
И. Н. ТЯПИН

ОТРАЖЕНИЕ ИДЕЙНО- КОНЦЕПТУАЛЬНОГО НАСЛЕДИЯ МОСКОВСКОЙ РУСИ В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ РОССИЙСКОГО ПОЛИТИЧЕСКОГО КОНСЕРВАТИЗМА

На рубеже XVIII–XIX столетий российское общество вступило в имеющий особое значение для любой крупной этнической общности этап складывания национального самосознания в его рационально-теоретической форме. Пожалуй, можно утверждать, что именно консерватизм стал в России той силой, которая, представив свою модель национальной самоидентификации, во многом определила тематику дальнейших дискуссий по данной проблеме для всей отечественной общественной мысли вплоть до начала XX в.

Необходимо отметить, что вопрос о признаках российского консерватизма остается дискуссионным, что отчасти объясняется нерасчлененностью в представлении многих исследователей различных аспектов термина «консерватизм», в первую очередь социокультурного и политического.

С моей точки зрения, основными чертами российского консерватизма как теоретически оформленного политического движения следует считать: 1) традиционализм в политической сфере, что выражается в убеждении о необходимости сохранения самодержавно-монархического строя; 2) законченное «антизападничество», происходящее из мнения о том, что именно идейно-культурное влияние европейской цивилизации в Новое время представляет основную угрозу для всех сторон российской самобытности; 3) приверженность концепции сверхъестественного происхождения высшей государственной власти и идее об ограниченности, прерывности материального и духовного социально-антропологического про-

гресса; 4) социальный органицизм, особенность которого состоит в уподоблении общества биологическому организму, но не отождествлении с ним, осознании специфики духовной составляющей социального бытия и трактовке социально-биологических законов в рамках принципов креационизма и провиденциализма; 5) приверженность ортодоксальному православию как учению и как необходимой, но производной от государства, общественно-политической силе; 6) соединение принципов социального иерархизма и корпоративности на базе трактуемых в качестве общих, сверхсословных идеалов и ценностей, а также не противостоящей самобытности национальной идеи; 7) неприятие либеральной и социалистической теории и практики; 8) признание религиозно-национальной исключительности русского народа.

Многим из перечисленных признаков не соответствуют воззрения ни представителей так называемого «либерального консерватизма», исходивших из однонаправленного хода истории, мечтавших о правовом и представительском ограничении верховной политической власти и синтезе России и Запада, выступавших за прерывание коллективистской перспективы жизненной ориентации социального субъекта, ни философии «нового религиозного сознания», выступавшей за радикальную организационную и доктринальную трансформацию русского православия, а также трактовавшей национальную идею в смысле «растворения» России в «преображенном» человечестве, ни даже собственно славянофильства и «почвенничества», ибо, кроме идей о необходимости гражданского равноправия и законодательно закрепленной свободы совести, равноценности индивидуальных религиозных представлений и церковных догматов, и альтернативного существовавшему – имперскому – политического идеала Московской Руси, в славянофильской философии истории, при всех ее религиозно-нравственных предпосылках, практически нивелирован образ высшего духовного начала, почти отсутствуют провиденциализм и эсхатология.

Естественным для российского консервативного дискурса следствием ориентира на традицию как способ обоснования собственной идейной правоты стало обращение к наследию средневековых религиозно-исторических концепций, обусловивших затем по

причине сохранения юридической и политической связи православной церкви и государства консервативную традицию отечественной философии истории. Данное обстоятельство представляется абсолютно закономерным, поскольку классический консерватизм в принципе является идеологией-«наследником» Средних веков. Стоит вспомнить мнение одного из основоположников школы «Анналов» М. Блока, который отмечал характерную особенность средневекового мировоззрения, в полной мере свойственную и консерватизму: «“Народ верующих”, говорят обычно, характеризуя религиозную жизнь феодальной Европы. Если здесь подразумевается, что концепция мира, из которого исключено все сверхъестественное, была глубоко чужда людям той эпохи, или, точнее, что картина судеб человека и вселенной, которую они себе рисовали, почти полностью умещалась в рамках христианской теологии и эсхатологии, – это бесспорная истина»¹. Кроме собственно библейского наследия и трудов «отцов церкви», становившихся все более общедоступными, к числу главных концепций, составивших философию «православного консерватизма», следует отнести религиозно-политическую доктрину «Москва – Третий Рим» и политическую теорию московской монархии (во всем разнообразии конкретных вариантов ее изложения: «Повесть о Вавилоне-граде», «Сказание о князьях владимирских» и др.), свидетельствующие, как отмечают И. Н. Ионов и В. М. Хачатурян, о повышенном интересе к проблемам философии истории и потребности выйти за пределы летописной традиции².

