

УДК 1(091)

DOI: 10.26795/2307-1281-2021-9-1-11

ЕВРОПА КАК «ДРУГОЙ» РУССКОГО ИСТОРИСОФСКОГО СОЗНАНИЯ: ОТ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ К МОДЕРНУ

Д. В. Семикопов¹, А. А. Захряпин²

¹Нижегородская духовная семинария, Нижний Новгород, Российская Федерация

²ГБУК НО НГИАМЗ, Нижний Новгород, Российская Федерация

АННОТАЦИЯ

Введение. В статье рассматривается феномен восприятия Западной Европы как «другого» в отечественной интеллектуальной традиции. Цель данного исследования состоит в анализе и выявлении особенностей отечественного историософского сознания при переходе российской цивилизации от средневековья к модерну в контексте идеи восприятия Европы как «другого».

Материалы и методы. Основным материалом для представленной статьи является монография нижегородских исследователей Л.Е. Шапошникова, О.В. Парилова, С.Н. Пушкина «Проблема соотношения общечеловеческого и национального в истории русской мысли». Кроме того, материалом исследования являются работы и статьи как отечественных, так и зарубежных авторов, посвященные рассматриваемой нами проблеме. В данной статье использовались методы историко-философского анализа, интерпретации, сравнения и обобщения.

Результаты исследования. В средневековую эпоху главной консолидирующей силой общества была религия, которая идентифицировала «другого» в качестве католической Западной Европы. В эпоху правления императора Николая I «другим» является все тот же Запад, но уже Запад революционный с его лозунгом «Свобода, равенство, братство». В свою очередь министр народного просвещения – граф С.С. Уваров – в качестве альтернативы предложил следующую триаду: «Православие, самодержавие, народность». Формирование русской народности в этот период проходило под сильным давлением Запада, то есть «другого» русской цивилизации. Следствием случившегося в XVII в. старообрядческого раскола стало разрушение православного единства. Источником сакрализации монархической власти в России было православие. Однако, нанеся удар последнему, самодержавие взяло курс на западный абсолютизм. Для определенных социальных кругов, придерживающихся традиций древнерусского православия, государственная власть стала идентифицироваться с «другим», что привело к расколу не только в религии (православии), но и в народности. Формируется прозападная элита, которая оказывается в пустыне собственного исторического самосознания, утратив связь с православием и традиционной народной культурой. В результате историософские проекты, создаваемые как властью, так и интеллигенцией, только вносят дополнительный раскол, будучи не в силах восстановить утраченное единство.

Обсуждение и заключения. Авторам исследования удалось провести систематический и полноценный историко-философский анализ источников и литературы, посвященных данной теме. В рамках исследования представлены основные концепции, объясняющие феномен

российского национального самосознания, что дает возможность рассмотреть и оценить ключевые идеи отечественных мыслителей. В результате авторам удалось осуществить комплексный и систематичный историко-философский анализ развития идеи русского национального самосознания сквозь призму концепции восприятия Западной Европы как «другого» России.

Ключевые слова: русская цивилизация, историософия, национальная идея, другой, Западная Европа, православие, самодержавие, народность, средневековье, модерн.

Для цитирования: Семикопов Д.В., Захряпин А.А. Европа как «другой» русского историософского сознания: от средневековья к модерну // Вестник Мининского университета. 2021. Т. 9, №1. С.11.

EUROPE AS THE "OTHER" OF RUSSIAN HISTORIOSOPHICAL CONSCIOUSNESS: FROM THE MIDDLE AGES TO MODERNITY

D. V. Semikopov¹, A. A. Zakhriapin²

¹Theological orthodox seminary, Nizhny Novgorod, Russian Federation

²Historical-architectural museum-reserve, Nizhny Novgorod, Russian Federation

ABSTRACT

Introduction. The paper reviews the phenomenon of perception of Western Europe as the "other" in Russian intellectual tradition. The purpose of this survey is to analyze and identify the features of Russian historiosophical consciousness in the transition of Russian civilization from the middle ages to modernity in the context of the idea of perceiving Europe as the "other".

Materials and Methods. The main material of the paper is a monograph by Nizhny Novgorod researches «The problem of correlation of panhuman and national in the history of Russian thought». In addition, the material of the research is the works and articles by Russians and foreign authors focus on the subject under consideration. The article used the following methods: historical-philosophical analysis, interpretation, comparison and generalization.

Results. In the medieval period the main consolidating power of society was religion, which identified the «other» as the Catholic of Western Europe. During the reign of Emperor Nicholas I, the «other» is still the same West, but the revolutionary West with its slogan «Liberty, equality, fraternity». The minister of national education – the earl S.S. Uvarov, in turn, proposed the following triad – «Orthodoxy, autocracy, nationality». Formation of the Russian nationality was under intense pressure from the West (the «other» of Russian civilization) during this period. The split of the Russian Orthodox Church (Raskol) in XVII century led to destruction of the Orthodox unity. The Orthodoxy was the source of sacralisation of monarchical power. However, the autocracy, having dealt a blow to the Orthodoxy, set a course for the Western absolutism. Certain social circles, keeping up old traditions of the Orthodoxy, perceived the political authority as the «other». This led not only to the religion split (Orthodoxy), but also to the split in nationality. A pro-Western elite is being formed and, having lost its connection with Orthodoxy and traditional folk culture, it finds itself in the desert of its own historical identity. As a result, historiosophical projects, created by government and intelligentsia, caused an additional split, being unable to restore the lost unity.

Discussion and Conclusions. The authors of the research managed to make systematic and detailed historical-philosophical analysis of sources and literature on this topic. The paper presents the main concepts that explain the phenomenon of Russian national identity. This makes it possible to consider and evaluate the key ideas of Russian thinkers. As a result, the authors of the research managed to make comprehensive and systematic historical-philosophical analysis of the development of the idea of Russian national identity through the prism of the concept of perception of Western Europe as the «other» of Russia.

Keywords: Russian civilization, historiosophy, national idea, other, Western Europe, orthodoxy, autocracy, nationality, middle ages, modern.

For citation: Semikopov D.V., Zakhriapin A.A. Europe as the "other" of Russian historiosophical consciousness: from the middle ages to modernity // Vestnik of Minin University. 2021. Vol. 9, no. 1. P.11.

