политических противников, высказывать о них огуль-



ные отрицательные или пренебрежительные суждения, а также применять разные мерилы моральной оценки к врагам и друзьям». Франку запомнилось, например, возмущение Струве, когда один из штутгартских сотрудников «Освобождения» грубо-пренебрежительно отозвался в одной из статей о литературных достоинствах консерватора М.Н.Каткова: идейно-политические расхождения не могли, согласно Струве, колебать качественные оценки масштабной личности. Франк вспоминал также, что и суждения Струве о личном составе русской правящей бюрократии (даже в эпоху юности, когда тот был ее бескомпромиссным оппонентом), всегда были строго индивидуальны: «Струве отчетливо различал в ней между людьми одаренными и бездарными, просвещенными и грубыми, добросовестными и недобросовестными. И такое же различие между людьми он делал позднее в оценке своих политических противников слева... Питая жгучую личную ненависть к Ленину, как натуре злобной и жестокой, он с почти благоговейным уважением отзывался о личности социал-демократки Веры Засулич»<sup>321</sup>.

Создание основного смыслового каркаса концепции «личной годности» можно отнести к 1906–1907 гг. В статье, написанной на новый 1906-й год и опубликованной в «Русских ведомостях» в первом, новогоднем номере, Струве выдвинул важный тезис о том, что судьбу больших социальных событий, в конечном счете, определяет *тип человеческого поведения*. Согласно Струве, общественные катаклизмы очень часто провоцируют у людей утрату душевного равновесия и самоконтроля. Такая потеря самообладания может проявляться в двух, внешне несхожих, но в сущности единых в своей основе вариантах человеческого поведения. «Жестокие удары, обрушившиеся на нас, – пишет Струве, – могут одних, всегда плывущих по течению, привести к постыдной капитуляции, других – лишить всякого самообладания и довести до иступления. В сущности, эти различные по своим внешним проявлениям состояния *тождественны* (курсив наш. – Авт.), ибо они имеют один глубокий внутренний источник – утрату душевного равновесия»<sup>322</sup>.

Струве, таким образом, нащупывает тему, которую потом будет многократно варьировать на протяжении всей дальнейшей творческой биографии. Россия, согласно его умозаключению, страдает не

только, а подчас и не столько от консервативной недвижности, апатии и конформизма, сколько от ложного активизма – самонакрутки и самоисступления, иногда искусственно спровоцированных и нагнетаемых. Но размах и горячность – вовсе не признак силы: «Бывают исторические моменты, когда сила может быть только в холодном самообладании, в выдержке, в упорстве, когда размах обнаружил бы только слабость»<sup>323</sup>. Здесь, как видится, уже намечается тот основной круг личностных человеческих качеств, который впоследствии будет представлен Струве как эталонный набор «личной годности»: «холодное самообладание», «выдержка», «упорство»...

Практически никто из исследователей творчества Струве не написал еще подробно о том, что разработка им концепции «личной годности» в известном смысле была результатом глубокой самокритики и переоценки собственной роли в освободительном движении и привычных методов борьбы с режимом. В статье «Русская идейная интеллигенция на распутье», опубликованной в «Полярной звезде» в конце января 1907 г., Струве фактически пишет о *своем личном распутье*, на котором он сам находился еще совсем недавно. «Политическая мысль интеллигенции наивна еще в том отношении, что ей чужда идея политической ответственности... Кому не чужда политическая ответственность, тот не станет вкладывать в свою политическую проповедь всё, что он лично считает правильным, независимо от того, как отразится в умах слушателей или читателей такая проповедь и какие реальные плоды она может дать»<sup>324</sup>.

Действительно, нельзя не признать, что совсем недавно сам Струве, согласно его же типологии, был типичным «интеллигентом». Но теперь, в начале 1907 г., сделав выводы из прошедшей революции, он мыслит принципиально иначе: «Сознание политической ответственности свидетельствует не о беспринципности, а, наоборот, о чрезвычайно строгом, принципиально-моральном отношении к политической деятельности... Более высокая степень политического понимания обуславливает более высокую мораль политической деятельности»<sup>325</sup>.

Особую роль в формировании струвистской концепции «личной годности» сыграл цикл «Размышлений о русской революции», печатавшийся зимой 1907 г. в «Русской мысли». Ключевой здесь

стала первая статья, в которой Струве в качестве своеобразного камертона использовал стихи своего друга М.А.Волошина, в частности, его блестящее «Народу русскому: я – скорбный ангел мщения...». Акцентировав внимание на волошинской строке: «*Один ты видишь свет. Для прочих он потух...*», Струве увидел в ней поэтический ключ к расколдованию всей порочности и бесперспективности недавних «революционных событий», прошедших под знаком высокомерного сознания всеми действующими лицами «личной и групповой непогрешимости»<sup>326</sup>.

Ведь, по мысли Струве, именно «сомнение в своей абсолютной личной правоте или непогрешимости есть основа человеческого отношения к другим людям и соглашения с ними. Там, где отсутствует эта основа, открывается простор для пожирания одних людей другими, сперва идейного, а потом и фактического». В русской же практике «соглашение, или компромисс, недоступен большим политической злобой, насквозь пропитанным “хмельной отравой гнева” (еще одно выражение Волошина. – Авт.) душам»<sup>327</sup>.

Центральной публикацией П.Б.Струве на тему «личной годности», как уже было сказано выше, является статья «Интеллигенция и народное хозяйство», появившаяся в «Слове» поздней осенью 1908 г., а затем перепечатанная в «Русской мысли»<sup>328</sup>. Струве сразу оговаривается, что материалом работы явилось «всё перечувствованное и передуманное за последние пять лет». По его мнению, было бы ошибочно думать, что пережитые Россией годы были «только политическими» и что, соответственно, страна нуждается «только в политическом поучении, в политических выводах». «Чисто политическая точка зрения пока бесплодна», отмечает Струве, и, хотя случившаяся трансформация на основе Манифеста 17 октября 1905 г. есть «огромный принципиальный шаг вперед в политическом отношении», Россия столкнулась с совершенно иными проблемами – *проблемами культурными*. Если раньше, отмечает Струве, можно было говорить о том, «что никакой культурный прогресс невозможен без решительного, принципиального политического разрыва с прошлым», то теперь «так же решительно можно утверждать, что никакой политический шаг вперед невозможен вне культурного прогресса; без такого прогресса всякое политическое завоевание будет призраком, будет висеть в воздухе»<sup>329</sup>.

Прочный правовой порядок в России до сих пор не обеспечен, констатирует Струве, но «всё свести к критике правительства, значило бы безмерно преувеличивать значение данного правительства и власти вообще». Источник «неудач, разочарований и поражений», постигших Россию, лежит, по его мнению, гораздо глубже: «Даже если бы каким-нибудь чудом политический вопрос оказался разрешенным, решение его лишь более выпукло выдвинуло бы значение другой, более глубокой задачи. Это значит: общество должно задуматься над самим собой. Мы переживаем идейный кризис, и его надо себе осмыслить во всем его национальном значении»<sup>330</sup>.

Согласно Струве, в России в ходе революции «потерпело крушение целое мирозерцание, которое оказалось несостоятельным». Основами этого мирозерцания, по его мнению, были две идеи: идея *личной безответственности* и идея *равенства*<sup>331</sup>. И далее Струве разворачивает принципиально новую в обществоведении аргументацию, венцом которой и становится концепция «личной годности». «В основе всякого экономического прогресса лежит вытеснение менее производительных общественно-экономических систем более производительными. Это не общее место, а очень тяжеловесная истина... Более производительная система не есть нечто мертвое, лишенное духовности. Большая производительность всегда опирается на более высокую личную годность. А личная годность есть совокупность определенных духовных свойств: выдержки, самообладания, добросовестности, расчетливости. Прогрессирующее общество может быть построено только на идее личной годности, как основе и мериле всех общественных отношений»<sup>332</sup>.

Струве отмечает, что в русской революции идея «личной годности» была «совершенно погашена»: «Она была утоплена в идее равенства безответственных личностей. Идея личной безответственности есть прямая противоположность идее личной годности. Я требую того-то и того-то, совершенно независимо от того, могу ли я оправдать это требование своим личным поведением, во имя равенства всех людей – говорит идея личной безответственности. Я требую того-то и того-то, и берусь оправдать это требование своим личным поведением – говорит идея личной годности. Эти противоположения могут показаться отвлеченными, но мы с болью в сердце наблюдали и наблюдаем их значение в русской действительности»<sup>333</sup>.

В 1906–1908 гг., в условиях массовой общественной дезорганизации и дезориентации, когда одна часть общества, выражаясь словами Струве, находилась в ситуации «постыдной капитуляции», а другая – всё еще пребывала в эйфории «революционного исступления», Струве начинает предъявлять обществу человеческие примеры подлинной «личной годности». Увы, поводом для этого, как правило, являлись печальные факты ухода из жизни этих образчиков гражданского поведения.

Семен Франк в своей известной статье об «умственном складе» Струве заострил внимание читателей на этом принципиальном увлечении своего друга – интересе Петра Бернгардовича к отдельным людям, стремлении максимально глубоко вникнуть в индивидуальную человеческую психологию. В связи с этим Франк отмечает, что «жанр некрологов» отвечал глубочайшей потребности Струве не только почтить память ушедших, но и предъявить современникам, пребывавшим в состоянии глубокого психологического стресса, назидательные уроки конструктивного и порядочного человеческого поведения. Франк вспоминал: «В “Русской мысли” он (Струве. – *Авт.*) завел особый ежемесячный отдел некрологов, который он составлял сам, поминая жизнь и деятельность иногда до десяти людей, скончавшихся в истекшем месяце. Он очень дорожил такой биографической работой; когда однажды в редакции возникли сомнения в надобности этого отдела некролога, он горячо воскликнул: “Нет, уж оставьте мне моих покойников”»<sup>334</sup>.

### **Продуктивная личность как носитель христианско-либеральной культуры**

Большой и разнообразный материал для построения Петром Струве его концепции «личной годности» дало ему участие в Белом движении. В оценке этого явления, которое Струве всегда анализировал не только политически, но, возможно, в первую очередь *этически*, проявилась глубокая христианско-либеральная подоснова его «человеческой типологии». Так, Струве всегда отказывался мерить «личную годности» критериями «эффективности» и «успеха». Действительно, все герои Струве, о которых он писал до революции и после, – это люди формально «побежден-

ные». Но Струве, как истинному христианину, глубоко претила «низость и хамство тех, кто обо всем судит по успеху». Вот и подвиг участников Белой борьбы для Струве – это подвиг *«побежденных непобедимых»*.