Несмотря на то, что наследие богословско-философской мысли Московской Руси отличается достаточной широтой, обращение консерваторов главным образом к указанным теориям представляется отнюдь не случайным, поскольку именно они (победившие, господствовавшие, доказавшие свою определенную практическую пригодность) в наибольшей степени соответствовали потребностям складывания идеологии абсолютистского государства, основанной на принципе синкретичности политического и социального. Поэтому при разработке российскими теоретиками консерватизма

¹ Блок, М. Апология истории, или ремесло историка. – М., 1973. – С. 136.

² Ионов, И. Н., Хачатурян, В. М. Теория цивилизаций от античности до конца XIX в. – СПб.: Алетей, 2002. – С. 51.

философско-исторической проблематики практически не нашло применения наследие «нестяжательства», хотя учение преподобного Нила Сорского оказало огромное влияние на духовное развитие XVI столетия. Усилия последователей Нила, пытавшихся внести его идеи в практику реальной общественно-политической жизни, закончились неудачей. И не только потому, что «нестяжатели» встретили сопротивление «иосифлян», которые в то время возглавляли Церковь. Дело в том, что учение Нила Сорского – это путь, изначально открытый для немногих, для тех, кто решил полностью отречься от мира и сосредоточиться на практике «умного делания». А индивидуальный путь, пускай и на базе религиозных заповедей, как метафизический устой фактически означает десакрализацию власти, содержит предпосылки выхода из социальной традиции. Следовательно, путь «умного делания» невозможно было применить в государственной практике, и уж тем более не мог он стать основой государственной идеологии (хотя отдельные идеи «нестяжателей», в частности предложение о государственном финансировании лишенных земельной собственности монастырей, потенциально могли быть использованы для обоснования сложившейся в России Нового времени практики отношений государства и официального православия). Для построения государственного порядка недостаточно, чтобы ему сочувствовала кучка образованных людей; необходимо, чтобы в построении его участвовали широкие народные массы, которые уверовали в правду данного государственного строя и почувствовали свою конгениальность с ним.

Как пишет Л. К. Рябова, в истории России допетровского времени осталось немало свидетельств вполне состоявшейся и оформившейся идентификации нации, той «самодостаточности» русского государства, на которой строились ее отношения с внешним миром³. С этим можно согласиться, если принять во внимание чрезвычайную популярность еще с начала XVI в. имперской теории русского самодержавия как наследника власти «Августа-кесаря» и распространение с рубежа XVI–XVII столетий ранее мало востребованного изоляционистского теократического учения старца Фи-

³ Рябова, Л. К. Историческая память в контексте российского консерватизма // Философия и социально-политические ценности консерватизма в общественном сознании России (от истоков к современности). – Вып. 2. – СПб., 2005. – С. 112.

лофея (о чем свидетельствует содержание «Грамоты об учреждении патриаршества», новых редакций «Повести о новгородском белом клобуке», «Казанской истории», наличие 92 списков «Посланий» Филофея XVII в.⁴), приобретшего черты политической доктрины. Две эти доктрины, при всей внешней разнице их сути, находились в органической связи, ибо обосновывали две взаимосвязанные в традиционалистском мировоззрении идеи: необходимости сохранения социокультурной традиции и исторического величия народа, сумевшего этого достичь. Возвращение к этим истокам стало началом российского консерватизма как социально-философского течения, побудительной причиной его стремления вписать историю России в контекст мировой (даже священной и античной) истории, доказать историческое равноправие русского народа с великими («историческими») народами и возвеличить прошлое своего отечества.

