

О. И. ИВОНИНА

СУДЬБА СВОБОДЫ ПРОБЛЕМА СМЫСЛА И НАПРАВЛЕННОСТИ ИСТОРИИ В ТВОРЧЕСТВЕ Г.П. ФЕДОТОВА

В статье прослеживается эволюция историсофской концепции выдающегося представителя исторической науки русской эмиграции Г.П. Федотова. Показана взаимосвязь его оценок развития русской и европейской истории с исследовательскими традициями и проблематикой христианского историзма XIX в. Сделан вывод о методологическом новаторстве творчества историка русской культуры, обусловленном опытом переживания мировых войн и революций, интуицией «заката Европы» и формирования новой эпохи всемирной истории.

Ключевые слова: *Георгий Петрович Федотов, историческая наука Русского зарубежья, междисциплинарный синтез, историография «русской идеи».*

Обращение современных исследователей к наследию русского христианского историзма вызвано разными обстоятельствами и мотивами. Сходство идейно-политического и исторического контекста возникновения этого течения отечественной общественной мысли начала XIX века с переходным состоянием России рубежа XX–XXI вв. объединило историков разных поколений и школ в общем диалоге о прошлом, настоящем и будущем России. Существенный вклад в изучение проблематики историков «русской идеи» внесли представители Томской историографической школы под руководством Б.Г. Могильницкого¹.

Своеобразие научного дискурса авторов «русской идеи» объясняет интерес к их творчеству сторонников методологического синтеза, преодолевающего барьеры дисциплинарной ограниченности². В последние десятилетия усилился интерес томских исследователей к проблематике и персоналиям исторической науки Русского зарубежья в лице Н.А. Бердяева, Г.П. Федотова, Л.П. Карсавина, И.А. Ильина³.

В данной статье предпринимается попытка проследить эволюцию исторической концепции Г.П. Федотова как мыслителя Русского зару-

¹ Могильницкий. 1969; 1978; 1989; 2001; 2003; 2008; Могильницкий, Николаева. 2012.

² К новому пониманию человека...; Историческая наука и историческое сознание...; Методологический синтез: прошлое, настоящее, возможные перспективы...; Междисциплинарный синтез в истории и социальные теории...; Николаева. 2010.

³ Хмылев. 1971; Бочаров. 2002; Ширко. 2002; Полухин. 2007; Нечухрин. 1993; Рамазанов. 1995; Ивонина. 2002; Гаман. 2008.

бежъя, стремившегося к постижению философии русской истории и культуры методами христианского историзма.

Георгий Петрович Федотов (1886–1951) – один из плеяды мыслителей русского зарубежья, стремившийся к постижению философии русской истории и культуры методами христианского историзма. Методология автора, с одной стороны, продолжала традиции государственной школы С.М. Соловьева – Б.Н. Чичерина, с другой – была свидетельством эвристической значимости и пределов интердисциплинарного синтеза, свойственного мыслителям русского религиозного Ренессанса. Исторический дискурс Г.П. Федотова демонстрировал ресурсные возможности исторической компаративистики, герменевтики, культурной антропологии и истории ментальности, отражая поворот отечественной науки к новому пониманию предмета и методов исторического исследования.

Тяготение к историческому синтезу сформировалось Федотова – студента историко-филологическом факультета Петербургского университета под воздействием, его учителей: знатока античной культуры Ф.Ф. Зелинского, профессора философии Н.О. Лосского, профессоров русской истории С.Ф. Платонова, А.С. Лаппо-Данилевского, М.И. Туган-Барановского, исследователя новой истории Н.И. Кареева и, в особенности, медиевиста И.М. Гревса.

Иван Михайлович Гревс, не только блестящий специалист, но и талантливый педагог, возвращал самые противоречивые дарования, среди которых – наряду с Г.П. Федотовым и Л.П. Карсавиным – Н.П. Анциферов и В.В. Вейдле, С.И. Штейн и О.А. Добиаш-Рождественская. Всех их объединяла приверженность исследовательской методе и мировоззренческой позиции учителя. По воспоминанию Анциферова, «Иван Михайлович стремился, по завету Тацита, излагать историю *sine ira et studio*. Но его беспристрастие было ограничено глубоким и горячим моральным чувством. Его особенно привлекали духовно прекрасные личности, во всяком случае, те, кто был носителем (или искателем) правды... Иван Михайлович не соглашался с тем, что исторические процессы “слепы” и “безличны”. Он стремился воссоздавать отдельные человеческие образы, которые выражали собою те или другие стороны исторического процесса, различные эпохи, разнообразные культуры. А поскольку история есть биография рода человеческого, постольку эти образы отдельных людей назывались Иваном Михайловичем “образами человечества”»⁴.