Введение

Аспект взаимодействия культуры России и Европы является одной из ключевых тем проблемы генезиса и эволюции национального самосознания. Корни и истоки осмысления данной проблемы прослеживаются в русской мысли уже в «Слове о Законе и Благодати» (XI век). В XVII столетии архетипом отечественного национального самосознания становится концепция старца Филофея «Москва – третий Рим», сформировавшая мессианское понимание значения Российского государства в общемировом масштабе. Впоследствии серьезный удар по церковным и духовным ценностям нанес старообрядческий раскол, что привело к кризису самобытности отечественных традиций. Концептуальное выражение проблемы российского национального самосознания приходится на XIX столетие. Именно в это время на первый план выходят такие проблемы, как осмысление антиномии «Россия – Европа», а также вопрос практической реализации, разработанной графом Уваровым триады «Православие. Самодержавие. Народность». Эту эстафету приняла эпоха модерна, приведшая к формированию нового направления культуры XX столетия. Таким образом, актуальность данного исследования обусловлена необходимостью осуществления философско-исторического анализа эволюции русского историософского сознания от средневековья к модерну в аспекте концепции восприятия Европы как «другого».

Теоретическое и практическое значение данной статьи обусловлено выводами и итогами историко-философского исследования особенностей развития отечественного национального самосознания. Результаты работы могут быть интересны не только философам, историкам и богословам, но также специалистам прочих областей научного знания. Осмысление концепции восприятия Европы как «другого» России может содействовать более глубокому и широкому пониманию особенностей зарождения и эволюции отечественного национального сознания. В этом смысле теоретическая значимость исследования связана с выявлением положительных и отрицательных аспектов и уроков культурно-исторического развития Российского государства.

Обзор литературы

Основной для данной работы монографией, посвященной историко-философскому анализу становления и развития национального самосознания от эпохи Средневековья до начала модерна, стало исследование Л.Е. Шапошникова, О.В. Парилова и С.Н. Пушкина «Проблема соотношения общечеловеческого и национального в истории русской мысли» [22]. Авторы рассматривают отечественный историософский дискурс XI-XX вв. в контексте соотношения национального и универсального. Нижегородские исследователи приходят к выводу, что Россия должна избегать двух крайних позиций: европоцентризма, связанного с абсолютизацией западной культуры и слепым следованием ее путям развития; изоляционизма, обусловленного самозамкнутостью и игнорированием всякого чужого опыта. Золотой серединой является евразийский вариант развития России и ее национального самосознания, в рамках которого осуществляется синтез достижений Востока и Запада.

Отдельный интерес представляет исследование А.И. Вдовина «Русская нация в XX веке. Русское, советское, российское в этнополитической истории России» [5]. В данном труде автор выявляет и анализирует идейные основы советской, российской национальной культуры и политики, рассматривая проблемы, нюансы и противоречия процесса развития народного начала в период революционных событий и мировых войн, фиксируя ключевые аспекты преобразования отечественной государственности и последующего развития русского народа как государствообразующего фактора.

Интересным, хотя и очень спорным трудом в контексте рассматриваемой нами проблемы является и исследование Т.Д. Соловей и В.Д. Соловья «Несостоявшаяся революция: Исторические смыслы русского национализма» [18]. Научная новизна представленного исследования состоит в рассмотрении отечественного национализма не как консервативного, но, прежде всего, как радикального феномена [21].

Среди отечественных исследователей, затрагивающих феномен национального сознания в историко-философском контексте, стоит выделить имена М.А. Колерова [14], А.А. Тесли [19], А.А. Иванова [8], А.И. Миллера [13], А. Магуна [11], Т. Атнашева, М. Велижева [2], А. Зорина [7], А. Валицкого [4]. Определенный вклад в изучение проблемы русского национализма внесли и западные исследователи: А. Валицкий [4], Б. Андерсон [1], Э. Геллнер [6], Э. Смит [16], Р. Брубейкер [3], А. Lieven [27], Greenfield [24], I. Berlin [23], R. Hingley [25], G. Hocking [26].

Результаты исследования

Основной тезис данной статьи заключается в том, что Запад – это главный «другой» русской цивилизации, вопреки и благодаря которому происходил переход русского общества от средневековья к модерну.

Переход к обществу модерна сопровождается секуляризацией и формированием национальной идеи, которая приходит на смену религиозному универсализму. При этом может появиться и новый универсализм, в виде политической идеологии, синтезирующей национальные идеи. Мы сосредоточимся на первом этапе перехода от средневековья к модерну, используя в качестве путеводителя фундаментальную монографию нижегородских исследователей Л.Е. Шапошникова, О.В. Парилова и С.Н. Пушкина «Проблема соотношения общечеловеческого и национального в истории русской мысли». В данном исследовании

имеется три смысловых части-главы. Первая глава посвящена становлению и развитию национального самосознания в XI-XVIII веках, вторая – оценке взаимоотношений Запада и России в самобытной русской философии, третья – соотношению универсального и национального в цивилизационной исторической теории.

Данная схема удобна, так как позволяет рассмотреть переход от средневековой традиции к обществу модерна на примере русского историософского дискурса.

В средневековье консолидирующей силой общества была религия. Именно религия определяла «другого» и сакрализовала борьбу с ним. «Другой» для православной Руси – это католический еретический Запад. Только причастность к подлинной религиозной традиции дарует нам спасение и делает нас причастными к универсальной истине – эту веру разделяют все средневековые цивилизации, в которых само гражданство определялось религиозной принадлежностью. Свой – единоведец. Война внутри единой цивилизации – грех, но война с еретиками и иноверцами всегда священна, т.к. эта война имеет онтологическое измерение, это борьба истины и лжи, добра и зла, света и тьмы.

Однако религия повсеместно теряет контроль над обществом, и «другой» появляется уже внутри социума. На Западе в роли такого «другого» для католика выступает протестант, в результате общество утрачивает свою монолитность, а государство получает подданных разных исповеданий. Религия уже не объединяет, а цементирующим началом становится государство, которое преодолевает межрелигиозные разногласия. Получается, что тем самым государство ставит себя выше религии и рождается, по определению Т. Гоббса, земной бог Левиафан. В истории российской цивилизации подобный сценарий реализуется в эпоху Никоновских реформ. Отметим, что на Руси ситуация усугублялась еще и тем, что государствообразующим элементом Российской империи стал Запад, бывший извечным «другим». И для тех, кто не принял реформ и не предал старую веру, Левиафан превратился в Антихриста. На наш взгляд, в упомянутой монографии нижегородских исследователей эта метаморфоза очень удачно отображена.