Летом – осенью 1926 г. руководимая Струве газета «Возрождение» напечатала серию «Очерков Ледяного похода», написанных близким другом Струве – Николаем Николаевичем Львовым. Речь в очерках шла о легендарном 1-м Кубанском (Ледяном) походе Добровольческой армии из Ростова в Новочеркасск в феврале–апреле 1918 г., в ходе которого сложился костяк и была сформулирована идеология Белой армии. «Ледяной поход», по мнению Струве, стал «целой эпопеей героизма и жертвенности», которая есть «неотделимое и драгоценное достояние национальной России, тот свет, который светил, светит и будет нам светить во всякой тьме»: «Здесь излились и просияли такие нравственные силы, здесь собраны такие душевные сокровища, которые будут вдохновлять и питать целые поколения»<sup>335</sup>.

Но «Ледяной поход», согласно Струве, явился образцом «самого трудного героизма» – героизма, «который уничтожался и уничтожается до сих пор со всех сторон». «Были и есть враги, – пишет Струве, – и злостные, нападающие, и клеветущие. Но не лучше, а может быть, хуже их равнодушные и холодные, проходившие мимо. И всего хуже, может быть, даже не вражда и злословие, не равнодушные и холод, а *низость и хамство* тех, кто обо всем судил и судит *по успеху*, кто увлекался и восторгался, когда ждал победы, но кто отпал духовно и изменил душевно, когда счастье отвернулось»<sup>336</sup>.

О том, какой высокий статус придавал сам П.Б.Струве этической стороне своей «человеческой типологии» применительно к оценке Белого движения, свидетельствует небольшая, но весьма принципиальная статья, опубликованная в «России и славянстве» в дни празднования в зарубежье 70-летнего юбилея старшего и стариннейшего внутрилиберального оппонента Струве – Павла Николаевича Милюкова<sup>337</sup>. Струве сразу оговаривается, что, по большому счету, его претензии к Милюкову не носят чисто политического характера, и уж во всяком случае «тут не играют вовсе роли какие-нибудь счеты “правых” с кадетским лидером о том, что было до революции 1917 г.». «Наше разногласие и разночувствие с Милюковым как политиком вообще не укладывается в чисто по-

литические рамки», – настаивает Струве. Речь, по его словам, идет о гораздо более существенном – *о принципиально разном отношении к людям и их личностным переживаниям.*

По мнению Струве, П.Н.Милюков всегда поражал его «исключительным искусством располагать идеи, аргументы, и в этом смысле “аранжировать” – “вещи”». Милюков, согласно Струве, – исключительный по ловкости «аранжер и калькулятор», т. е. «устроитель и расчислитель» идей и идейных комбинаций: «Если бы политика была шахматной игрой и люди были бы деревянными фигурками, П.Н.Милюков был бы гениальным политиком»<sup>338</sup>.

Однако, «будучи вдумчивым и осторожным аранжером и методическим и осторожным калькулятором идей и в этом смысле вещей», Милюков, по мнению Струве, *«роковым образом не способен видеть и ощущать живых людей (курсив наш. – Авт.), им сочувствовать и со-страдать, а потому на них влиять, ими управлять, ими распоряжаться»*<sup>339</sup>. В области «со-чувственного проникновения в живые человеческие души П.Н.Милюков достаточно бессилён, и в этом причина, субъективная и объективная, его роковых внутренних неудач как политика в широчайшем смысле слова». Отстранившись от «белой армии» после крымской эвакуации 1920 г., Милюков, по мнению Струве, «как-то задел и ранил самое чувствительное место в национальной душе русских людей, пребывающих в изгнании»<sup>340</sup>.

Петру Струве принадлежат удивительные личностные характеристики главных героев Белой борьбы – за этими короткими зарисовками совершенно очевидно стоит огромная мыслительная работа. В этом смысле выделяется, например, короткая, но чрезвычайно емкая по смыслу речь Струве на публичном заседании 13 апреля 1923 г. в Праге в память Л.Г.Корнилова, устроенном Галлиполийским студенческим землячеством и Русским Национальным Студенческим объединением. Рассказывая эмигрантской молодежи о легендарном Корнилове, Струве оговаривается, что «быть может, нет для исторической психологии задачи более трудной и в то же время более привлекательной, чем следить за разными видами, формами и этого замечательного явления – человека, ставшего легендой»<sup>341</sup>.

Струве крайне высоко ценил Л.Г.Корнилова, с которым был близко знаком: «В нем было величайшее напряжение героической воли, героизмом заражавшее все окружающее... Он был деятель-

ный герой, сам ставивший себе задачи, своим волевым напряжением их творивший и осуществлявший и этим напряжением зажигающий других. Железный исполнитель долга и деятельный герой-творец в одном лице, живое воплощение героической воли и ее магнетизма»<sup>342</sup>.

Но в своей речи, очень далекой от мемуарной описательности, Струве не хочет ограничиться апологетикой Корнилова. Не менее важна, полагает он, сравнительная оценка сильных характеров: «люди распознаются в сопоставлении с другими, сравнимыми с ними»<sup>343</sup>. И чтобы дать аудитории точное понимание феномена Корнилова, Струве сравнивает его с другими легендарными лидерами Белой борьбы – М.В.Алексеевым, А.М.Калединым, А.В.Колчаком. Вот эти сравнительные характеристики, которые можно считать вершинами аналитических возможностей концепции «личной годности».

«Как человек долга, т. е. как трезвый слуга-исполнитель его велений, М.В.Алексеев был сильнее и как-то... осязательнее Корнилова, но того особенного и собственного напряжения героической воли, которое было в Корнилове и излучением которого он заражал все вокруг себя, в Алексееве не было. В его трезвой и сухой личности не было корниловского магнетизма»<sup>344</sup>. «Каледин был героической фигурой – это был какой-то римлянин в обличье донского казака. Но, будучи верным исполнителем долга, суровым и к себе и к другим, Каледин оказался буквально не в силах жить и устоять в удушающей атмосфере гражданской войны. Он был воином, но не борцом»<sup>345</sup>. Колчак: «В нем нервность натуры, в этом отношении почти женственной, не давала воле доходить до того самобытного героического напряжения, которого достиг Корнилов. Колчак был гораздо больше поставлен другими, чем сам стал на место, на котором он стоял. У Колчака не было той неукротимой и в то же время стальной активности, какою был одарен Корнилов»<sup>346</sup>.

А вот апофеоз речи Струве, где он сводит все характеристики воедино, предварительно оговорившись: «Я ощущаю их личности в каких-то физических образах и символах». «Алексеев – это массивная железная балка-стропило, на которое в упорядоченном строе и строительстве можно возложить огромное бремя и оно легко подымлет это бремя»; «Каледин – это мощный камень, как бы выросший в свою историческую почву и вне ее беспомощный и



слабый»; «Колчак – это сосредоточенный в целую даровитую личность нерв, чувствительная струна, которой угрожало порваться или быть прорванной»; «Корнилов – это стальная и живая пружина, которая, будучи способна к величайшему напряжению, всегда возвращается к исходному положению, подлинное воплощение героической воли»<sup>347</sup>.

Важным элементом концепции «личной годности» П.Б.Струве были его размышления об «идеальной русской личности». По его собственным воспоминаниям, его первой в жизни «идеологической любовью» были «славянофилы вообще» и, в первую очередь, Иван Сергеевич Аксаков<sup>348</sup>. До конца жизни убежденный западник, Петр Струве считал, что именно славянофил Иван Аксаков – есть «первый по специфической духовной одаренности и значительности русский публицист... В русской публицистике нет лучшей защиты свободы слова и совести, чем классические статьи на эти темы Ивана Аксакова»<sup>349</sup>.

Что особенно привлекало уже юного Петра Струве в И.С.Аксакове, так это то, что тот сумел удивительным образом соединить все то лучшее, что было выработано в замечательной семье Аксаковых: «художническая чуткость к быту и природе» отца, Сергея Тимофеевича, и «философски-исторический интерес к народу» старшего брата Константина сопряглись у Ивана Сергеевича с «величайшей действенностью»<sup>350</sup>.

Как младший сын в семье, вспоминал Струве, он очень рано был приобщен «ко всему тому, что тогда составляло духовное содержание жизни»: «Вместе со своей семьей я пережил эпопею русско-турецкой войны и ее финал – Берлинский конгресс и трактат, заключение которого вызвало пламенный протест – историческую речь Ивана Сергеевича Аксакова. Мы, дети (да и одни ли только дети?), конечно, мало понимали в политике, но мы с волнением ощущали, что Россия оскорблена и унижена в своем национальном и славянском призвании. А когда Иван Аксаков громко и мужественно поведал всему миру об этой обиде, – наши души трепетали созвучно с его боевым духом русского и славянина, глашатая и вождя»<sup>351</sup>.

Тетрадки аксаковской «Речи», вспоминал Струве, «с увлечением читались и прилежно перечитывались»: «Я втихомолку строчил что-то для “Руси”, скрывая написанное и от родителей, и от бра-

тьев. Мать моя что-то писала и Достоевскому, и Аксакову»<sup>352</sup>. До конца жизни Струве помнил в подробностях тот важный для всей их семьи эпизод, когда летом 1882 г., будучи проездом в Москве, они удостоились посещения Иваном Аксаковым их гостиничного номера в «Славянском базаре»: «Он пришел отдать визит моему отцу и поблагодарить мою мать за читательское сочувствие... В маленьком теле Ивана Аксакова была как-то собрана огромная ответственность и законченно выразилось то своеобразное сочетание неукротимого восторга и боевой энергии с трезвостью, с чувством меры и возможностей, с хозяйственной деловитостью, сочетание, в котором вся сила и прелесть подлинного политического горения и национально-государственного делания»<sup>353</sup>.

На многие годы И.С.Аксаков стал для Струве образцом человеческой «действенности» (именно это слово встречается в работах Струве об Аксакове наибольшее число раз). В нем особенно поражало то, что, «будучи приверженцем и носителем мировоззрения и писателем, он не замкнулся ни в учении, ни в теории, ни в писательстве или пропаганде. В лице Ивана Аксакова... славянофильство спустилось с высоты историко-философского учения и вошло в реальную жизнь»<sup>354</sup>.