Достойное применение метода индивидуализации культурно-исторических феноменов Федотов продемонстрировал уже в своей первой науч-

⁴ Анциферов. 1992. С. 168-169.

ной работе «Исповедь» бл. Августина как источник для его биографии и для истории культуры эпохи», удостоенной золотой медали Ученого совета университета и высокой похвалы учителя. В своей рецензии Гревс отмечал новизну поставленных Федотовым задач – «представить не только индивидуального человека, но и человека вообще: сам опыт обобщенного изображения человека в его природе и в его идеале является ценною характеристикой типичной культуры в лице одного из лучших ее гениев»⁵.

Органичное сочетание логики, поэтики, аксиологии и психологии в исследовательском арсенале Федотова свидетельствовало о высоком уровне отечественной медиевистики, предвосхитившей многие методологические открытия западноевропейской историографии XX века. Не случайно ранние работы Федотова были опубликованы на страницах издающегося в Москве и Петербурге журнала «Анналы», опередившего своего французского собрата почти на четверть века как в провозглашении базовых принципов историософии, так и в формировании новой проблематики исторических исследований.

Опыт изучения средневековой религиозности повлиял и на мировоззренческие позиции Г.П. Федотова, предопределив его «возвращение к христианству». С одной стороны, пафос религиозного возрождения, охвативший российскую интеллигенцию в годы революций и гражданской войны, был проявлением ее исконного радикализма и жертвенности: чуждаясь церкви господствующей, представители интеллектуальной элиты устремились в церковь гонимую, стремясь к ее обновлению на началах свободы и соборности. Свое обращение в христианство в 1919 г. сам Федотов и его единомышленники считали результатом экзистенциального выбора русской интеллигенции на рубеже эпох. В ситуации личной и творческой опустошенности, угрозы собственной смерти и предчувствия гибели России в лихолетье войн и революций церковь казалась единственным «спасением побежденных» от отчаяния, символом «нетленной красоты в окружающем мире уродства и насилия»⁶.

С другой стороны, участие Федотова в многочисленных христианских кружках и братствах 1919–1924 гг. было отражением его личных надежд на способность русской православной церкви стать силой творческого обновления русской жизни на путях «свободы духа». Освобожденная от союза с государственной властью, новая церковь должна была, по мнению мыслителя, соединить правду социализма и правду христианства, трагически разорванные революцией.

⁵ Гревс. 1911. С. 357.

⁶ Федотова. 1988. С. XI.

В Париже Федотов откликается на предложение своего сокурсника по семинару Гревса и сотоварища по религиозному братству «Христос и Свобода» С.С. Безобразова стать преподавателем Свято-Сергиевского богословского института. Г.П. Федотова и его коллег по богословскому институту – С. Булгакова, Г. Флоровского, В. Зеньковского, И. Ильина, К. Мочульского – объединяло желание послужить будущей России сохранением ее духовного наследия. Общим мотивом педагогической и общественно-политической деятельности в эмиграции было стремление к преображению хаоса русской социальной и духовной жизни в упорядоченный космос. Христианство с его духом аскезы и внутренней дисциплины и социализм с его идеалом хозяйственной организации представлялись Федотову двумя созидательными историческими силами, способными организовать новый гуманистический порядок⁷. Новый социальный проект виделся реализуемым в активной жизненной позиции интеллектуала. Такую позицию демонстрировал сам Федотов, участвуя в Русском студенческом христианском движении (РСХД), организации «Православное дело» и многочисленных религиозных объединениях. Возникшие как миссионерские организации, они постепенно превратились в союз единомышленников, стремящихся найти христианские решения актуальных социально-политических и мировоззренческих проблем.