«Другой» важен для самоопределения исторического субъекта. Он может служить как идеалом и архетипом, так и, наоборот, антиподом, силой отталкивания. У России как культурно-исторической общности был не один подобного рода роман. И Византия, и Орда выступали в качестве такого «другого». Но главный «другой» России – это Западная Европа. И отношения с этим «другим» всегда были амбивалентными: от любви до ненависти.

Книга нижегородских исследователей интересна как раз тем, что эту амбивалентность демонстрируют как авторы книги, так и объект исследования. «Антиномия «Запад – Восток», «Европа – Россия» становится одной из стержневых тем для национального самосознания» [22, с.5].

Однако здесь возникает вопрос: почему именно Запад стал столь важным «другим» для России? Как вполне справедливо замечают авторы, это происходит благодаря трем факторам: срединному положению России между Европой и Азией; отличию западных и восточных духовных традиций; несхожестью образа жизни в России и на Западе. Необходимо начать с конца. То, что народы различаются по своему образу жизни, – банальность. Остается не совсем понятным то, по каким критериям необходимо проводить границу? Ведь, например, образ жизни в Англии, Польше или Румынии тоже неодинаков. Образ жизни средневекового итальянца отличался от образа жизни средневекового датчанина или норвежца. И, наоборот, образ жизни средневекового русича был ближе к образу жизни скандинава, чем печенега или половца. И то, что мы сейчас называем Киевской

Русью, до определенного момента может рассматриваться и рассматривалось как часть Европы.

Различия начались как раз тогда, когда стал срабатывать второй, религиозный фактор. Главным «другим» для Руси X века была Византия. Но это был враг, ставший не только другом, но и архетипом, вечным старшим спутником российской цивилизации. В итоге именно Византия, сделав Русь своей наследницей, передала ей своё религиозное соперничество с Западом. Получается, что для любого средневекового общества именно религия была главным консолидирующим фактором.

В связи с этим удивляет установка авторов на некую уникальность русской ситуации. Бесспорно как то, что «доминирующая роль в оформлении русской этнической специфики, несомненно, принадлежит органической религии русского народа – православию» [22, с. 13], так и то, что «если говорить о средневековой русской национальной культуре, то ее общечеловеческое звучание реализуется в осознании приобщенности к универсальным, имеющим абсолютный вневременной характер христианским ценностям» [22, с.16]. Но если заменить здесь Русь на Польшу или Иран, а православие на католичество или шиизм, то абсолютно ничего не изменится. В данном случае мы имеем дело с цивилизационной спецификой средневековья, не более того. Соответственно, концепция Святой Руси, в данном случае, не имеет отношения к этничности, а тем более к национальной идее в нашем ее понимании. Приведем, к примеру, следующий отрывок: «Символично, что именно к Илариону, который первым из русских людей стал митрополитом, восходит отечественная религиозно-философская традиция видеть истинное призвание Руси в реализации провиденциального аспекта русского самосознания – устройства Царства Божьего на земле, воплощения вселенского метаисторического» [22, с.18].

В данном отрывке фактически утверждается, что русское самосознание существовало во времена Илариона и уже тогда видело главной своей задачей реализацию хилиастической мечты, что в принципе является умножением сущностей, каждая из которых требует серьезного обоснования

Так, касаясь национального вопроса, важно установить, что понимал Иларион под Русью. Ведь сам этот термин многозначный. И летописцы XI века поднимали под Русью иное, чем летописцы XIV или XVI веков. Для русского средневековья Русь – это всегда локация, а не этническая принадлежность. Русь как некое религиозное единство, как Святая Русь, появляется в русском самосознании только в XVI, а укрепляется в XVII веке [17]. Но и даже тогда оно всегда универсально, но никогда не национально. «Святость Руси — это не понятие, размещающееся на шкале, которая позволила бы сопоставить статус Русской земли со статусом других стран, но как бы онтологическая сущность Руси, поскольку это православная страна и православная земля. А соответственно, всякая земля, остающаяся «православной», является — по определению! — «русской»» [15, с.235].

Таким образом, когда речь идет о таком понятии, как Русь, мы в лучшем случае можем говорить о протонациональном значении этой категории для древнерусского сознания. При этом Русь – это не Россия. Русь – православный народ, Россия – империя. Именно на этот аспект, ссылаясь на западного исследователя русского происхождения Михаила Чернявского «Царь и народ», обращал внимание Хобсбаум: «Держава царей как политическое целое была Россией (неологизм XVI-XVII вв., ставший официальным названием со времен Петра Великого). Между тем святая Русская земля всегда именовалась Русью. Это видно и сегодня, ведь до сих пор жители России называют себя русскими. Ни одно производное от официального «Россия» — а в XVIII веке подобные слова изобретались

неоднократно — так и не сумело закрепиться в качестве определения русского народа и его представителей. Быть русским, напоминает нам Чернявский, значило быть крестьянином-христианином (характерный дублет!), а также «истинно верующим», т.е. православным» [20, с.80].

Интересно в данном случае противопоставление России как государства и православной Руси, которая достигает пика в эпоху старообрядческого кризиса. Для средневековой Руси «свой» — это православный, исповедующий другую веру — иноверец-иноземец. Именно это отражается и в знаменитой концепции «Москва — Третий Рим». Собственно, православие и формирует уникальность Руси, с одной стороны, противопоставляя ее всему миру, с другой — вписывая во вселенскую перспективу. Приведем пример все из той же монографии нижегородских исследователей: «Особый путь России, уникальность русской православной культуры и ее отграниченность от иных культур Филофей утверждает, в частности, путем поляризации мира, в чем ярко проявляется дихотомия национального и общечеловеческого. Критерий поляризации — стояние в истине. На одном полюсе — хранящий чистоту православия русский народ. На другом, по сути, — весь остальной мир, отпавший от истины и утративший благодать» [22, с. 42]. С одной стороны, сам феномен поляризации в мировоззрении Филофея отмечен совершенно верно. Но укажем на то, что русский инок начала XVI века вряд ли мог утверждать особый путь России, хотя бы потому, что термин «Россия» входит в широкое обращение лишь столетие спустя. По этой же причине он не может и противопоставлять всему человечеству русский народ, что тоже является анахронизмом. Для Филофея Москва — это государство, то есть политическое объединение русских земель под властью великого князя Москвы. Третий Рим — это, прежде всего, царство, и царство православное. И именно православие, а не русская этничность делает его уникальным. Третий Рим — это последнее православное царство, других не осталось, а тот «другой», которому противостоит православный царь, это — Антихрист, который придет с Запада. И в этом вся суть концепции, не имеющей к национальному никакого отношения.