Высокие идеалы и – одновременно – умение претворять их в жизнь; подлинное свободолобие и – в то же время – обостренное национальное чувство – в этих парадоксальных, на первый взгляд, соединениях был удивительный секрет Аксакова, волновавший и воодушевлявший Струве на протяжении всей его жизни: «В этом смыкании был свой стиль или, да позволено будет употребить одно из излюбленных самим Иваном Сергеевичем и красивых русских слов, был свой “лад”, т. е. своя собственная смысловая красота, воистину музыкальная... Эта духовная музыка была гармонически проникнута двумя основными мотивами-идеями: идеей свободной личности и идеей себя сознающего и утверждающего народа... Вот почему Иван Аксаков был в одно и то же время борцом и за права человека и гражданина, и за национальное начало. Ему было присуще острое и тонкое чувство права, укорененного в правде, и глубокое, трепетно-восторженное ощущение соборного начала народности»<sup>355</sup>.

Собственно, непосредственным импульсом становления молодого Петра Струве как убежденного либерала стал конфликт И.С.Аксакова в конце 1885 г. с цензурным ведомством, конфлик-

том, ускорившим его кончину. Струве вспоминал: «Его (Аксакова) статья в “Руси” против цензурного ведомства, которое почти перед самой смертью знаменитого публициста осмелилось обвинить его в “недостатке истинного патриотизма”, читалась и перечитывалась людьми нашего поколения буквально с трепетом и восторгом, как беспримерно-мужественное обличение бюрократической тупости и как такая же защита свободной речи»<sup>356</sup>. «Либерализм – это и есть истинный патриотизм» – это кредо Петра Бернгардовича Струве было несомненно унаследовано им от И.С.Аксакова.

Своим непосредственным предшественником в выработке концепции «личной годности» П.Б.Струве считал русского правоведа и философа Бориса Николаевича Чичерина, к анализу творчества которого он возвращался неоднократно. Интересно, что в годы своей «марксистской молодости» Струве оказался, по его собственным словам, «последним представителем русской радикальной публицистики, скрестившим шпаги с либеральным консерватизмом Чичериным»<sup>357</sup>.

В 1897 г. Струве опубликовал в «Новом слове» критическую статью об исторических взглядах Чичерина<sup>358</sup>. Однако достаточно скоро Струве, по его признанию, «пришел в своих собственных путях к общественно-политическому мировоззрению, близкому ко взглядам покойного московского ученого»<sup>359</sup>.

Либерально-консервативный синтез, который олицетворял собой Чичерин, был, согласно Струве, наиболее оптимальной мировоззренческой и общественной позицией, ибо мог одновременно и гармонично решать две главные российские проблемы: проблему «освобождения лица» и проблему «упорядочения государственного властвования, введения его в рамки правомерности и соответствия с потребностями и желаниями населения»<sup>360</sup>.

До Чичерина попытки решить эти две проблемы предпринимались почти исключительно «по двум параллельным осям: по оси либерализма и по оси консерватизма»: «Для индивидуальных сознаний эти оси по большей части никогда не сближаются и не сходятся. Наоборот, по большей части они далеко расходятся». И в этом смысле именно Чичерин представил в истории русской культуры и общественности «самое законченное, самое яркое выражение гармонического сочетания в одном лице идейных мотивов либерализма и консерватизма»<sup>361</sup>.

В чичеринской критике радикальной публицистики Герцена Струве усматривал первые наметки близкого ему культурно-антропологического подхода к политической истории. Чичерин, по его мнению, был абсолютно прав, когда в своем «Письме к издателю Колокола» (1858) предупреждал о недопустимости проявлений политической нетерпеливости в обществе, еще не выработавшем гражданских добродетелей и способности к самоограничению. Особенно ценил П.Б.Струве сборник Чичерина «Несколько современных вопросов» и прежде всего статью «Меры и границы», где Чичерин «превосходно охарактеризовал русские чрезмерности вообще и тем самым наперед обрисовал чрезмерности большевизма и его “эмигрантского” отражения, евразийства»<sup>362</sup>.

Общеисторическую позицию Чичерина, с которой он был абсолютно солидарен, Струве изложил следующим образом: «Поскольку он (Чичерин. – *Авт.*) верил в реформаторскую роль исторической власти, т. е. в эпоху великих реформ, в 50-х и 60-х годах, Чичерин выступал как либеральный консерватор, решительно борясь с крайностями либерального и радикального общественного мнения. Поскольку же власть стала упорствовать в реакции, Чичерин выступал как консервативный либерал против реакционной власти, в интересах государства отстаивая либеральные начала, защищая уже осуществленные либеральные реформы и требуя в царствование Александра III и, особенно энергично и последовательно, в царствование Николая II коренного преобразования нашего государственного строя»<sup>363</sup>.

Когда в 1928 г. отмечалось 100-летие со дня рождения Б.Н.Чичерина, Русский институт в Белграде организовал торжественное заседание, на котором выступил и П.Б.Струве. В своей речи он сказал об актуальности либерально-консервативных идей Б.Н.Чичерина для всех, кто борется за освобождение России от большевизма. «Что отстаивал в свое время Чичерин? Свободу экономическую и свободу гражданскую. А это как раз то, что нужно современной, изнывающей под ярмом коммунистического большевизма России. Экономическую свободу Чичерин отстаивал против социализма, и эта именно свобода, т. е. разрыв всех сковывающих экономическую жизнь России насильнических (по новой терминологии, «идеократических») пут... Гражданскую свободу Чичерин отстаивал против абсолютизма»<sup>364</sup>.

Через всю свою жизнь П.Б.Струве пронес огромный интерес к жизни и творчеству А.С.Пушкина. Но был в его биографии один эпизод, когда Пушкин стал, и уже навсегда, поистине главным героем размышлений Струве об «идеальной русской личности». Летом 1918 г., покинув большевистскую Москву в расчете попасть на территорию, которая, как тогда казалось, могла быть уже занята высадившимися севере России англичанами, Струве и его спутник Аркадий Борман (сын известной кадетской журналистки А.В.Тырковой-Вильямс) оказались в поместье Алятино, в сорока верстах к югу от Вологды, принадлежавшем родителям школьного друга Бормана. Там, по воспоминаниям последнего, они со Струве прожили август и сентябрь, и все это время Струве работал в великолепной библиотеке хозяев. Основываясь на мемуарах Бормана, Р.Пайпс пишет: «Струве с головой ушел в книги. Особенно интересовал его Пушкин, воплощавший, как полагал Струве, все лучшее и обнадеживающее, что было в русской культуре. Он проштудировал пушкинское собрание сочинений от корки до корки и сразу же задумал новую книгу: трактат о Пушкине и его значении для русской жизни. Книга, разумеется, так и осталась ненаписанной. Но подборка пушкинских цитат и пушкинский словарь, составленные им тогда, время от времени всплывали в работах периода эмиграции»<sup>365</sup>.

Струве увидел в Пушкине идеальное сочетание двух качеств: любви к свободе и любви к национальной форме порядка; он был согласен со старым определением Пушкина кн. Вяземским как *либерального консерватора*. В работе «Политические взгляды Пушкина» Струве писал: «Пушкин непосредственно любил и ценил начало *свободы*. И в этом смысле он был *либералом*. Но Пушкин также непосредственно ощущал, любил и ценил начало власти и его национально-русское воплощение, принципиально основанное на законе, принципиально стоящее над сословиями, классами и национальностями, укорененное в вековых преданиях или традициях народа *Государство Российское* в его исторической форме – свободно принятой народом наследственной *монархии*. И в этом смысле Пушкин был *консерватором*»<sup>366</sup>.

Вслед за Гоголем и Достоевским Струве полагал, что Пушкин является образцом русской гражданской зрелости. «Пушкин не отрицал *национальной* силы и *государственной* мощи, – писал

Струве в «Возрождении» в июне 1926 г. <...> – И в то же время Пушкин, этот ясный и трезвый ум, этот выразитель и ценитель земной *силы* и человеческой *мощи*, почтительно *склоняется перед неизъяснимой тайной Божьей*, превышающей всё земное и человеческое... Пушкин знал, что всякая земная сила, всякая человеческая мощь сильна *мерой* и в меру собственного *самоограничения* и самообуздания. Ему чужда была нездоровая *расслабленная* чувствительность, ему претила пьяная чрезмерность, тот прославленный в настоящее время “максимализм”, который родится в угаре и иссякает в похмелье (курсив везде П.Б.Струве. – *Авт.*)<sup>367</sup>.

Развивая свою культуроцентричную концепцию истории, Струве представлял себе борьбу с большевизмом, как борьбу культуры – с «новым варварством»: «Та борьба, которую мы ведем с большевизмом и советским гнетом, не есть только политическая борьба и не в политике содержится ее конечное оправдание. Совсем наоборот. Наша политическая непримиримость по отношению к большевизму есть не только осуществление принадлежащего нам, гражданам права, она есть наша обязанность, как носителей культуры, перед соборным существом, перед “мистическим телом”, именуемым – Россия»<sup>368</sup>. И в этом смысле закономерно, что лидером борьбы за русскую культуру должен стать абсолютный человек культуры, ее символ. Таким символом несомненно является Пушкин, в лице которого, «быть может, даже не вполне заметно и ощутимо для него самого, история подвела итог огромной культурно-национальной работе»<sup>369</sup>.

Пушкин, согласно Струве, – «самый объемлющий и в то же время самый гармонический дух, который выдвинут был русской культурой... Он был – до конца прозрачная ясность, всеобъемлющая сила, воплощенная мера... Этой мерной силе было присуще величайшее творческое спокойствие, ей была свойственна спокойная и ясная справедливость»<sup>370</sup>. Именно такой водитель нужен России в борьбе с «новым варварством», в котором «западная отравка интернационального коммунизма сочетается с архи-русским ядом родной сивухи»<sup>371</sup>.

Струве видел в Пушкине «первого и главного учителя для нашего времени»<sup>372</sup>. Вот почему, цитируя стихотворения Пушкина в июне 1930 г. в Белграде, Струве говорил, что «дух Пушкина... велит изгнать из тела и души России полонившие ее бесовские

силы безобразного большевизма и утвердить вновь свободу человека, его “по воле Бога самого” основанное “от века” *самостоянье*»<sup>373</sup>. Струве верил в наступление «русского Возрождения», которое начнется «под знаком Силы и Ясности, Меры и Мерности, под знаком Петра Великого, просветленного художническим гением Пушкина»<sup>374</sup>.