В обстановке непрекращающейся борьбы различных течений эмиграции вокруг «русской идеи» Федотов создает школу «русского дела» – строительства новой православной русской культуры. Основные черты этого религиозно-культурного проекта получили отражение на страницах созданного им совместно в И.И. Бунаковым-Фундаминским и Ф.А. Степуном журнала «Новый Град: философский, религиозный и культурный обзор». В первом номере Федотов так определял задачи издания: «Признание свободы личности отделяет нас от большинства т.н. пореволюционных течений русской политической мысли, с которыми нас роднит понимание политического кризиса и воля к новой организации жизни... Мы должны быть с теми, кто готов бороться, готов странствовать – не в пустыню, а к Новому Граду, который должен быть построен нашими руками, из старых камней, но по новым зодческим планам»⁸. Метафизические рассуждения новоградцев имели вполне конкретный адрес и предмет анализа – Россию в ее прошлом и будущем, национальном и вселенском. Позже, в брошюре «Зачем мы здесь?» Федотов прямо указывал на то, что единственное оправдание и признание русской эмиграции – в том, чтобы

⁷ Федотов. 1934.

⁸ Федотов. 1952. С. 374-375.

«стать голосом всех молчащих там», чтобы восстановить целостность русского духа, осуществить дистилляцию духовной эссенции и стать живой связью между вчерашним и завтрашним днем России»⁹.

Полифония «Нового Града» была объединена общей темой судьбы России, размышлениями над альтернативами ее истории и духовной культуры. «Новый Град» искал Россию Христа за внешней личиной России Ксеркса. Это предопределило и общность авторского подхода к российской феноменологии – Россию Христа можно было увидеть только глазами православного верующего в нее. Поиск сокровенного лица России отразился во всех последующих трудах Г.П. Федотова: «Святые Древней Руси», «Стихи духовные», «И есть и будет», «Русское религиозное сознание», «Сокровища русской духовности».

Идейное богатство русского мыслителя дополнялось его блестящим литературным стилем, позволившим опубликовать сотни очерков, эссе, полемических заметок и аналитических статей в самых разных органах русской эмиграции: евразийских «Верстах», бердяевском «Пути», «Новой России» Керенского, эсеровском «За свободу» и т.д. По воспоминаниям М.В. Вишняка, «автор сразу привлек к себе внимание блеском пера, большой эрудицией, часто рискованными историческими аналогиями, оригинальными парадоксами, страстной эмоциональностью. Богданов-Федотов [литературный псевдоним автора – *О.И.*] начал с того, что рассчитался со всеми: с народниками и марксистами, реакционерами и анти-большевиками – демократами, с русским народом и его интеллигенцией... Сам автор ратовал за всеобщее просвещение светом Христовым... за прояснение особого призвания России»¹⁰.

Глава «Герцена нашего времени», «первого публициста эмиграции» позволила Г.П. Федотову акцентировать внимание широкой общественности на проблемах войны и революции, культурного декаданса Европы, эволюции постреволюционной России, «сталинокрапии», историко-культурной идентичности советского человека и природе нового российского патриотизма.

В творчестве Г.П. Федотова проблема христианского понимания истории занимает особое место. Как и многие религиозные модернисты, практиковавшие утонченную рефлексию над религией, сущность христианского взгляда на историю русский мыслитель усматривал в *эсхатологизме* – философии прекращения исторического времени и перехода в вечное Царство Божие. Такое понимание исторического развития

⁹ Федотов Г.П. 1935. С.439-440.

¹⁰ Вишняк М.В. 1957. с. 250

представлялось автору чрезвычайно глубоким, позволяющим подняться над тупиковой оппозицией прогресса–регресса, при помощи которой обычно осмысливалась история.