Да, в дальнейшем концепция «Третьего Рима» повлияла на формирование православного национального дискурса, но считать ее выражением русского национального самосознания — это ставить телегу впереди лошади. Безусловно, концепция богоизбранности, выразившаяся в таких идеологемах, как «Святая Русь», «Третий Рим» и «Новый Израиль», сыграла решающую роль в формировании русского национального сознания, выковавшегося в ряде цивилизационных катастроф, первой из которых была трагедия Русского раскола.

Укажем на еще одну методическую неточность. В монографии нижегородских исследователей воспроизводится известная концепция С.Н. Булгакова о двух типах эсхатологии: хилиастическом и апокалиптическом. Первый сценарий — хилиастический, предполагающий оптимистичный конец истории при активном участии человека; второй — тёмный, трагический. Вслед за С.Н. Булгаковым нижегородский исследователь приписывает старообрядцам трагическое восприятие истории, противопоставляя этому светлую легенду о граде Китеже, пусть и сокрытом в глубине озерных вод, но доступном взгляду святого человека.

Проблема, однако, в том, что град Китеж — это старообрядческая легенда, никак не противоречащая трагичности конца мира и не имеющая ничего хилиастического. Еще более неожиданно то, что к примерам светлой апокалиптики относится и концепция Филофея [22, с.39], в историософии которого можно найти, вполне в духе немецкого идеализма, и «утверждение активной роли человека как субъекта исторического процесса» [22, с.39].

Это очень оригинальная концепция, которая не учитывает особенностей средневекового русского историософского сознания. Во-первых, Филофей проповедует вполне традиционное учение об «удерживающем», в роли которого выступает православное Московское царство. Никакой исторической активности русского народа как субъекта при этом не требуется. От русского народа требуется покорность воле Божией, которая и является в данной концепции единственным субъектом истории. Во-вторых, «Москва – Третий Рим» – концепция, в ее традиционном эсхатологическом и трагическом мировоззрении, оказалась наиболее востребованной именно в старообрядческом дискурсе. Да, в историософской мысли XIX века концепция «Москва – Третий Рим» становится политической идеей, легитимизирующей трансляцию империи от Константинополя к Москве, что порождает определенные хилиастические чаяния. Но в данном случае уже империя, а не Бог выступает главным действующим субъектом истории. Данное смещение акцента от православия к самодержавию являлось характерной чертой Нового Времени, наступившего для России уже после трагедии старообрядческого раскола.

Но, что очень важно для исследуемой в монографии нижегородских философов проблеме соотношения национального и общечеловеческого, в ходе старообрядческого раскола происходит формирование русского народа как субъекта. В этом смысле важно пояснить ход культурно-исторической трансформации. В Московской Руси было церковно-государственное единство, включающее в себя русский этнос во всем его многообразии. В результате реформ Никона религиозное единство было нарушено, при этом реформа была воспринята как антиправославная и «латинская», то есть западная. Таким образом, реформаторы стали «другими», истинный православный народ был противопоставлен тем, кто подчинился антихристу. На стороне этого антихриста оказалась самодержавная власть и элита, которая в ближайшем будущем открыто встанет на путь западных реформ. Таким образом «другой» конструирует русское национальное самосознание старообрядцев как тех, кто сохранил верность себе наперекор самодержавной власти. Получается, что здесь уже самодержавие становится «другим», поработившим церковь и через репрессии конституирующим русский народ. Данная социокультурная динамика наглядно раскрывается в труде нижегородских исследователей, несмотря на имеющиеся там весьма спорные утверждения. Так, в монографии утверждается, что «Москва – Третий Рим» получила неверное истолкование у старообрядцев: «Указанному процессу способствовал также кризис концепции «Москва – третий Рим». Использование данной идеологемы, точнее ее неверное истолкование во второй половине XVII в., оказало негативное влияние на духовное развитие русской нации» [22, с. 61]. Но проблема в том, что в истории не бывает неверных истолкований. Можно, например, говорить о старообрядческом истолковании данной концепции так же, как и о ее истолковании славянофилами, русскими консерваторами или современными исследователями. Но какое из всех этих толкований считать верным? У нас нет идеальной вневременной концепции «Москвы – третьего Рима», находящейся вне герменевтической ситуации, то есть она всегда существует в истолковании, каждое из которых является истинным для определенной группы. Вместе с тем ход мысли старообрядцев вполне логичен и понятен. Москва как царство хранит православие, в чем и состоит ее эсхатологическая миссия. Если же царь перестает быть православным, то наступают последние времена, царство утрачивает свой священный статус и, как следствие, пути церкви и царства расходятся. Если раньше царство и церковь совпадали, то теперь царство начинает гнать церковь. В результате русский народ бежит в пустыню, подобно

еврейскому народу, гонимому фараоном. Так впервые и формируется русская национальная идея, воплощением которой становится Китеж.

В свете этого совершенно справедливым выглядит утверждение нижегородскими исследователями неизбежности цивилизационного поворота России в конце XVII века. Ведь она уже не могла, «как раньше, развиваться самобытно – в силу кризиса древнерусского православия, в силу отсталости (по сравнению с Западом) социально-экономического развития. Таким образом, приход на Русь более развитой секулярной западной культуры оказался неизбежен» [22, с. 65-66]. Эта неизбежность и придавала мировоззрению старообрядцев историософский фатализм.