Свою концепцию «личной годности» Петр Бернгардович Струве считал творческим развитием либеральной идеи, ее реализацией в общественной практике. Истоки своей позиции Струве находил в «радикальном протестантизме разных оттенков и разных стран, провозгласившем автономию личности. Из этой идеи религиозной автономии вытекало и начало веротерпимости – не как выражение религиозного безразличия, а как высшее подлинно-религиозное признание идеи свободы лица»<sup>375</sup>. Струве верил, что «личная годность» станет важнейшим принципом возрожденного христианского миропонимания.

В отстаиваемой Струве позиции, действительно, можно видеть нечто большее, а именно – программу культурно-творческого христианского *либерализма*. Культура духовна. Без христианства, по Струве, нас ожидает новое варварство. Христианство смогло включить в себя науку и дать светскую (гражданскую) концепцию права, защищающую онтологию личности – *свободы лица*, открытую искупительной жертвой Христа. Очевидно, в XX в. страны христианской традиции выступили авторами нового глобального мира. Европа и Америка как своего рода локомотив современности втянули в этот процесс неевропейские цивилизации. В современном геополитическом формате концепция *христианского либерализма* П.Б.Струве видится как идея нового религиозного сознания и нового универсализма, где религия в большей степени не социальный институт, а духовный опыт личности – мера его нравственного самосознания. Эту программу Петр Бернгардович излагает в докладе «Метафизика и социология» (1934). И опять он остается верным себе, своей интуиции синтеза культуры и политики на основе религиозно понимаемого опыта духовной свободы. Еще в статье 1909 г. «Религия и социализм» он высказался о грядущей судьбе культуры и будущем религиозного мирозерцания. Указав на идею Бога в старом либерализме, Струве включил творческую волю человека в духовную картину мира: «Я думаю, что на

смену современному религиозному кризису идет новое подлинно религиозное мирозерцание, в котором воскреснут старые мотивы религиозного, выросшего из христианства, либерализма – идея личного подвига и личной ответственности, осложненная новым мотивом свободы лица, понимаемой как творческая автономия. В старом религиозном либерализме недаром были так сильны идеи божественного предопределения и божественной благодати. Всю силу творческой воли этот либерализм сосредоточил в Боге. Современное религиозное сознание с таким пониманием Бога и человека и их взаимоотношения мириться не может. Человек как носитель в космосе личного творческого подвига – вот та центральная идея, которая мирно или бурно, медленно или быстро захватит человечество, захватит его религиозно и волеет в омертвевшую личную и общественную жизнь новые силы. Такова моя вера», – заключает Струве<sup>376</sup>.

Если попытаться свести все многообразие тем, которые были в той или иной мере затронуты вниманием П.Б.Струве, то главным сюжетом, своего рода «становым хребтом» его мировоззрения окажется проблема *культуры и свободы*, что так точно подметит С.Л.Франк. Именно Струве и Франку принадлежит совместный замысел обширного сочинения о культуре и свободе (1906), частично реализованный в «Очерках философии культуры» и в других работах Струве. Свобода и культура, по Струве, встречаются в личности. Сама же личность становится движущим актором всей новой политической истории: «Идея личности заполняет собою новейшее политическое развитие человечества. Идея эта не была совершенно чужда древности, но только христианская культура нового времени облекла ее в ясные формулы. Политическая идея личности в той форме, в какой она уже сильной струей пробивается в европейской культуре, начиная с XVI в. – христианского происхождения. Первыми глашатаями ее были религиозные реформаторы, и первым практическим приложением ее было требование свободы совести, т. е. религиозного самоопределения человека»<sup>377</sup>. Таким образом, согласно Струве, носителем христианского универсализма является *свободно-творческая личность*, чувствующая незримую духовную связь с нацией и черпающая потенциал своего развития в почвенном слое национальной культуры. *Нация* же – это общность, идущая путем социально-культурных преоб-



разований – путем постоянной социальной, политической, экономической работы и духовного творчества. На этом понимании и основывается проект созидания Великой России, выношенный Струве в процессе борьбы за историческую Россию и отложенный в качестве стратегической задачи ее будущего созидания.

Версия национально-культурного христианского либерализма Струве сегодня – это формирование *государственности* как одной из задач модернизации, а также *воспитание культурой* личности и общества. Данный путь развития противостоит и советскому традиционализму, и ультра-либерализму, скорее, напоминающему большевизм и по идеологии, и по практике с жесткой прагматической целью обогащения малой группы за счет обрушения и деградации социально-культурной, государственной и экономической сфер. Потому для сохранения государства, культуры, нации возвращение метафизических идеалов свободы лица в высшем религиозном смысле в политике кажутся сегодня безальтернативными, но при одном жестко выполняемом условии: должно быть удержано *срединное пространство* жизни и культуры. Не лишним и своевременным здесь будет методологическое ограничение, вводимое Струве для понимания взаимодействия религиозных, культурных и политических реалий: «В качестве социологических преломлений христианской идеи мы находим в истории и современности и анархизм, и социализм, и либерализм, и консерватизм. Конечно, в самом христианстве заложены возможности этих различных истолкований и преломлений. Но все они стоят по существу вне религиозного ядра христианства. Вот почему, – продолжает философ, – оставаясь на религиозной почве христианства, нельзя в наше время сознательно его мистическую религиозность связывать с политическим и социальным радикализмом, так же как нельзя и связывать ее с какими-либо видами консерватизма. Психологические и социологические связи, которые можно нащупать в этой области, лишены нормативного руководящего значения для религиозного сознания»<sup>378</sup>.

С нашей точки зрения, запрос на консервативно-либеральный проект П.Б.Струве, основанный на ценностях христианской культуры Запада и Востока, в современной России реален и уже начинает формироваться. Все это подтверждает необходимость освоения и переосмысления наследия Струве для того, чтобы исклю-

читать саму возможность исчезновения России как исторического субъекта. Его программа предполагает строительство социальных институтов, создание разумной прагматической инфраструктуры жизни – культурной и экономической, оздоровление общественной нравственности с доминированием ценностей труда, интеллекта, знания, а также ценностей Дома и семьи – тех идеалов, которые были выношены и подтверждены духовными традициями русской культуры. Политическое мышление Струве, формирующее пространство «срединной культуры», утверждает культуру как медиатора и коммуникатора в диалоге этнических и национальных общностей, социальных институтов и духовных традиций. Точкой опоры здесь, согласно Струве, становится не реставрируемое прошлое, а возвращающееся будущее, т. е. критически и творчески переосмысленное прошлое, увязанное с реалиями настоящего.

## Послесловие

Вдумываясь в причины непрекращающегося отечественного спора на тему «Кто виноват в трагедиях нашей истории?», отметим одно обстоятельство, важное для итогового понимания смысла данной книги. Наши западники, с одной стороны, и самобытники – с другой, любят обвинять друг друга в «инфантилизме» и «отсутствии ответственной взрослости». Западники подчас с высокомерием третируют самобытников за «доморощенность» и «местечковость», неспособность признать то, что уже давно ясно «всему прогрессивному человечеству». С другой стороны, иные самобытники, рядясь в тоги государственников и патриотов, не упускают случая уколоть оппонентов за «полудетское обезьянничанье с Запада» и «неспособность дорасти до понимания национальных интересов».

На наш взгляд, вместо взаимного и, зачастую, недостойного препирательства следовало бы философски и культурологически осмыслить исторические прецеденты продуктивного синтеза *национального* и *универсального* в отечественной культурно-политической традиции.

Вопреки распространенному мнению о том, что все славянофильство есть антизападническое по сути воспевание русской патриархальной исключительности (это заблуждение издавна и не без прибытка для себя культивируется нашей властью), многие славянофилы – А.И.Кошелев, Д.Ф.Самарин, кн. В.А.Черкасский – были убежденными либералами, принявшими, например, активное участие в «великих реформах» Царя-Освободителя. Идейным лидером либералов-славянофилов и был Иван Сергеевич Аксаков. В период же формирования в России партийно-политической системы и становления российского парламентаризма преемниками Аксакова в определяющих проблематику христианского либерализма вопросах свободы совести и свободы слова стали Михаил Александрович Стахович, Василий Андреевич Караулов, Петр Бернгардович Струве, в идейных взглядах и политической практике которых очевиден либерально-консервативный синтез «традиции» и «новации».

В свое время отечественный христианский либерализм постарался отнести к национальному прошлому как к своему историческому преданию. Он, с одной стороны, сумел объединить метафизический план мышления, метафизические ценности, с дру-

гой – стал постепенно осваивать «инструментарий» европейской светской культуры с ее идеями правового государства и свободы личности. Однако эта работа не была закончена: дилемма «последней религиозной правды» и цивилизованных «норм права» в очередной раз обнаружила свою конфликтную природу в недрах русского национального самосознания.

Процесс выстраивания общего политического поля в современной России значительно осложнен распадом ценностной системы. Что стоит за драмой нашей истории и нашего самосознания? В первую очередь, она свидетельствует о разрыве в преемственности духовно-культурной традиции. Тем не менее национальные государства и национальные культуры и в ситуации постмодерна продолжают бороться за историю, мысля себя субъектами исторического творчества. Но здесь возникает и другая проблема: насколько адекватны их представления о себе, о своем прошлом и об отношении к нему? Не является ли обращение к исторической традиции, в которой черпаются смыслы и идеалы, наследуются духовные, культурные, политические практики, попыткой архаизации и рутинизации современного опыта?

В наши дни необходимо учитывать и тот факт, что модернизационные волны XX – начала XXI в. **значительно трансформировали** традиционные культуры и сам способ наследования исторического опыта. Мы являемся свидетелями сложного процесса коллективной и индивидуальной идентификации на уровне логического строя мышления, духовно-ментальных представлений, ценностных ориентаций и мотивов поведения.

Проблема, таким образом, состоит не только в освоения исторического предания, но и – главным образом – в формировании в России культурных и политических элит, заинтересованных в творческом *сотрудничестве* со своим народом (подобно И.Аксакову, М.Стаховичу, В.Караулову, П.Струве) в живом процессе строительства российской нации.