Российская историческая мысль долго продолжала находиться под сильным воздействием средневековых провиденциалистских схем и не освободилась от них окончательно даже в первой половине XVIII столетия. Ю. Крижанич, пытавшийся в правление Алексея Михайловича построить рационалистическую историософскую концепцию с учетом самоценности различных стран, сменить строгую однолинейную схему на полицентрическую, использовать раннепросветительские идеи современной ему западной философии, – фигура уникальная для своего времени, так сказать, исключение, подтверждающее правило. Недостаточно полная секуляризация духовной культуры в эпоху Просвещения стала тем обстоятельством, которое привело к сохранению в историческом сознании провиденциалистских схем и неоднократным попыткам уже в XIX в. сакрализации истории, а вместе с ней и теории цивилизаций, на которой во многом зиждились представления консервативных мыслителей о направлении общественно-исторического процесса. Поиски теоретических основ для национально-культурной самоидентификации легко привели к воскрешению представлений о России как носительнице истинного христианства и ее особом в связи с этим значении для мировой истории.

⁴ Гольдберг, А. Л. Историко-политические идеи русской книжности XVI–XVII вв.: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. – Л., 1978. – С. 7; Пиотровская, Е. К. «Христианская Топография Козьмы Индикоплова» в древнерусской письменной традиции. – СПб., 2004. – С. 164.

Как известно, складывание социальной концепции российского консерватизма происходило на основе рожденных в Европе Нового времени теорий «национального духа» и политического традиционализма. И. Гердер, Ф. Шлегель, Э. Берк, Ж. де Местр, Л. де Бональд – вот далеко не полный перечень авторов, оказавших прямое и весьма существенное воздействие на складывание «модели истории» российского консерватизма. В первую очередь это касается осознания и обоснования положения о том, что унитарно-стадиальный ход линейной всемирной истории складывается из множества циклически направленных локальных историй духовной эволюции отдельных наций, составляющих основное содержание общественно-исторического процесса и выражающих диалектический принцип неразрывной связи единичного и общего. Идея мировой цивилизации выступает здесь как выражение тенденций почти каждой локальной цивилизации к универсализации, а идея локальной цивилизации раскрывает структуру мировой цивилизации, ее системный характер. К примеру, не чем иным, как переводом и анализом понятий «Volkstümlichkeit», «Volksgeist», «nationale Eigenart», объясняется философско-историческое обоснование в отечественном консерватизме таких категорий, как народность, дух народа, национальное своеобразие⁵, причем акцент в рассмотрении проблемы «народа» переносился российскими консерваторами с культурно-духовных факторов на политические. Тем не менее, использование консервативными теоретиками в России отечественного средневекового наследия (несмотря на отсутствие в ряде случаев прямых ссылок) ощущается даже при беглом обращении к их работам.

Так, *Н. М. Карамзин*, отталкиваясь от аксиологии консервативного немецкого Просвещения, в ходе рассмотрения отечественной истории отмечал, что в XVI–XVII столетиях создаются условия для включения России в трудный процесс достижения нравственного прогресса – выражения высших нравственных ценностей в рамках национальной культуры и национального самосознания⁶. Говоря, что исторический шанс гармонического соединения традиции и новации, народного духа и общечеловеческих достижений культу-

⁵ Володина, Т. А. Уваровская триада и ее немецкие источники // Вопросы истории. – 2004. – № 2. – С. 117.

⁶ Карамзин, Н. М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. – СПб., 1914. – С. 12, 22.

ры был упущен из-за отчасти неверной направленности реформ Петра I, Карамзин заявил о разрыве гармонии светской и церковной власти: «Петр объявил себя Главою Церкви, уничтожив Патриаршество, как опасное для самодержавия неограниченного. Но заметим, что наше духовенство никогда не противоборствовало мирской власти, ни Княжеской, ни Царской: служило ей полезным орудием в делах Государственных и совестью в ее случайных уклонениях от добродетели... Со времен Петровых упало духовенство в России»⁷. Это вызывало неприятие у мыслителя, считавшего, что «история подтверждает истину... что вера есть особенная сила государственная»⁸, и подчеркивавшего положительное действие православия для спасения культуры и возрождения государственности в новом ее типе (самодержавие) во времена монголо-татарского ига.