Однако этому фатализму противостоит оптимизм русской интеллектуальной элиты XVIII века, птенцов гнезда Петрова, которых вполне можно охарактеризовать как «русских европейцев». Ценность универсальной европейской культуры, тот свет просвещения, который она несет, были для них очевидностью. Фигура же императора Петра играла в их мировоззрении роль мессии русской цивилизации. Достаточно вспомнить строки М.В. Ломоносова о Петре:

Он бог, он бог твой был, Россия,
Он члены взял в тебе плотския,
Сошед к тебе от горьких мест;
Он ныне в вечности сияет,
На внука весело взирает,
Среди героев, выше звезд.

Образованное на европейский манер дворянство, несмотря на отсутствие того, что могло бы быть обозначено как русское национальное сознание, было патриотично и прогосударственно настроено, то есть стало носителем российского имперского сознания. Успехи имперского строительства, достигнутые благодаря заимствованию западной культуры, приводят к определенной эйфории и преклонению перед Западом со стороны элит и к формированию культурной пропасти между элитой и народом.

Но тут западный «другой» порождает нового актора мировой истории – революцию. Вполне очевидно, что все творцы русской культуры за последние столетия имели европейское образование и были частью европейской интеллектуальной культуры. Но революционные преобразования одновременно были и крахом традиционной цивилизации Запада. Быстрая секуляризация и модернизация, сопровождающаяся разрушением традиционного общества, коснулась и дворянства. Но дворянство вдруг увидело, что оно само стоит на грани уничтожения, которое несет с собой революция. И естественным, особенно на фоне Французской революции, было появление консерватизма романтического стиля, с свойственной этой традиции идеализацией старины. Носители этого мировоззрения, вроде князей М.М. Щербатова или И.В. Лопухина, были одновременно и масонами.

Особенно интересна в этом ключе фигура Н.М. Карамзина, с очень показательной эволюцией взглядов от либерализма к консерватизму, тонко проанализированной в монографии нижегородских философов.

«Все народное ничто перед человеческим, – писал молодой Карамзин. – Главное дело быть людьми, а не славянами. Что хорошо для людей, то не может быть дурно и для русских, и что англичане или немцы изобрели для пользы, выгоды человека, то мое, ибо я человек» [9, с. 346]. Ближе к Отечественной войне 1812 года Карамзин стал занимать все более консервативные позиции, что особенно ярко выразилось в его противостоянии либеральным реформам М.М. Сперанского, нашедшем идейное воплощение в знаменитой записке «О

древней и новой России в ее политическом и гражданском отношении». Самым знаменательным в данной записке, как замечает нижегородский исследователь Л.Е. Шапошников, была апелляция к народному духу и требование охранительства. «Монарх должен понять, что ему «требуется более мудрости хранительной, нежели творческой»... Причем именно «дух народный составляет нравственное могущество Государств, подобно физическому, нужное для их твердости». Без него русские могут стать «гражданами мира», но вместе с тем перестанут быть «в некоторых случаях гражданами России» [22, с.162-163].

Логика Карамзина вполне понятна. Западные реформы, которые безоглядно принимались за благо, вдруг оказались чреватые революцией. Гражданство мира покупалось, таким образом, слишком дорогой ценой. При этом русский народный дух явно противопоставлялся понятию революционной нации, ставшей знаменем Французской и Американской революций. Записка Карамзина не была опубликована, она находилась под цензурным запретом долгие десятилетия, но именно в ней впервые появляется концепция русского консервативного национализма. Тем не менее даже в таком виде национализм был слишком опасен для самодержавия. Осталось только отыскать народный дух. Таким образом, в начале XIX века Россия оказалась перед необходимостью сформулировать свою национальную идею, противопоставив ее революционной идее Запада.

Итак, болезненная ситуация стала очевидной, а в качестве ее цивилизационного симптома выступил П.Я. Чаадаев. Отечественная война была очередным противостоянием извечному «другому», но на этот раз Запад не только был остановлен, но и повержен, что стало историческим триумфом российского самодержавия. Однако этому триумфу попыталась противостоять небольшая группа дворян, вошедшая в историю под названием декабристов. Декабристы, безусловно, были русскими патриотами, причем чувствовавшими свою ответственность перед русским народом и имеющими то, что можно назвать гражданской позицией. В общем-то декабристы были не столько подданными, сколько гражданами. На них явно подействовала революционная идеология, с ее свободой, равенством и братством, но идеология эта лишь десятилетия спустя трансформируется в интернационализм, совсем не свойственный декабристам. Изучение их наследия приводит к констатации того, что они искали и находили в русском народе демократические начала, идеализируя древнерусскую старину.

Именно восстание декабристов подстегнуло российскую власть к поиску новой идеологии, которая была отлита в знаменитой уваровской формуле: «Православие, самодержавие, народность». Современный читатель воспринимает эту формулу статично, для него она лишь описание трех столпов русской цивилизации, представляющих собой некие если не извечные, то очень древние константы.

Вместе с тем любое историческое исследование всегда требует контекста. Действительно, в эпоху правления Николая I у многих лиц, близких к престолу царя, возникает потребность воскликнуть, подобно Фаусту: «Остановись мгновенье, ты – прекрасно!». Вернемся в 1836 год – то место во времени, в котором произошел ряд незаметных, но при этом значимых событий. 22 августа 1836 года святит. Филарет (Дроздов) произносит проповедь, в которой утверждает, что после десятилетнего счастливого царствования императора наступила эпоха благоденствия: «Просвещение, искусства, промышленность разнообразно поощрены. Законодательство и правосудие получило свой особенный венец в систематическом составе законов. Человеколюбивые заведения для воспитания, врачевания, призрения возвращены в число и цветут под незаходящим солнцем непосредственного Царского призрения. Всякая нужда, бедность, несчастье, общественное,

частное, непрерывно находили и находят отверстою благодетельную руку Царскую» [2, с. 115-116].

Св. Филарет считает, что все вокруг прекрасно и это столь великолепное состояние общества возможно сохранить лишь через искреннюю веру: «Только христиански обоснованное могло гарантировать монархическому порядку крайнюю степень устойчивости: именно потому, что религия лучше всего позволяла человеку справиться с его низменной природой» [22, с. 119].