# Примечания

## Предисловие

- 1 Заметным явлением в общественной мысли стала публикация в журнале «Политические исследования» («Полис») материалов «круглого стола» «Российский либерализм и христианские ценности», в котором, помимо двух авторов этой книги, приняли участие известные российские специалисты А.Б.Зубов, В.К.Кантор, Е.Б.Рашковский (см.: Полис. 2011. № 3. С. 122–140).
- 2 *Степун Ф.А.* Соч. М., 2000. С. 270–271.
- 3 Там же. С. 331.
- 4 Там же.
- 5 По инициативе Фонда «Русское либеральное наследие» (сайт: [www.rusliberal.ru](http://www.rusliberal.ru)) в различных регионах России установлены мемориальные доски И.С.Аксакову и Б.Н.Чичерину (Москва), М.А.Стаховичу (Елец), Ф.А.Степуну (Кондрово), Г.П.Федотову (Саратов), В.В.Вейдле (Пермь).
- 6 *Аксаков И.С.* Соч.: В 7 т. Т. 4. М., 1886. С. 400. Об этом парадоксе – восхождении важных тем российского либерализма к либерально-славянофильской традиции – писал еще Бердяев (*Бердяев Н.А.* Славянофилы и свобода слова // Утро России. 1910. № 85).

## Глава 1

- 7 *Степун Ф.А.* Жизнь и творчество. Избр. соч. М., 2009. С. 324.
- 8 *Герцен А.И.* Соч. Т. 2. СПб., 1905. С. 427.
- 9 Иван Сергеевич Аксаков в его письмах: В 3 т. М., 1888. Т. IV. С. 182.
- 10 *Соловьев В.С.* Литературная критика. М., 1990. С. 370. См. также: *Жукова О.А.* Национальная культура и христианский либерализм. Об актуальности наследия И.С.Аксакова // Вопр. культурологии. 2001. № 7. С. 82–89.
- 11 *Аксаков И.С.* У России одна – единственная столица. М., 2006. С. 476.
- 12 Там же.
- 13 Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. Т. 2. С. 177.
- 14 Там же. С. 184–185.
- 15 Там же. С. 197–198.
- 16 Там же. С. 203.
- 17 Там же. С. 357.
- 18 Там же.
- 19 Подробнее см.: *Кара-Мурза А.А.* Между властью и общественностью: славянофил Аксаков и западник Стасюлевич // Проблемы российского самосознания: народ, интеллигенция, власть. Уфа, 2011. С. 81–83.
- 20 Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. Т. 4. С. 35.
- 21 *Аксаков И.С.* Соч.: В 7 т. Т. 4. С. 143.
- 22 Там же. С. 39.
- 23 Там же. С. 481, 484.
- 24 Там же. С. 38.

- 25 *Аксаков И.С.* Соч.: В 7 т. Т. 4. С. 41.
- 26 Там же. С. 99.
- 27 Там же. С. 93–94.
- 28 Там же. С. 93.
- 29 Там же. С. 92.
- 30 Там же. С. 111.
- 31 Там же. С. 42.
- 32 Иван Сергеевич Аксаков в его письмах: В 3 т. М., 1892. Т. 3. С. XIII–XIV.
- 33 Подробнее см.: *Кара-Мурза А.А.* Между властью и общественностью: славянофил Аксаков и западник Стасюлевич. С. 83.
- 34 *Аксаков И.С.* Соч.: В 7 т. Т. 4. С. 112.
- 35 Там же. С. 113.
- 36 Там же. С. 114.
- 37 Там же. С. 63.
- 38 Там же. С. 36.
- 39 Там же. С. 37–38.
- 40 Там же. С. 81.
- 41 Там же. С. 84.
- 42 ИРЛИ. Ф. 3 (Аксаковы). Оп. 1. Ед. хр. 76.
- 43 Подробнее см.: *Жукова О.А.* Национальная культура и христианский либерализм. С. 82–89.
- 44 Вехи: Сб. ст. о рус. интеллигенции. М., 2007. С. 174.
- 45 Там же. С. 176.
- 46 Там же. С. 177.
- 47 *Степун Ф.А.* Жизнь и творчество. Избр. соч. С. 414.
- 48 Иван Сергеевич Аксаков в его письмах: В 3 т. Т. 3. С. 133–134.
- 49 Там же. С. 157.
- 50 *Аксаков И.С.* У России одна – единственная столица. С. 96.
- 51 Иван Сергеевич Аксаков в его письмах: В 3 т. Т. 3. С. 322–323.
- 52 Там же. С. 343.
- 53 Там же.
- 54 *Аксаков И.С.* Соч.: В 7 т. Т. 2. С. 15.
- 55 Там же. С. 15–16.
- 56 Там же. С. 26–27.
- 57 Цит. по: *Славянофильство: про и контра.* СПб., 2006. С. 67.
- 58 Там же. С. 69.
- 59 *Аксаков И.С.* Соч.: В 7 т. Т. 2. С. 49.
- 60 Там же. С. 54.
- 61 Там же. С. 51.
- 62 *Аксаков И.С.* У России одна – единственная столица. С. 419.
- 63 *Аксаков И.С.* Соч.: В 7 т. Т. 5. С. 846.
- 64 Там же. С. 17.
- 65 Там же.
- 66 Там же. С. 18.
- 67 Там же. С. 17–18.

- 68 *Аксаков И.С.* У России одна – единственная столица. С. 417.
- 69 *Аксаков И.С.* Соч.: В 7 т. Т. 2. С. 836.
- 70 Там же.
- 71 Там же. С. 837.
- 72 *Вейдле В.* Умирание искусства. М., 2001. С. 140.
- 73 *Святейший Патриарх Алексий Симанский.* Митрополит Филарет о Церкви и государстве. С. 76–77.
- 74 Там же. С. 130.
- 75 *Аксаков И.С.* Соч.: В 7 т. Т. 4. С. 199.
- 76 Там же. С. 198.
- 77 Там же. С. 197.
- 78 Там же. С. 197–198.
- 79 Цит. по: *Пушкарёв С.Г.* Россия 1801–1917: власть и общество. М., 2011. С. 413.
- 80 Подробнее см.: *Кара-Мурза А.А.* Между властью и общественностью: славянофил Аксаков и западник Стасюлевич. С. 73.
- 81 *Аксаков И.С.* Соч.: В 7 т. Т. 4. С. 407.
- 82 Там же. С. 395.
- 83 Там же. С. 395–396.
- 84 Там же. С. 396–397.
- 85 Там же. С. 362.
- 86 Там же. С. 400.
- 87 Там же. С. 362.
- 88 Там же. С. 362–363.
- 89 Там же. С. 390.
- 90 Там же. С. 391.
- 91 Там же. С. 398–399.
- 92 Там же. С. 400.
- 93 Там же. С. 401.
- 94 *Иван Сергеевич Аксаков в его письмах:* В 3 т. Т. 2. С. 47.
- 95 Там же.
- 96 *Аксаков И.С.* Соч.: В 7 т. Т. 4. С. 484–485.
- 97 Там же. С. 518.
- 98 Там же. С. 520.
- 99 Там же.
- 100 Там же. С. 521.
- 101 *Аксаков И.С.* У России одна – единственная столица. С. 28.
- 102 *Маклаков В.А.* Власть и общественность на закате старой России (Воспоминания современника): В 3 ч. Ч. 1. Париж, 1936. С. 242.
- 103 Там же. С. 243.
- 104 Там же.
- 105 *Пушкарёв С.Г.* Россия 1801–1917: власть и общество. С. 613.
- 106 Там же.
- 107 Там же.
- 108 Там же.
- 109 *Аксаков И.С.* У России одна – единственная столица. С. 299.

- 110 Русская идея в кругу писателей и мыслителей русского зарубежья: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 62–63.
- 111 Там же.
- 112 *Флоровский Георгий, прот.* Пути русского богословия. Киев, 1991. Репринт. С. 253.
- 113 Там же.
- 114 Там же. С. 253–254.
- 115 *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 429.
- 116 *Аксаков И.С.* Соч.: В 7 т. Т. 4. С. 406.
- 117 Цит. по: *Пушкарев С.Г.* Россия 1801–1917: власть и общество. С. 298.
- 118 *Леонтьев К.* Славянофильство теории и славянофильство жизни // Восток, Россия и Славянство. М., 2007. С. 871.
- 119 Там же. С. 876.
- 120 *Леонтьев К.Г.* Катков и его враги на празднике Пушкина // Восток, Россия и Славянство. М., 2007. С. 516.
- 121 Там же.
- 122 Там же. С. 517.
- 123 *Аксаков И.С.* У России одна – единственная столица. С. 474.
- 124 *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. Избр. страницы. Июнь 1976. Мой парадокс. М., 1989. С. 254.
- 125 *Протоирей Баратынский А.И.* Памяти Аксакова // *Аксаков И.С.* У России одна – единственная столица. С. 473.
- 126 *Кара-Мурза А.А.* Между властью и общественностью: славянофил Аксаков и западник Стасюлевич. С. 86–87.
- 127 Там же. С. 87.
- 128 Там же. С. 87–88.
- 129 Там же. С. 88.
- 130 Там же. С. 88–89.
- 131 Там же. С. 89.
- 132 Там же. С. 89–90.
- 133 *Аксаков И.С.* Письмо А.Ф.Тютчевой. 8 октября 1865 г. // Иван Сергеевич Аксаков в письмах. Т. 2. С. 349.

## Глава 2

- 134 В настоящем издании мемуары М.А.Стаховича, написанные в Экс-ан-Прованс в 1921–1923 гг., цитируются по изд.: Орловский мудрец, опередивший время. К 150-летию М.А.Стаховича / Общ. ред. А.А.Кара-Мурзы. Орел, 2011. См.: Записки М.А.Стаховича-младшего // Там же. С. 155–156. См. также: *Кара-Мурза А.А.* Михаил Александрович Стахович: «Бороться можно с правительством, а не с государством» // Орловские либералы. Люди, события, эпоха / Общ. ред. А.А.Кара-Мурзы. Орел, 2010. С. 55–80.
- 135 Записки М.А.Стаховича-младшего. С. 169.
- 136 Там же. С. 169–170.