Федотов не мог примириться с бердяевской идеей «неудачи», «трагедии всемирной истории», с мыслью о забвении потомками подвигов человеческого духа и сердца. С другой стороны, как чуткий исследователь он не мог не видеть того, что безжалостное и равнодушное историческое время нивелирует все достижения человечества, отбрасывая их в небытие прошлого. Эсхатология истолковывалась русским автором в духе глубочайшей христианской интуиции восстановления и преображения человеческого творчества. Федотов различал две версии эсхатологического видения истории – *пассивно-пессимистическую и активно-деятельностную*. Первая, рожденная ужасом осознания запредельности Бога и богооставленности человека, проявлялась в фатализме сознания и социальной индифферентности. Вторая модель эсхатологического видения истории порождает иное отношение к пророчествам Апокалипсиса – как предупреждению и обращенному к человечеству призыву спасти мир посредством единения (соборности) и творческого преображения культуры. Активное понимание эсхатологии истории объединяет Г.П. Федотова с Н.А. Бердяевым и Н.Ф. Федоровым, приобретая характер жизненного императива – «живи так, как если бы ты должен был умереть сегодня, и одновременно так, как если бы ты был бессмертен; работай так, как будто история никогда не кончится, и в то же время так, как если бы она кончилась сегодня»¹¹.

Такое понимание места человека в процессе исторического движения к идеалу Царства Божьего сделало центральными категориями историософии Федотова понятие свободы исторического субъекта. Человек не является пассивной игрушкой в руках космических сил, так как способен сделать выбор между покорным ожиданием конца и деятельным приготовлением к религиозному преображению мира. Постоянство ситуации выбора делает свободного человека творцом своей истории.

Подобно Бердяеву, Федотов считал творчество высшим проявлением свободы в человеческой истории, которое позволяет человеческому сознанию выйти за пределы очевидного и обыденного, подготавливая его встречу с Абсолютом. Многообразие человеческого творчества демонстрирует разную интенсивность богопознания разными участниками этого процесса, порождая разнообразие духовного опыта. Другой стороной и одновременно результатом творчества является реакция че-

¹¹ Новый Град. 1952. С. 326.

ловека на божественное откровение. По устоявшейся традиции, это отражение Бога в творческой стихии человеческого сознания Федотов называет *теофанией* – богоявлением. Символом теофании для русского мыслителя всегда было чудо праздника Пятидесятницы, когда огненные языки Святого Духа через апостолов обратились к людям на разных наречиях, делая замысел Творца постижимым для всех его творений. Творчество *объединяет человеческую историю в единый всемирный процесс*, всем этапам которого присуще вдохновение Святого Духа.

Федотов был противником идеи поступательной направленности исторического процесса. Такой философии истории он противопоставлял концепцию истории, где главным действующим фактором является свобода, а, значит, финал истории остается открытым, а само *историческое развитие – альтернативным*. Признавая альтернативный характер истории, отражающей грехи и подвиги человечества, Федотов считал смыслом человеческой истории создание подлинно христианской культуры. Подобно другим авторам русского религиозного Возрождения, он полагал творческие способности не только Божьим даром, но и человеческим, точнее богочеловеческим делом. Именно в христианской культуре, по его мнению, человечеству возвращаются, «воскресшие и преображенные, плоды всех человеческих усилий, творческих подвигов, которые были погублены трагедией смертного времени. Ничто подлинно ценное в этом мире не пропадает. Культура воскресает, подобно истлевшему телу во славе. ...Эта мысль примиряет с трагедией во времени и может вдохновить на подвиг не только личный, но и социальный»¹².

Таким образом, квинтэссенцией христианской историософии Федотова было понимание человеческой истории как всемирного процесса манифестации свободы человека. Свободное творчество представлялось русскому мыслителю в контексте извечного выбора между культурой и варварством, универсализмом и национализмом, приближением к божественным идеалам и отпадением от них.

В эмиграции исследовательские интересы Федотова смещаются от медиевистики к проблематике российской истории. На этом новом проблемном поле он стремился найти свое место – как в тематическом, так и в методологическом плане. Как большинство русских религиозных историков, он солидаризировался с замыслом «философской истории России», стремившейся найти объяснение исторической эмпирии в предельных метафизических категориях. Позднее Федотов писал, что трагедия русской революции сделала чрезвычайно актуальным такой под-

¹² Федотов. 1952. С. 46.

ход к изучению отечественной истории, который позволяет осуществить пересмотр западнической и славянофильской традиций, освободиться от исторических предрассудков, сосредоточиться на философском изучении русского исторического процесса.

Кредо Федотова как исследователя философии русской культуры основывалось на *отождествлении исторического процесса с историей духовной культуры*. Предметом изучения историка должны стать, по его мнению, не столько социально-политические процессы, сколько история сознания, интеллектуальная история разных эпох и народов.