С подобным цивилизационным оптимизмом мы сталкиваемся и при ознакомлении с отчетами от 1836 года знаменитого III отделения графа А.Х. Бенкендорфа, видевшего основу цивилизационного единства и спокойствия не в церковном благочестии, а в самодержавии: «Успехи николаевского царствования объяснялись в отчете III отделения личной харизмой, добродетелями и исключительными качествами самого императора... Бенкендорф о церкви и религии вообще не упоминал, связывая «народное расположение к государю» лишь с действиями самого правителя» [2, с.124]. В общем суть своего мировоззрения Бенкендорф выразил в своей знаменитой фразе, которую сейчас невозможно воспринимать без иронии: «Прошедшее России было удивительно, ее настоящее более чем великолепно, что же касается до будущего, то оно выше всего, что может нарисовать себе самое смелое воображение» [2, с. 124].

Впрочем, не все были столь оптимистичны. К примеру, граф Уваров, сформулировавший анализируемую триаду, вовсе не был уверен в стабильности Российской империи. Основной враг империй в ту эпоху выступал в лице национальных либеральных государств, которые питались соком революций. «Другой» – революционный Запад – уже постучался в двери империи в декабре 1825 года. Понимавший это Уваров выдвигает свою концепцию народности, основанную на православии и самодержавии. Из этой концепции следует, что русский – это тот, кто сохраняет православную веру и признает русского царя. Но проблема заключалась в том, что народность сама по себе требовала снятия культурных перегородок. Невозможно иметь единое народное сознание и общие интересы представителям разных сословий, лишенных общей культуры. К примеру, для крестьянина дворянин, имевший западное воспитание и образование, был таким же «другим», как и европеец. В свою очередь, для дворянина европеец идентифицировался как «свой», крестьянин же как «другой». С православием и самодержавием тоже все было плохо: «Действительно, если русским может быть только член господствующей церкви, исповедующий «национальную религию», то исключенными из народного тела оказываются старообрядцы и сектанты в низших слоях общества и обращенные католики, деисты и скептики — в высших. Точно так же, если народность необходимо предполагает приверженность самодержавию, любым конституционалистам и паче того республиканцам автоматически отказывается в праве быть русскими» [7, с.366].

В отличие от Бенкендорфа и, может быть, свят. Филарета, Уваров понимал трагичность ситуации, но видел выход в антиномии, в сочетании несочетаемого. «Россия, как писала в «Наказе» Екатерина II, «есть европейская держава», а между тем она все-таки отделена от Европы. Подобно западным державам, корабль Россия оказался в центре бури, однако лишь ему удастся в итоге бросить якорь и тем самым спастись» [2, с.130]. Отметим и то, что Уваров был министром народного просвещения, что подтверждает концепцию западного исследователя Геллнера о том, что именно современная система образования создает националистические идеологии [6].

Наконец, в том же 1836 году происходит публикация первого «Философского письма» Чаадаева, произведшего огромное потрясение (герценовский выстрел в ночи) на российскую общественность той эпохи, уже было привыкавшую к покою и «историческому оптимизму».

В монографии «Проблема соотношения общечеловеческого и национального» Чаадаеву отводится хоть и центральное, но не самое почетное место. Признаем, что заслугой Чаадаева является то, что он одним из первых поставил важнейший для русской мысли вопрос: «Существование России в Европе или Европы в России», и это делает его идеи значимыми для генезиса отечественной историософии. Вместе с тем нижегородские исследователи считают Чаадаева родоначальником традиции национального нигилизма, отмечая следующее: «Позиция национального нигилизма, которую отстаивал П.Я. Чаадаев, отнюдь не исчезла вместе с XIX веком. Достаточно вспомнить идеологические установки большевизма, клеймящие традиционную отечественную систему ценностей, требующие «сломить хребет» дореволюционной России и «разрушить до основания» все элементы прежнего образа жизни» [22, с. 180].

Однако здесь мы сталкиваемся с проблемой идентификации терминов. Нигилизм построен на отрицании. Сам же Чаадаев не отрицает отечественную систему ценностей, он констатирует её отсутствие. Он не ставит под сомнение необходимость веры и нравственности, но именно не находит ни того, ни другого в России. Нигилист все ставит под сомнение, а Чаадаев нисколько не сомневается ни в Боге, ни в мире, сомневаясь при этом в историческом бытии России. Проблема, поставленная Чаадаевым, гораздо глубже. Ведь, отрицая историчность России, он тем самым указывает на ее уникальность, на ее особый путь. В данном аспекте своих размышлений он сходится со всеми своими современниками. Для всех для них Россия – некое историческое чудо, страна фантастическая. Но если для свт. Филарета и Бенкендорфа она некое чудо на Земле, то для Чаадаева Россия – пустыня исторического бытия, единственное спасение которой в следовании христианству.

Чаадаев явно ощущает себя пророком посреди пустыни. Не случайно он пишет из Некрополиса – города мертвых, под которым подразумевается Москва. Мысль Чаадаева исходит из его многолетних религиозных медитаций, при этом католичество он отдает предпочтение по вполне понятной причине: католичество автономно, оно было самостоятельной силой, создавшей западную культуру. Но где русская культура? Для Чаадаева ее просто не существует.

Для нас очевидна ошибочность идеи Чаадаева. Однако важно почувствовать историко-культурный контекст. Да, любой образованный человек, памятуя о глубине и широте отечественной литературной и философской мысли, богатстве истории, никогда не будет оспаривать идею величия русской культуры. Однако все это появляется после Чаадаева или, выражаясь точнее, начинает выявляться в период его жизни и творчества. Сокровища древнерусской культуры (к примеру, иконопись) были погребены и стали очевидны взору русского интеллигента только в конце XIX – начале XX века. Здесь возникает вполне закономерный вопрос: мог ли Чаадаев что-то разглядеть в этой культурной мгле? Пушкин был его младшим современником, Карамзин только открыл великую историю русской государственности, глубины русской и византийской православной духовности были просто недоступны дворянину Николаевской эпохи, который жил в мире европейских мистиков. У Чаадаева даже не было еще русского языка, который мог бы выразить его историософскую систему, поэтому он и писал на французском. Чаадаев не был посреди

пустыни, но пустыня была внутри него, и его по праву можно назвать первым зеркалом будущей Русской революции, ее первым симптомом. Правда, возникновение подобной пустыни сознания вполне закономерно, если учитывать тот путь разрывов, по которому шла русская культура, начиная с XVII века.