С. С. Уваров пошел еще дальше и стал первым отечественным теоретиком консерватизма, который открыто заявил не просто о специфичности исторического бытия, но об избранности России, которой Провидение предназначило «великую роль» – вывести Европу «из культурного, политического и духовного тупика». Только Россия может способствовать распространению «всеобщего просвещения», достигая вместе с тем «собственных важнейших выгод, так что никогда еще политические побуждения не являлись в таком согласии с обширными видами нравственной образованности»⁹. Эта мифологическая идея станет определяющей в исторической футурологии российского консерватизма вплоть до начала XX в., так что еще Л. А. Тихомиров будет провозглашать, что Россия – это носительница христианской миссии, дела Божия, а русская национальность есть «мировая национальность», никогда не замыкавшаяся в круге племенных интересов, но всегда несшая «идеалы общечеловеческой жизни», а потому имеющая право на гегемонию¹⁰.

⁷ Карамзин, Н. М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. – СПб., 1914. – С. 29.

⁸ Он же. История государства Российского: в 3-х кн., 12 т. – М., 1989. – Кн. 2. – Т. 5. – С. 224.

⁹ Уваров, С. С. О преподавании истории относительно к народному воспитанию. – СПб., 1813. – С. 27–28.

¹⁰ Тихомиров, Л. А. Что значит жить и думать по-русски / Л. А. Тихомиров // Христианство и политика. – М. – Калуга, 2002. – С. 168.

Наиболее очевидной реальность систематического обращения российского консерватизма к религиозно-политическим доктринам Московской Руси становится при знакомстве с исторической публицистикой *М. Н. Каткова*, заявлявшего, к примеру: «Русский царь есть более чем наследник своих предков: он преемник Кесарей восточного Рима, устроителей Церкви и ее Соборов, установивших самый символ христианской веры. С падением Византии поднялась Москва и началось величие России. Вот где тайна той глубокой особенности, которой Россия отличается среди других народов мира»¹¹. Причем место «павшей Византии» Россия – «Богом поставленная хранительница православной церкви» – заслужила «по изволению Промысла». Подобно Гегелю, который стремился превознести германский протестантизм, вступивший, по его мнению, в союз с просвещением (в отличие от французского католицизма), Катков писал, что борьба за истребление многовластия в России оказалась успешной во многом «благодаря особому характеру православной церкви, которая отреклась от земной власти и никогда не вступала в соперничество с государством»¹², а следовательно, «не внесла в нашу жизнь начала двоевластия, которым и определяется история Запада и в котором заключается все его отличие от Востока»¹³. «Русский народ не может изменить православной церкви; в ней душа его, в ней святость его народности. В ней он возрос, в ней он воспитан, ею утверждена его самостоятельность, и в ней вся его будущность.»¹⁴ По его мнению, христианство настолько вошло в плоть русского народа, что «между Евангелием и русской натурой есть какое-то соответствие (*conformité*), и даже трудно решить, что принадлежит собственно вере и что – народному темпераменту»¹⁵.

¹¹ Цит. по: Селезнев, Ф. А., Смолен, М. Б. Великий страж империи / М. Н. Катков // Имперское слово. – М., 2002. – С. 43.

¹² Катков, М. Н. Наши аномалии и судебная республика / М. Н. Катков // Имперское слово. – М., 2002. – С. 44.

¹³ Он же. Освящение Храма Христа Спасителя / М. Н. Катков // Собрание передовых статей «Московских ведомостей». – М., 1897. – № 146 А от 27 мая 1883 г. – С. 249.

¹⁴ Он же. О свободе совести и религиозной свободе и о возражениях по этому поводу. М. П. Погодина / М. Н. Катков // Собрание передовых статей «Московских ведомостей». – М., 1897. – № 168 от 1 августа 1863 г. – С. 423.