- 137 Русский либерализм: идеи и люди. М., 2007. С. 465–466.
- 138 Там же. С. 466.
- 139 Там же.
- 140 Там же. С. 466–467.
- 141 Там же. С. 467.
- 142 Там же.
- 143 Там же.
- 144 Здесь и далее речь М.А.Стаховича на «Миссионерском съезде» цитируется по изданию: Миссионерский съезд в г. Орле, 16–24 сент. 1901 г. Орел, 1902. С. 278–294. См.: Миссионерский съезд в г. Орле. С. 288.
- 145 Там же. С. 291.
- 146 Там же. С. 280–281.
- 147 Там же. С. 281.
- 148 Там же. С. 282–283.
- 149 Там же. С. 284.
- 150 Там же. С. 284–285. См. также: *Аксаков И.С.* Собр. соч.: В 7 т. Т. 4. С. 32.
- 151 Миссионерский съезд в г. Орле. С. 285–286.
- 152 Там же. С. 287–288.
- 153 Там же. С. 289.
- 154 Там же. С. 293.
- 155 Там же.
- 156 Там же. С. 291–292.
- 157 Там же. С. 294.
- 158 Там же.
- 159 Орловский мудрец, опередивший время. С. 33–34.
- 160 Там же. С. 34.
- 161 *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры, искусства: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 457.
- 162 *Аксаков И.С.* У России одна-единственная столица. С. 364.
- 163 Орловский мудрец, опередивший время. С. 36–37.
- 164 Там же. С. 37.
- 165 Там же.
- 166 Там же. С. 37–38.
- 167 Там же. С. 38–39.
- 168 См.: *о. Иоанн Ильичев Сергиев (Кронштадтский), прот.* Начало и конец нашего земного мира. Опыт раскрытия пророчеств Апокалипсиса. М., 2004.
- 169 Орловский мудрец, опередивший время. С. 40.
- 170 Там же. С. 40–41.
- 171 Там же. С. 41.
- 172 Там же.
- 173 Там же.
- 174 Там же. С. 42.
- 175 Там же. С. 42–43.
- 176 *Аксаков И.С.* Соч.: В 7 т. Т. 4. С. 83.

- 177 См. подробнее: Российский либерализм: идеи и люди / Общ. ред. А.А.Кара-Мурзы. М., 2007. С. 464–477.
- 178 Там же.
- 179 Там же.
- 180 Там же. С. 469.
- 181 Там же. С. 470.
- 182 Там же.
- 183 Там же.
- 184 Там же.
- 185 Там же.
- 186 *Маклаков В.А.* Первая Государственная Дума. Париж, 1939. С. 82.
- 187 Там же.
- 188 Там же.
- 189 См.: *Кара-Мурза А.А.* Михаил Александрович Стахович // Перводумцы: Сб. памяти депутатов Первой Государственной Думы. М., 2006.
- 190 Первая Государственная дума: Стеногр. отчет. Т. 1. СПб., 1906. С. 23–25.
- 191 Там же. С. 25–27.
- 192 Там же. С. 30.
- 193 Там же. С. 30–31.
- 194 Там же. С. 154.
- 195 Там же.
- 196 Там же. С. 154–155.
- 197 Там же. С. 226–227.
- 198 Там же. С. 227–228.
- 199 *Маклаков В.А.* Первая Государственная Дума: Воспоминания современника. С. 82.
- 200 Первая Государственная дума: Стеногр. отчет. Т. 1. С. 228.
- 201 Там же. С. 229–231.
- 202 *Маклаков В.А.* Первая Государственная Дума. С. 84.
- 203 Первая Государственная дума: Стеногр. отчет. Т. 1. С. 232–233.
- 204 *Маклаков В.А.* Первая Государственная дума. С. 84.
- 205 Орловский мудрец, опередивший время. С. 67.
- 206 Там же. С. 68.
- 207 Там же. С. 68–69.
- 208 Там же. С. 69.
- 209 Там же. С. 69–70.
- 210 Там же. С. 70.
- 211 Там же. С. 70–71.
- 212 Там же. С. 71.
- 213 Там же.
- 214 *Маклаков В.А.* Вторая Государственная Дума: Воспоминания современника. Лондон, 1991. С. 205.

### Глава 3

- 215 Вехи: Сб. ст. о рус. интеллигенции. М., 2007. С. 217. См. также: Жукова О.А. К философии политической истории России: либерально-христианский синтез В.А.Караулова // Вopr. философии. 2011. № 6. С. 12–122.
- 216 Российский либерализм: идеи и люди. С. 402. См. также: Кара-Мурза А.А. «Соль» христианского либерализма // НГ-Религии. 15.12.2010.
- 217 Там же.
- 218 Там же.
- 219 Там же. С. 402–403.
- 220 Там же. С. 403.
- 221 Там же.
- 222 Там же.
- 223 Там же. С. 404.
- 224 *Евлогий (Георгиевский), митрополит.* Путь моей жизни: Воспоминания. М., 1994. С. 173.
- 225 Там же. С. 176.
- 226 *Агафангел (Соловьев), архиепископ.* Пленение Русской Церкви: записка преосвященного Агафангела Вольнского и проект всеподданнейшего ходатайства перед Государем Императором. СПб., 1906. С. 29–30.
- 227 *Соловьев В.С.* Статьи и письма // Новый мир. 1989. № 1. С. 232–233.
- 228 *Евлогий (Георгиевский), митрополит.* Путь моей жизни: Воспоминания. С. 173.
- 229 Третья Государственная дума. Стеногр. отчет. 1908 г., сессия первая, часть II. С. 832–835.
- 230 Там же.
- 231 Третья Государственная Дума. Стеногр. отчет. 1908 г., сессия первая, часть III. С. 1843–1845.
- 232 Там же. С. 1857–1859.
- 233 Там же.
- 234 Там же. С. 1854–1855..
- 235 Третья Государственная Дума. Стеногр. отчет. 1908 г., сессия вторая, часть IV. С. 1006–1010.
- 236 Там же. С. 1098–1106.
- 237 Там же. С. 1261–1270.
- 238 Там же. С. 1271–1272.
- 239 Там же. С. 1273–1274.
- 240 Там же. С. 1379–1380.
- 241 Там же. С. 1381.
- 242 Российский либерализм: идеи и люди. С. 409.
- 243 Третья Государственная Дума. Стеногр. отчет. 1908 г., сессия вторая, часть IV. С. 1882–1885.
- 244 Там же. С. 1886–1887.
- 245 Российский либерализм: идеи и люди. С. 410.
- 246 Там же.
- 247 Там же. С. 411.

- 248 Третья Государственная Дума. Стеногр. отчет. 1908 г., сессия вторая, часть IV. С. 799–801.
- 249 Там же. С. 1733.
- 250 Российский либерализм: идеи и люди. С. 411.
- 251 Третья Государственная Дума. Стеногр. отчет. 1908 г., сессия третья, часть IV. С. 1733–1734.
- 252 Там же. С. 1734.
- 253 Российский либерализм: идеи и люди. С. 412.
- 254 Там же. С. 412–413.
- 255 Третья Государственная Дума. Стеногр. отчет. 1910 г., сессия четвертая, часть I. С. 41.
- 256 Там же. С. 195.
- 257 Там же. С. 195–196.
- 258 Там же. С. 2090.
- 259 Там же. С. 2088.
- 260 Российский либерализм: идеи и люди. С. 413–414.
- 261 Там же. С. 414.
- 262 Там же.
- 263 Там же.
- 264 Там же. С. 414–415.
- 265 Там же. С. 415.
- 266 Там же.

#### Глава 4

- 267 См. например: *Струве П.Б. Мои встречи и столкновения с Лениным // Возрождение: Литературно-полит. тетради / Под ред. С.П.Мельгунова. Париж, 1950. № 9, 10, 12; Пайпс Р. Струве: левый либерал. 1870–1905. М., 2001; он же. Струве: правый либерал. 1905–1944. М., 2001.*
- 268 *Струве П.Б. Мои встречи и столкновения с Лениным // Возрождение. 1950. № 9. С. 115.*
- 269 Эту точку зрения высказывает, например, Р.Пайпс, который пишет, что переход к либерализму в середине 1880-х явился у Струве «результатом внезапного озарения»: «При каких обстоятельствах это произошло мы можем только догадываться. Однако имеются твердые указания на то, что этот интеллектуальный кризис был спровоцирован последним столкновением, имевшим место между И.Аксаковым и цензурой незадолго до его смерти в январе 1886 года» (*Пайпс Р. Струве: левый либерал. С. 39*).
- 270 *Струве П.Б. Мои встречи и столкновения с Лениным // Возрождение. 1950. № 9. С. 116.*
- 271 Там же.
- 272 Эту противоположность взглядов либералов и социал-демократов П.Б.Струве четко изложил на страницах «Освобождения»: «Мировоззрению социал-демократии... чужда идея права. Реакционное насилие самодержавия социал-демократия желает побороть революционной силой народа. Культ силы об-

- щий с ее политическим врагом; она желает только другого носителя силы и предписывает ему другие задачи. Право в ее мировоззрении есть не идея должного, а приказ сильного. Мы с социал-демократами (и вообще с революционерами) расходимся не только в тактике и даже не только в программе, но в самых основах мирозерцания. У нас с ними различные принципы» (Освобождение. 5 окт. 1905 г. № 78–79).
- 273 См. например: *Гайденко П.П.* Под знаком меры // *Вопр. философии.* 1992. № 12.
- 274 *Струве П.Б.* *Patriotica*: Политика, культура, религия, социализм. М., 1997. С. 71.
- 275 Там же. С. 333.
- 276 Там же. С. 409.
- 277 Там же. С. 417.
- 278 *Франк С.Л.* Умственный склад, личность и воззрения П.Б.Струве // *Струве П.Б.* *Patriotica*. С. 483.
- 279 Там же.
- 280 Там же. С. 485.
- 281 Там же.
- 282 Там же.
- 283 *Аксаков И.С.* У России одна – единственная столица. С. 476.
- 284 *Ключевский В.О.* Курс русской истории: Полн. изд. в одном т. М., 2009. С. 1178.
- 285 Там же.
- 286 Там же. С. 1179.
- 287 Там же.
- 288 Там же.
- 289 Там же.
- 290 *Франк С.Л.* Умственный склад, личность и воззрения П.Б.Струве. С. 480.
- 291 Там же. С. 487.
- 292 *Русские Ведомости.* № 1. 1 янв. 1906 г.
- 293 *Полярная Звезда.* № 7. 27 янв. 1906 г.
- 294 Там же.
- 295 *Струве П.Б.* *Patriotica*. С. 55.
- 296 Там же.
- 297 Там же.
- 298 *Струве П.Б.* *Дневник политика (1925–1935).* М.–Париж, 2004. С. 693.
- 299 *Лихачев Д.С.* Три основы европейской культуры и русский исторический опыт // *Наше наследие.* 1991. № VI (24). С. 15–16.
- 300 *Струве П.Б.* *Дневник политика.* С. 142.
- 301 Там же. С. 382.
- 302 Там же. С. 607.
- 303 Там же. С. 349.
- 304 Там же. С. 369.
- 305 *Вехи: Сб. ст. о рус. интеллигенции.* М., 2007. С. 222.
- 306 *Струве П.Б.* На разные темы. М., 1997. С. 265.
- 307 *Русская идея в кругу писателей и мыслителей русского зарубежья: В 2 т. Т. 2.* М., 1994. С. 205.
- 308 Там же. С. 232.