Чаадаев – фигура трагичная. Как справедливо заметил польский исследователь истории русской философии Анджей Валицкий: «Мы читаем эти несправедливые, но задевающие за живое слова со смешанными чувствами: поражаемся поистине русской «смелости отрицания» и вместе с тем с ужасом осознаем то душевное состояние, в котором эти слова писались, – состояние полного отчуждения от собственного народа. Жизненный путь Чаадаева закончился двойным поражением: поражением западника-аристократа, ценностям и идеалам которого изменила буржуазная Европа, и еще большим поражением русского патриота, который в мрачной действительности николаевской России не смог найти путь в свое собственное отечество» [4, с. 153-154]. При этом Чаадаев был тем, кто этот путь начал искать, вслед за которым пошли и другие. И пошли благодаря тому, что он указал на пустоту того пространства, в котором должна была заключаться национальная идея. Именно с этой точки уже идет отсчет русского модерна, т.к. те, кто шли за Чаадаевым, – будь то западники или славянофилы, консерваторы или либералы, – искали и находили русскую идею на западный манер, подобно тому, как энтомолог находит новую бабочку. Таким образом в результате и были открыты, например, древнерусское искусство и византийская духовность. Однако для того, чтобы их открыть, потребовалось перенять западную методологию. В результате можно только согласиться с нижегородскими философами в том, что «заслугой Чаадаева является то, что он одним из первых поставил важнейший для русской мысли вопрос: «Существование России в Европе или Европы в России», и это делает его идеи значимыми для генезиса отечественной историософии» [22, с.180].

Обсуждение и заключения

Анализ социокультурных изменений, происшедших в русской цивилизации XVII-XIX веков и сформировавших русское историософское сознание, позволяет выявить ряд закономерностей в развитии национального самосознания, описанию которого посвящена фундаментальная монография нижегородских исследователей (Шапошников Л.Е., Париков О.В., Пушкин С.Н. «Проблема соотношения общечеловеческого и национального в истории русской мысли»). Раскрытая в исследовании нижегородских профессоров социальная динамика может быть выражена через модель треугольника, в вершинах которого находились православие, самодержавие и народность. Этот треугольник был основой средневекового русского общества на всех его уровнях.

Православие и самодержавие формировали русскую народность. Причем формирование это проходило под мощным давлением Запада как «другого» русской цивилизации. Происшедший раскол привел к распаду русского православного единства, что вызвало разрушение всей кристаллической решетки. Московское самодержавие получало сакрализацию от православия, но, ударив по православию, оно срубило сук, на котором сидело. В результате пришлось перенести упор на модель западного абсолютизма как просвещенной монархии. При этом для той части общества, которая была верна старому изводу православия, сама власть стала «другим», что вызвало раскол и в народности. Между правящей прозападной элитой и русским народом пролегла пропасть культурного отчуждения. В результате власть, дабы предотвратить революционные изменения в

распадающемся на атомы обществе, начинает конструировать народность, в желании на нее опереться. Но проблема в том, что привнесенный властью сначала религиозный, а потом и социальный раскол уничтожили монолитность народности, которая не могла выступить фундаментом для тех начал, которые ее же и формируют. Получился порочный круг, из которого выйти так и не удалось.

Список использованных источников

1. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Кучково поле, 2016. 416 с.
2. Атнашев Т., Велижев М., Зорин А. «Особый путь»: от идеологии к методу. М.: Новое литературное обозрение, 2018. 488 с.
3. Брубейкер Р. Этничность без групп. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2012. 408 с.
4. Валицкий А. В кругу консервативной утопии. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 704 с.
5. Вдовин А.И. Русская нация в XX веке. Русское, советское, российское в этнополитической истории России. М.: РГ-Пресс, 2019. 712 с.
6. Геллнер Э. Разум и культура. Историческая роль рациональности и рационализма. М.: Московская школа политических исследований, 2003. 252 с.
7. Зорин А. Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII – первой трети XIX века. М.: Новое литературное обозрение, 2001. 416 с.
8. Иванов А.А. Вызов национализма: Лозунг «Россия» для русских» в дореволюционной общественной мысли. СПб.: Владимир Даль, 2016. 212 с.
9. Карамзин Н.М. Сочинения: в 2-х томах. Т.1. Л.: Художественная литература, 1964. 591 с.
10. Кедури Э. Национализм. СПб.: Алетейя, 2010. 134 с.
11. Магун А. Единство и одиночество. Курс политической философии Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2011. 544 с.
12. Мурашов В.И. Национальная идея: патриотизм, государство, идеология. М.: ИТРК, 2020. 64 с.
13. Миллер А.И. Империя Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования. М.: Новое литературное обозрение, 2006.
14. Национализм. Полемика 1909–1917 / сост. М.А. Колеров. 2-е изд. М.: Модест Колеров, 2015. 304 с. (Исследования по истории русской мысли. Том 18).
15. Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – Новое время. М: «Индрик», 2008. 304 с.
16. Смит Э. Национализм и модернизм: Критический обзор современных теорий наций и национализма. М.: Практика, 2004. 464 с.
17. Соловьев А.В. «Святая Русь» (очерк развития религиозно-общественной идеи) // Сборник русского археологического общества в Королевстве СХС. Белград, 1927. С. 77-113.
18. Соловей Т.Д., Соловей В.Д. Несостоявшаяся революция: Исторические смыслы русского национализма. М.: АСТ, 2011. 542 с.
19. Тесля А.А. Истинно русские люди. История русского национализма. М.: Группа компаний «Рипол классик» / Панглосс, 2019. 319 с.
20. Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 года. СПб.: Алетейя, 1998. 307 с.

21. Хрох М. От национальных движений к полностью сформировавшейся нации: процесс строительства наций в Европе // Нации и национализм. М., 2002. С. 121-145.
22. Шапошников Л.Е., Парилов О.В., Пушкин С.Н. Проблема соотношения общечеловеческого и национального в истории русской мысли. Нижний Новгород: Мининский университет; Москва: ФЛИНТА, 2020. 324 с.
23. Berlin I. Russian Thinkers. London: The Hogarth Press, 1978. 334 p.
24. Greenfeld L. Nationalism: Five Roads to Modernity. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1992.
25. Hingley R. The Russian Mind. The Bodley Head, London, 1977. 248 p.
26. Historical Perspective // Russian Nationalism. Past and Present / Ed. G Hosking, R. Service. Basingstoke (Hants.): Palgrave, 1998. PP. 149-177.
27. Lieven A. The Weakness of Russian Nationalism // Survival. Summer 1999. Vol. 41. №2. PP. 53-70.