Федотов придавал особое значение теме «герои и героическое в истории». Манифестация духа в деятельности исторической личности во многом, по мнению мыслителя, определяет ход мировых событий. Федотов считал недопустимым преуменьшать значение личной ответственности в истории: «...бывают годы в жизни народов, годы кризисов, распутий, когда чаша личной ответственности начинает перетягивать работу бессознательных исторических сил. В русской революции только два человека сыграли роковую, решающую роль, не сводимую к типическим факторам, к воздействию групп. Эти два человека – Николай II и Ленин. Первый спустил революцию, второй направил ее по своему пути»¹³.

Сознавая свою идейную близость либеральному этатизму С.М. Соловьева и Б.Н. Чичерина, Г.П. Федотов был убежден в том, что *культура зарождается, существует и реализуется в искусственной атмосфере государства, а не в натурализме народной жизни*. Как полагал Г.П. Федотов, «плоть России есть государство русское».

Русская и всемирная истории одинаково осмысливаются автором при помощи категории свободы. Применительно к русской истории христианская свобода обозначается Федотова состоянием «соборности», которая, в свою очередь, является важнейшей составляющей авторской конструкции «лица России».

Существенным элементом историко-культурной концепции Федотова является его последовательная *критика национально-религиозного мессианства*. Федотов полагал, что в христианском мире не может быть народов-мессий, спасающих человечество. Каждый народ, спасая себя, участвует в общем спасении – имеет свое, хотя и неравное по дарам и значению призвание-миссию. Со всей категоричностью он утверждал, что «мессианская идея – ветхозаветная-реакционная – не имеет права на бытие в христианстве. В православии особенно раскрывается идея хри-

¹³ Федотов. 1991(6). т. 1. С. 172.

стианского призвания всех народов и их соборного единства, исключаяющего подчинение: и Риму, и Царьграду, и Москве»¹⁴.

Автор был солидарен со старшими славянофилами, которые, как он полагал, никогда не говорили о мессианской роли России в среде христианских народов. В концепции русской истории Федотова, равно как и в его концепции всемирной истории, основной была проблема свободы. Однако, применительно к русской истории, проблема свободы выступала, скорее *метафизикой русской истории* сравнительно с *эмпирическим* анализом ее эволюции в западных обществах. Он, как и большинство русских либеральных авторов, преобразовал знаменитый герценовский вопрос «Кто виноват?» в иной – «Почему не дается нам свобода?». Ответ на него он формулировал средствами исторического знания. Культурологическая компаративистика при этом становилась средством социального прогноза. Федотов исходил из предположения об альтернативности социального процесса, в котором обязательно присутствуют несколько возможных вариантов развития, хотя реализуется только один. Историческое знание должно исследовать возможность *альтернативного развития* России на путях свободы человеческой личности. По мысли Федотова, перспективы свободы в России зависели от точности культурной идентификации страны. Исследователь отмечал: «Ответить на вопрос о судьбе свободы в России почти то же, что решить, принадлежит ли Россия к кругу народов западной культуры; до такой степени понятие этой культуры и свободы совпадают в своем объеме»¹⁵.

Исследуя историю России, Г.П. Федотов выступал как последовательный «западник», усматривая в свободе исключительно западное качество общественной жизни. Вместе с тем, его «западничество» носит своеобразные черты как методологического, так и мировоззренческого характера. В отличие от традиционного для русского «западничества» рационалистического мировоззрения, историк придерживался православных воззрений для оценки прошлого и будущего России. По мысли Федотова, ключ к разгадке русской истории – постижение ее глубинных, фундаментальных составляющих, не меняющихся во времени, но реализующихся с большей или меньшей полнотой в разные периоды истории. Таким образом, главным предметом его историко-культурных исследований выступает «лицо России», «русская идея», определяемая в соответствии с традицией Вл.С. Соловьева как Божий замысел о России, заданный в вечности. Использование таких метаисторических кон-

¹⁴ Федотов. 1991 (6). Т. 1, С. 284.

¹⁵ Федотов. 1991(6). Т. 2, С. 277.

струкций, как «лицо России», позволяло Федотову изменить акцентировку оценки русской истории. Если ортодоксальный «западник» видел в ней несоответствие высоким образцам культуры, то Федотов усматривал в тех же фактах нереализованные возможности России.