- 309 Стенун Ф.А. Жизнь и творчество. Избр. соч. С. 412.  
310 Там же. С. 413.  
311 Вехи: Сб. ст. о рус. интеллигенции. С. 212.  
312 Там же. С. 216.  
313 Там же. С. 217.  
314 Там же. С. 220.  
315 Там же. С. 210.  
316 Там же. С. 224.  
317 Струве П.Б. Дневник политика. С. 369.  
318 Струве П.Б., Франк С.Л. Очерки философии культуры. М., 1999. С. 134–135.  
319 Струве П.Б. Интеллигенция и народное хозяйство // *Patriotica*. С. 203.  
320 Франк С.Л. Умственный склад, личность и воззрения П.Б.Струве. С. 480–481.  
321 Там же.  
322 Струве П.Б. Накануне Нового (1906) года // *Patriotica*. С. 15.  
323 Там же.  
324 Струве П.Б. Русская идейная интеллигенция на распутье // *Patriotica*. С. 16.  
325 Там же. С. 16–17.  
326 Струве П.Б. Из размышлений о русской революции. 1. «Современность» и «элементарность» русской революции // *Patriotica*. С. 25.  
327 Там же. С. 25–26.  
328 Такое дублирование, нечастое для Струве, подчеркивает значение, которое он сам придавал этой статье. См.: Струве П.Б. Интеллигенция и народное хозяйство // *Patriotica*. С. 202–208.  
329 Там же. С. 202.  
330 Там же.  
331 Там же.  
332 Там же. С. 203.  
333 Там же.  
334 Франк С.Л. Умственный склад, личность и воззрения П.Б.Струве. С. 478.  
335 Струве П.Б. По поводу окончания очерков Н.Н.Львова // *Дневник политика*. С. 173.  
336 Там же.  
337 См.: Струве П.Б. П.Н.Милюков // *Дневник политика*. С. 434–436.  
338 Там же. С. 436.  
339 Там же.  
340 Там же. С. 435–436.  
341 Струве П.Б. Две речи. 2. Героическая воля // *Patriotica*. С. 164.  
342 Там же. С. 165.  
343 Там же.  
344 Там же.  
345 Там же.  
346 Там же. С. 165–166.  
347 Там же. С. 166. Взяв за правило писать только об ушедших людях, П.Б.Струве позднее опубликовал некрологи на П.Н.Врангеля и А.П.Кутепова (*Струве П.Б. Памяти генерала П.Н.Врангеля. // Россия и славянство. 1929. № 22. С. 1; он же. А.П.Кутепов // Россия и славянство. 1931. № 113. С. 1).*

- 348 См.: *Струве П.Б.* Аксаковы и Аксаков // *Patriotica*. С. 232.
- 349 Там же.
- 350 Там же.
- 351 Там же.
- 352 Там же.
- 353 Там же.
- 354 Там же.
- 355 Там же.
- 356 Там же.
- 357 *Струве П.Б.* Б.Н.Чичерин и его место в русской образованности и общественности // *Россия и славянство*. 1929. № 9. С. 3.
- 358 *Струве П.Б.* Чичерин и его обращение к прошлому // *Струве П.Б.* На разные темы. СПб., 1902. С. 84–20.
- 359 *Струве П.Б.* Б.Н.Чичерин и его место в русской образованности и общественности. С. 3. См. также: *Струве П.Б.* Б.Н.Чичерин: некролог // *Освобождение*. 1904. 19 февр. С. 323.
- 360 *Струве П.Б.* Б.Н.Чичерин и его место в русской образованности и общественности. С. 3–4.
- 361 Там же.
- 362 *Струве П.Б.* Из Б.Н.Чичерина в «Хрестоматию евразийства» // *Дневник политика*. С. 417–418.
- 363 *Струве П.Б.* Б.Н.Чичерин и его место в русской образованности и общественности. С. 4.
- 364 *Струве П.Б.* Два основных освободительных требования // *Дневник политика*. С. 416.
- 365 *Пайнс Р.* Струве: правый либерал. С. 334. См. также: *Борман А.* Из воспоминаний о П.Б.Струве // *Новое русское слово*. 8 сент. 1969 г.
- 366 *Струве П.Б.* Политические взгляды Пушкина // *Patriotica*. С. 310.
- 367 *Струве П.Б.* Именем Пушкина // *Струве П.Б.* Дух и слово. Ст. о рус. и западно-европейской лит. Париж, 1981. С. 10.
- 368 *Струве П.Б.* Заветы Пушкина // *Дух и слово*. С. 14.
- 369 *Струве П.Б.* Растущий и живой Пушкин // *Дух и слово*. С. 18.
- 370 Там же. С. 18–19, 20.
- 371 *Струве П.Б.* Культура и борьба. С. 13.
- 372 Там же. С. 9.
- 373 Там же. С. 13.
- 374 *Струве П.Б.* Именем Пушкина. С. 10.
- 375 *Струве П.Б.* Религия и социализм // *Patriotica*. С. 331.
- 376 *Струве П.Б.* Религия и социализм. Сб. ст. М., 1999. С. 97.
- 377 *Струве П.Б.* *Patriotica*. С. 309.
- 378 Там же. С. 401.

## Содержание

<b>Предисловие.</b> К проблеме христианского либерализма в политической культуре России .....	3
<b>Глава 1. Иван Сергеевич Аксаков</b> Философия свободы и культурная традиция: парадоксы национального самосознания .....	8
<b>Глава 2. Михаил Александрович Стахович</b> Русский путь христианского либерализма: от свободы совести к политическим свободам .....	57
<b>Глава 3. Василий Андреевич Караулов</b> Православие и либерализм: онтология свободы в созидании гражданской нации .....	99
<b>Глава 4. Петр Бернгардович Струве</b> Христианский либерализм как политика культурного синтеза .....	134
<b>Послесловие</b> .....	171
<b>Примечания</b> .....	173



Научное издание

**Кара-Мурза Алексей Алексеевич**  
**Жукова Ольга Анатольевна**

**Свобода и Вера**  
**Христианский либерализм в российской**  
**политической культуре**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 09.11.11.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 12,0. Уч.-изд. л. 9,75. Тираж 500 экз. Заказ № 039.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н. Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>

## ВЫШЛИ В СВЕТ

1. ***Артемьева, О.В.* Английский этический интеллектуализм XVIII–XIX вв. [Текст] / О.В. Артемьева ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2011. – 196 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0194-5.**

В монографии анализируются основные положения английского этического интеллектуализма на материале учений Ричарда Прайса (1723–1791) и Генри Сиджвика (1838–1900). Этический интеллектуализм Нового времени, будучи прежде всего определенной концепцией морального познания, представлял вместе с тем одну из первых в истории мысли попыток построения философского понятия морали, осмысления морали в единстве ее ключевых характеристик – рациональности, объективности, автономности и универсальности.

2. **Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 5 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. *Ф.Г. Майленова*. – М.: ИФРАН, 2011. – 252 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0196-9.**

Пятый выпуск ежегодного сборника, подготовленный Сектором биоэтики и гуманитарной экспертизы Института философии РАН, представляет собой результаты исследований сотрудников данного подразделения совместно с учеными из других подразделений и институтов. Авторы представляют широкое тематическое разнообразие в изучении философских аспектов биоэтики и гуманитарной экспертизы. Дается интересный философско-антропологический анализ фундаментальных проблем комплексного изучения человека. Также в сборнике представлено обсуждение моральных проблем, возникающих в практике преподавания, психотерапии и психокоррекции, что является важным дополнением к исследованиям в области биотехнологий, которым традиционно уделяется пристальное внимание сотрудников сектора. Третий раздел сборника посвящен публикациям сотрудников группы виртуалистики.

3. ***Голобородько, Д.Б.* Концепции разума в современной французской философии. М.Фуко и Ж.Деррида [Текст] /Д.Б. Голобородько; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2011. – 177 с. ; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 85–95. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0183-9.**

Книга посвящена философско-антропологическому анализу знаменитой полемики о разуме и неразумии. Рассматривается ряд критических подходов к проблеме рациональности во французской философии XX в. Дается обзор критики разума в работах А.Кожева, Ж.Батая, М.Бланшо. Анализируются концепции «археологии знания» (М.Фуко) и «деконструкции» (Ж.Деррида). В центре исследования такие понятия, как «Другой», «безумие», «исключение», «власть», «различие». В приложении помещены переводы ключевых для исследуемой полемики текстов: «*Cogito et histoire de la folie*» Ж. Деррида (публикуется в новом переводе) и «*Mon corps, se rarifie, se feu*» М. Фуко (на русском языке публикуется впервые). Книга адресована широкому кругу читателей, интересующихся современной философской и политической антропологией.

4. **История философии. № 16 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: И.И. Блауберг, С.И. Бажов. – М. : ИФРАН, 2011. – 295 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 1 000 экз. – ISSN 2074-5869.**

Данный выпуск журнала содержит главным образом статьи и публикации, в которых освещается малоисследованная проблематика различных этапов историко-философского процесса в России. Наибольшее внимание авторы выпуска уделяют древнерусской философской мысли, а также отечественной философии XIX и XX вв., в том числе концепциям К.Д.Кавелина, В.С.Соловьева, П.И.Новгородцева, Н.О.Лосского. В номере публикуется перевод статьи С.Л.Франка «“Я” и “мы” (к анализу общения)». Здесь также помещено исследование, посвященное одному из эпизодов истории установления интеллектуальных контактов в арабоязычном христианстве XIII в.