References

1. Anderson B. Imaginary communities. Reflections on the origins and spread of nationalism. Moscow, Kuchkovo pole Publ., 2016. 416 p. (In Russ.)
2. Atnashev T., Velizhev M., Zorin A. "A special way": from ideology to method. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2018. 488 p. (In Russ.)
3. Brubejker R. Ethnicity without groups. Moscow, Izdatel'skij dom Vysshej shkoly ekonomiki Publ., 2012. 408 p. (In Russ.)
4. Valickij A. In the circle of conservative utopia. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2019. 704 p. (In Russ.)
5. Vdovin A.I. Russian nation in the XX century. Russian, Soviet, Russian in the ethnopolitical history of Russia. Moscow, RG- Vdovin A.I. Publ., 2019. 712 p. (In Russ.)
6. Gellner E. Reason and culture. The historical role of rationality and rationalism. Moscow, Moskovskaya shkola politicheskikh issledovanij Publ., 2003. 252 p. (In Russ.)
7. Zorin A. Feeding the two-headed eagle ... Russian literature and state ideology in the last third of the 18th - first third of the 19th century. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2001. 416 p. (In Russ.)
8. Ivanov A.A. The Challenge of Nationalism: The Slogan "Russia" for Russians "in pre-revolutionary social thought. St. Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2016. 212 p. (In Russ.)
9. Karamzin N.M. Works: in 2 volumes. Vol. 1. Leningrad, Hudozhestvennaya literature Publ., 1964. 591 p. (In Russ.)
10. Keduri E. Nationalism. St. Petersburg, Aletejya Publ., 2010. 134 p. (In Russ.)
11. Magun A. Unity and loneliness. The course of political philosophy of modern times. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2011. 544 p. (In Russ.)
12. Murashov V.I. National idea: patriotism, state, ideology. Moscow, ITRK Publ., 2020. 64 p. (In Russ.)
13. Miller A.I. The Romanov Empire and Nationalism: Essays on the Methodology of Historical Research. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2006. (In Russ.)
14. Nationalism. Polemics 1909-1917 / comp. M.A. Kolerov. 2nd ed. Moscow, Modest Kolerov Publ., 2015. 304 p. (Studies on the history of Russian thought. Volume 18). (In Russ.)
15. Religious and ethnic traditions in the formation of national identities in Europe. Middle Ages - New time. Moscow, "Indrik" Publ., 2008. 304 p. (In Russ.)
16. Smit E. Nationalism and Modernism: A Critical Review of Contemporary Theories of Nations and Nationalism. Moscow, Praxis Publ., 2004. 464 p. (In Russ.)

17. Solov'ev A.V. "Holy Russia" (essay on the development of a religious and social idea). *Sbornik russkogo arheologicheskogo obshchestva v Korolevstve SKHS*. Belgrad, 1927. Pp. 77-113. (In Russ.)
18. Solovej T.D., Solovej V.D. The Failed Revolution: The Historical Meanings of Russian Nationalism. Moscow, AST Publ., 2011. 542 p. (In Russ.)
19. Teslya A.A. Truly Russian people. History of Russian nationalism. Moscow, Gruppa kompanij «Ripol klassik» / Pangloss Publ., 2019. 319 p. (In Russ.)
20. Hobsbaum E. Nations and Nationalism after 1780. St. Petersburg, Aletejya Publ., 1998. 307 p. (In Russ.)
21. Hroh M. From national movements to a fully formed nation: the process of building nations in Europe. *Nacii i nacionalizm*. Moscow, 2002. Pp. 121-145. (In Russ.)
22. SHaposhnikov L.E., Parilov O.V., Pushkin S.N. The problem of the relationship between the universal and the national in the history of Russian thought. Nizhny Novgorod, Mininskij universitet Publ., Moscow, FLINTA Publ., 2020. 324 p. (In Russ.)
23. Berlin I. Russian Thinkers. London: The Hogarth Press, 1978. 334 p.
24. Greenfeld L. Nationalism: Five Roads to Modernity. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1992.
25. Hingley R. The Russian Mind. The Bodley Head, London, 1977. 248 p.
26. Historical Perspective. *Russian Nationalism. Past and Present* / Ed. G Hosking, R. Service. Basingstoke (Hants.), Palgrave, 1998. Pp. 149-177.
27. Lieven A. The Weakness of Russian Nationalism. *Survival. Summer*, 1999, vol. 41, no. 2, pp. 53-70.

© Семикопов Д.В., Захряпин А.А., 2021

Информация об авторах

Семикопов Даниил Викторович – проректор по учебной работе Нижегородской духовной семинарии, доцент кафедры философии и теологии Нижегородского государственного педагогического университета имени Козьмы Минина, заведующий филиалом ГБУК НО НГИАМЗ «Исторический парк «Россия – моя история»», кандидат философских наук, Нижний Новгород, Российская Федерация, e-mail: semydan@gmail.com.

Захряпин Александр Алексеевич – администратор филиала ГБУК НО НГИАМЗ «Исторический парк «Россия – моя история»», магистр богословия, Нижний Новгород, Российская Федерация, e-mail: semydan@gmail.com.

Information about the authors.

Semikopov Daniil V. – Vice-rector for academic affairs of the theological orthodox seminary in Nizhny Novgorod, teacher of the Nizhny Novgorod state pedagogical University named after Kozma Minin, head of the branch of GBUK NO NGIAMZ «Historical park «Russia-my history»», candidate of philosophy. Nizhny Novgorod, Russian Federation, e-mail: semydan@gmail.com

Zakhriapin Alexander A. – administrator of the branch of GBUK NO NGIAMZ «Historical park «Russia-my history»», Nizhny Novgorod, Russian Federation, e-mail: repena@mail.ru.

Поступила в редакцию: 12.12.2020

Принята к публикации: 15.01.2021

Опубликована: 11.03.2021