¹⁵ Он же. Два отзыва о русском народе / М. Н. Катков // Имперское слово. – М., 2002. – С. 483.

Примером использования теоретического наследия Средневековья в более творческом и систематизированном виде могут служить футурологические прогнозы К. Н. Леонтьева, сформированные им в рамках концепции «византизма». Все их многообразие в аспекте политико-исторического идеала представляется возможным свести к трем вариантам.

Изначально Леонтьев мечтал о реальном восстановлении в преобразованном виде религиозно-политического идеала, создании колоссального царства на манер империи Александра Македонского, призывая к покорению Стамбула и войне с Западом. Он убежден, что в завоевании и присоединении других стран к России состоит единственное спасение цивилизации от начавшегося процесса смешительного упрощения. «...Будут тогда две России <...>: *Россия – империя*, с новой административной столицей (в Киеве), и *Россия – глава Великого Восточного Союза* с новой культурной столицей на Босфоре.»¹⁶ По мнению философа, только экспансия на Восток даст новый импульс к развитию оригинальной русской культуры, к новой жизни, отсрочит гибель русской государственности.

В последние годы жизни, наблюдая реалии российской политической и культурной эволюции, Леонтьев начал сомневаться в проекте мировой национально-культурной будущности России, с досадой склоняясь к мысли о ее исключительно религиозном предназначении. Мечты о покорении Стамбула уже не сопровождаются рассуждениями о войне с Западом, а сводятся к идее объединения церковью под началом православного патриарха с постоянно действующим Вселенским Синодом. В них все явственнее проступает боязнь, что конфессиональная интеграция будет способствовать окончательному всесмешению. Так, в письме к Т. И. Филиппову (сентябрь 1889 г.) философ выдвинул концепцию «трех путей» развития России. «Что-нибудь одно из трех: 1) *Особая культура*, особый строй, особый быт, подчинение своему *Церковному Единству*; или 2) *Подчинение* Славянской государственности *Римскому Папству*; или 3) *Взять в руки* крайнее революционное движение и <...>, ставши во главе его – стереть с лица земли *буржуазную культуру Европы*»¹⁷.

¹⁶ Леонтьев, К. Н. Письма о восточных делах / К. Н. Леонтьев // Храм и Церковь. – М., 2003. – С. 210.

¹⁷ Он же. Письмо к Т. И. Филиппову // ГАРФ. – Ф. 1099. – Оп. 1. – Д. 2084. – Л. 5об. – 6.

Наконец, Леонтьев усматривал еще один, своего рода «синтетический», вариант судьбы России, согласно которому она станет лидером особого иерархического социализма. Создать корпоративный порядок способно только самодержавие, уже имеющее в наличии такие необходимые для этого инструменты, как Церковь и земельная община. «Иногда я... думаю, – признавался он, – объективно и беспристрастно предчувствую, ...что какой-нибудь русский царь, – быть может, и недалекого будущего, – станет во главе социалистического движения (как Св. Константин стал во главе религиозного – “Сим победиши!”) и организует его так, как Константин способствовал организации христианства, вступивши *первый на путь Вселенских Соборов...* Организация значит принуждение, значит – благоустроенный деспотизм, значит – узаконение хронического, постоянного, искусно и мудро распределенного насилия над личной волей граждан... Организовать такое сложное, прочное и новое рабство едва ли возможно без помощи *мистики*»¹⁸. Подобно тому, как русские князья перед смертью принимали монашеский постриг, так и социалистический строй (монастырскую структуру которого Леонтьев неоднократно подчеркивал) может стать для России своеобразным преобразованием, принятием «нового образа и чина».

Выходит, несмотря на то, что данные прогнозы претерпели значительную эволюцию в сторону усиления пессимизма, во всех вариантах историософской футурологии Леонтьева модель социального устройства, противостоящая «всесмещению», устойчиво имела черты сходства с идеалами Московской Руси. Везде присутствуют требования особого быта, сохранения жестко централизованного, сословно-иерархического, медленно реформируемого государства, наконец, более автономной (но не изолированной от государства) православной церкви, обладающей неформальным духовным авторитетом.