Выпуск журнала адресован специалистам, аспирантам, студентам и всем интересующимся историей отечественной и восточной философии.

5. **Келле, В.Ж. Интеллектуальное и духовное начала в культуре [Текст] / В.Ж. Келле; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2011. – 218 с.; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0191-4.**

«Интеллектуальное и духовное начала в культуре» – последняя работа недавно ушедшего из жизни Владислава Жановича Келле, советского и русского философа, социолога и историка науки, чьи работы (многие из них – в соавторстве с М.Я.Ковальзоном) составили целую эпоху в отечественном общественном знании.

Исследуя структурную неоднородность культуры, автор усматривает наличие интеллектуального и духовного начал в культуре западноевропейского типа. В книге описываются интеллектуальное начало (ветвь) культуры, основанное на субъект-объектном отношении, и духовное начало, воспроизводящее субъект-субъектные отношения в культуре принципиально и отличающееся от интеллектуально-объективных форм сознания. Знание и вера, истина и ценность рассматриваются как частные проявления этих начал.

Часть материалов была опубликована ранее. В книгу они вошли в переработанном виде и в соответствии с ее общей логикой. В приложении представлены материалы, тематика которых примыкает к идеям книги и дает представление об исследовательском кругозоре В.Ж. Келле.

6. ***Корзо, М.А. Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века [Текст] / М.А. Корзо ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2011. – 155 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 1450–154. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0186-0.***

Исследование посвящено анализу системы нравственного богословия церковного деятеля, богослова и педагога второй половины XVII в. Симеона Полоцкого, принадлежавшего к числу приглашенных московским правительством выходцев с православных земель Речи Посполитой, которые получили богословское образование в Киево-Могилянской академии или в иных учебных заведениях, испытывавших сильное влияние системы образования иезуитов. Сочинения авторов этого круга, и в первую очередь Симеона Полоцкого, положили начало той линии развития русского (московского) православия XVII в., которая формировалась под значительным влиянием католического нравственного богословия.

В книге реконструируются основные источники системы, влияния иных (помимо православной) конфессиональных традиций; выявляются её композиционные и содержательные особенности; на примере заповедей второй скрижали Декалога анализируется предлагаемая богословом программа практического поведения христианина в миру.

7. ***Кричевский, А.В. Абсолютный дух сквозь лики триединства. Сравнительный анализ философско-теологических концепций Гегеля и позднего Шеллинга [Текст] /А.В. Кричевский; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2011. – 237 с.; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0184-6.***

Книга представляет собой продолжение исследования, основные общеметафизические аспекты которого были проработаны в монографии автора «Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга» (М.: ИФ РАН, 2009). В предлагаемой теперь вниманию читателя новой индивидуальной монографии автор видит свою задачу в том, чтобы провести сравнение концепций Гегеля и позднего Шеллинга прежде всего по следующим основаниям: (1) соотношение диалектики понятия и метафизики свободы в контексте учения о триединстве абсолютного духа; (2) отношение к традиции немецкой философской мистики (продолжение темы, фактически уже начатой в разделе первой книги, посвященном анализу установки спекулятивного символизма); (3) место мира и человека в структуре абсолюта. Для философов, теологов и всех тех, кого интересуют фундаментальные проблемы метафизики и надконфессионального умозрительного богословия.

8. ***Кузнецов, М.М. Опыт коммуникации в информационную эпоху. Исследовательские стратегии Т.В. Адорно и М. Маклюэна [Текст] / М.М. Кузнецов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2011. – 143 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0196-9.***

В монографии дается философский анализ новых структур коммуникативного опыта, сложившихся к концу XX – началу XXI вв. в результате бурного развития информационных технологий, исследуется взаимосвязь когнитивной деятельности и коммуникативных практик, а также роль коммуникации в формировании стереотипов поведения и мышления. В центре внимания автора – концепции Т.Адорно и М.Маклюэна, раскрывших в своем творчестве конститутивную роль средств коммуникации в структурировании различных типов ментальности и форм человеческой жизнедеятельности.

9. ***Лисеев, И.К. Философия. Биология. Культура (работы разных лет) [Текст] / И.К. Лисеев; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2011. – 316 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0189-1.***

В книгу вошли труды И.К.Лисеева по философскому осмыслению современных наук о жизни, написанные им на протяжении почти полувековой исследовательской деятельности в этом направлении. В этих работах отражается эволюция взглядов ученого, расширение поля его творческих исканий. Представлен ход мыслей автора и его соавторов на протяжении довольно длительного и значимого периода выдвижения биологической проблематики на одно из первых мест в понимании функционирования современной науки и культуры.

Работа может быть интересна как для специалистов по философии биологии, так и для всех, интересующихся философскими проблемами современной науки.

10. ***Лысенко, В.Г. Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов) [Текст] / В.Г. Лысенко; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2011. – 233 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 226–232. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0185-3.***

Книга состоит из исследовательской части и антологии текстов. В первой главе дается введение в проблематику изучения восприятия в индийской мысли. Главное внимание уделяется полемике буддийских и брахманистских философов по проблеме непосредственности-опосредованности восприятия. Вторая глава знакомит с этой проблемой через анализ учений конкретных школ (сарвастивады/вайбхашики, саугрантики, йогачары, вайшешики, ньяи и мимансы) и авторов (Васубандху, Дигнага, Дхармакирти, Ватсьяна, Вачаспати Мишра, Прашастапада, Шридхара и Кумарила Бхатта).

Антология, содержащая фрагменты из сочинений буддийских и брахманистских мыслителей, снабжена примечаниями, поясняющими отдельные термины и трудные места.

11. ***Михайлов, И.А. Макс Хоркхаймер. Становление Франкфуртской школы социальных исследований. Часть 2: 1940–1973 гг. [Текст] / И.А. Михайлов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2010. – 294 с. ; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 256–291. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0178-5.***

Предлагаемая читателю монография – первое отечественное исследование, специально посвященное основателю одного из наиболее влиятельных философских течений современности. Первая книга (Часть 1: 1914–1939 гг.) опубликована в 2008 г. (М., ИФРАН). Вторая часть освещает развитие идей Франкфуртской школы «зрелого» этапа («Диалектика Просвещения», «Инструментальный разум» и др.). Используется материал лекций и посмертно опубликованных семинарских протоколов школы, рецензий и дневниковых записей М.Хоркхаймера, ранее не анализировавшихся в отечественной литературе. Идеи Хоркхаймера представлены в широком контексте философских, социологических, психологических, литературных и политических течений середины XX в., а также в сравнении с теориями его коллег и друзей: Т.Адорно, Л.Левенталя и др.

12. ***Неретина, С.С. Концепты политической культуры [Текст] / С.С. Неретина, А.П. Огурцов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2011. – 279 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0187-7.***

Существуют различные методологические и теоретические стратегии в определении сути политики. Авторы выбрали путь выявления и описания концептов политической культуры как тех инвариантных структур сознания, которые образуют систему отсчета многообразных установок и оценок личностью власти, собственности, других людей и социальных групп. По своему генезису концепты являются смыслопорождающими началами, которые обусловлены авторскими интенциями и усилиями мысли того или иного теоретика, но при всей смене политических концепций и идеологических доктрин они достаточно устойчивы. Политическая мысль имеет дело с концептами и с концепциями, а не с понятиями и теориями. Концепт составляет ядро политических концепций Платона, Аристотеля, Л.Штрауса, Х.Арендт и др.. В философии политики XX в. осознается ограниченность методов рефлексивного анализа, на котором зиждилась классическая политическая мысль, и они замещаются процедурами герменевтики и «понимающими» и проектирующими моделями.

13. ***Ориентиры... Вып. 7 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Т.Б. Любимова. – М.: ИФ РАН, 2011. – 187 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0190-7.***

Идеология пронизывает социальную жизнь во всех ее проявлениях, присутствуя в ней как явным, так и неявным образом. От теорий, провозглашавших смерть идеологии, давно отказалась социальная наука, однако в нашей стране исследованиям идеологических процессов все еще не уделяется достаточного внимания. Восполняя этот пробел, авторы сборника исследуют роль идеологии в процессе модернизации, а также некоторые существенные моменты идеологических процессов в России. Постоянная тема серии данных сборников – «Восток и Запад», – представлена как преломление в восточных культурах западных информационных технологий и стереотипов.

14. ***Политико-философский ежегодник. Вып. 4 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.К. Пантин. – М. : ИФРАН, 2011. – 203 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0195-2.***

Четвертый выпуск «Политико-философского ежегодника» освещает актуальные вопросы политического знания по трем рубрикам. В главной из них («Государство и гражданское общество») под разными углами анализируются проблемные аспекты взаимодействия названных ключевых институтов современной политики. Рубрика «Мифы и призраки политической философии» отвечает веяниям сегодняшней интеллектуальной моды в политологии. Заключают выпуск статьи по традиционной для Ежегодника российской тематике.

15. **Политические стратегии российского государства как философская проблема [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.Н. Шевченко. – М.: ИФ РАН, 2011. – 203 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0202-7.**

Авторы коллективной монографии полагают, что сохранение российской цивилизацией своего, самостоятельного пути развития в эпоху глобализации вполне возможно и более того необходимо. Но решение вопроса о том, действительно ли существовал и существует такой вектор развития российского государства и российской цивилизации требует обращения к онтологии русской, российской истории. История возложила на Россию функцию организации пространственного хаоса, которая далеко не завершена и требует своего продолжения.

Книга предназначена для научных работников, преподавателей, аспирантов, а также для широкого круга читателей, интересующихся современными проблемами политической жизни страны.

16. **Проблемы российского самосознания: мировоззрение А.П.Чехова, Всероссийская конф. (2010; Москва–Ростов-на-Дону). 7-я Всероссийская конференция «Проблемы российского самосознания», 12–16 октября 2010 г. [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Редкол.: М.Н.Громов и др. – М.: ИФ РАН, 2011. – 190 с.; 20 см. – На обл. авт. не указаны. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0198-3.**

В книге публикуются материалы 7-й конференции ИФ РАН по проблемам российского самосознания, проведенной в октябре 2010 г. в Москве и Ростове-на-Дону. В центр обсуждения поставлено мировоззрение А.П. Чехова – литератора, творчество которого стало частью отечественной интеллектуальной мысли. Предпринята попытка через произведения писателя попытаться дать представление о российском миро- и самосознании.