Проблему исторической преемственности в русле устоявшейся традиции рассматривал в начале XX в. *Л. А. Тихомиров*, отдавая большее значение в формировании российской цивилизации влиянию Византии. Противопоставляя византийскую идею автократии в качестве цивилизационной основы России западному «закону»,

¹⁸ Леонтьев, К. Н. Письма к Анатолию Александрову // Богословский вестник. – 1914. – № 12. – С. 859–860.

мыслитель рассуждал о «высшем идеократическом элементе», выражающем для народа «правду» вместо закона, всегда носящего относительный характер. Повторяя мысль М. Н. Каткова, он заявил: «Царская власть развивалась вместе с Россией, вместе с Россией решала спор между аристократией и демократией, между православием и инославием, вместе с Россией была уничтожена татарским игом, вместе с Россией была раздроблена уделами, вместе с Россией объединяла старину, достигла национальной независимости, а затем стала покорять и чужеземные царства, вместе с Россией создала, что Москва – Третий Рим, последнее и окончательное всемирное государство»¹⁹.

Однако солидарность Тихомирова с М. Н. Катковым и К. Н. Леонтьевым относительно выявления истоков культурно-исторического развития России из православной Византии носит только общий характер, поскольку кризис российской самодержавно-православной государственности привел к нарастанию пессимистических настроений в традиционалистском лагере в конце XIX – начале XX в. и появлению скепсиса по отношению к результатам исторической жизни России. Тихомиров, обратив внимание на то, что в России сложились глубоко своеобразные условия социально-культурного существования, указал на неправомерность абсолютного отождествления византийской и российской государственности. В отличие от полиэтнической Византии, где светская власть подчинила себе духовную и стремилась лишь к сохранению римского наследия, Россия в первые века своей исторической жизни была практически моноэтническим государством; ее государственная идея непрерывно развивалась, а функции светской и церковной власти не смешивались. Он подметил и негативные последствия византийского влияния на Россию, проявившиеся после Смутного времени: рост бюрократизма, коррупцию, разрыв связи между верховной властью и народом²⁰. Наиболее же негативной чертой российской социальной жизни мыслитель считал крайнюю слабость интеллектуальной культуры вообще и политической сознательности в частности. Слабая осознанность русским народом его собственной роли, постоянные сведения ее то к церковности, то к государственности стесняли и искажали его собственное разви-

¹⁹ Тихомиров, Л. А. Монархическая государственность. – М., 1998. – С. 245.

²⁰ Там же. – С. 173.

тие, что и привело во второй половине XVII в. Московскую Русь к глубокому кризису мирозерцания, послужившему, в свою очередь, основой успеха радикальных реформ Петра I²¹.

Таким образом, можно констатировать, что для философско-исторических построений российского политического консерватизма наследие эпохи Московской Руси стало тем конкретным материалом, который был призван обосновать и дополнить базовые концептуальные положения, заимствованные из западноевропейских источников. Предложенную отечественными консервативными мыслителями модель истории в целом необходимо рассматривать не как противопоставление европейской традиции, а как ее развитие, только с корректировкой исторического идеала в пользу сохранения цивилизационной самобытности. Однако очевидный вклад отечественного консерватизма в формирование Русской идеи и выделение в ее трактовке «антизападнически-националистического» направления (что явно не вписывалось в господствовавшее в европейской философии понимание исторической роли основных цивилизаций) позволяет также считать, что значение средневековых теорий в данном случае не исчерпывается исключительно функцией «начинки», поскольку в них уже содержалось ее концептуальное ядро – положение о будто бы реальности национально-государственного организма, существующего в мире в соответствии с абсолютными ценностями. Именно поэтому столь легким оказалось изменение смысловой нагрузки средневековых теорий от пропаганды изоляционизма к обоснованию имперского экспансионизма. Задавая контур национального историософского мессианизма, отечественная консервативная мысль XIX – начала XX в. осуществила определенный прорыв в господстве в России европоцентристского мировоззрения.

²¹ Тихомиров, Л. А. Указ. соч. – С. 261.