Недостатком рационалистического «западничества» Г.П. Федотов считал его гиперкритицизм в отношении русской истории. Он отмечал: «Западническое содержание идеалов, как левой, так и либеральной общест-венности, при хронической борьбе с государственной властью приводило к болезни антинационализма. Все, что было связано с государственной мощью России, с ее мировыми или имперскими задачами, было взято под подозрение, разлагалось ядом скептицизма. За правительством и монархией объектом ненависти становилась уже сама Россия: русское государство, русская нация»¹⁶. Несогласие Федотова с односторонним критицизмом «западников» определялось его методологической концепцией – представлением об альтернативности русского исторического процесса. Русская история рассматривалась им как противоборство *двух культурно-антропологических тенденций – ориентализации и вестернизации*. Пожалуй, никто из русских историков не выразил с такой полнотой, как это сделал Федотов, *представления о России как потенциально-западной стране, подвергающейся насильственной ориентализации и ответной революционной вестернизации*.

Восток и Запад – не столько географические, сколько культурологические понятия. Под «Востоком» Федотов понимал специфику сознания народов передней Азии, создавших особый духовный мир, противоположный либертарно-антропоцентрическому сознанию народов запада Европы. Ориентальные тенденции отождествлялись историком с порабощением личности, а вестернизаторские – с ее освобождением.

Федотов полагал, что русская история, будучи столкновением глобальных альтернатив, всегда демонстрировала преобладание ориентальных тенденций своего исторического развития и деформированность процессов вестернизации. В свою очередь, альтернативность русской истории определялась как внешними, так и внутренними факторами. К внешним факторам историк относил географическое положение страны на периферии Востока и Запада, обусловившее постоянное и противоречивое влияние на нее соседних социокультурных образований. Отношения в историко-культурном треугольнике «Восток–Россия–Запад» приобретали с течением времени различные конфигурации. Федотов насчитывал четыре этапа взаимодействия страны с великими культурны-

¹⁶ Федотов. 1991 (б). Т. 1. С. 145.

ми общностями. Он писал: «...сперва в Киеве мы видим Русь свободно воспринимающей культурные воздействия Византии, Запада и Востока. Время монгольского ига есть время искусственной изоляции и мучительного выбора между Западом и Востоком (Литва и Орда). Москва представляется государством и обществом существенно восточного типа, который, однако же, скоро (в XVII веке) начинает искать сближения с Западом. Новая эпоха – от Петра до Ленина – представляет, разумеется, торжество западной цивилизации на территории Российской Империи»¹⁷.

Принципиальным для авторской концепции философии русской культуры является тезис о сходстве «стартовых» условий развития христианской культуры Руси и Запада в эпоху Раннего Средневековья. Их объединяли первичная катехизация народов, равно «варварских» по своей исторической памяти; свобода церкви и социальная активность клира. Однако благодаря тому, что Русь получила доступ к античному наследию через посредничество Византии, его освоение русским сознанием привело к иным результатам в сравнении с остальной Европой. По существу, освоить античное наследие России не удалось. Язык античной культуры оказался не востребуемым, так как был заменен славянской письменностью и русская православная литургия велась на церковнославянском. Запад же оказался наследником античности, поскольку латынь осталась языком богослужения. Русская история и в этом отношении – история упущенных возможностей: «...и мы могли бы читать Гомера, философствовать с Платоном, вернуться вместе с греческой христианской мыслью к самым истокам эллинского духа и получить как дар научную традицию древности. Провидение судило иначе»¹⁸.

Антропологическое истолкование христианской доктрины в Киевской Руси существенно отличалось от византийского и, в отличие от последнего, благоприятствовало свободе человека. Киевская Русь поняла вновь принятую веру не только как призыв к личному благочестию, но и как требование устройства общества на началах справедливости и милосердия. При этом древнерусское христианское было свободно от крайностей восточного аскетизма.

Созданные христианством предпосылки свободного развития общества Древней Руси оказались менее реализованными, чем в Западной Европе. В отличие от средневекового Запада, на Руси понятие прав личности и политических свобод не получило юридического закрепления. Приоритет общего права как средства ограничения самовласти князей

¹⁷ Федотов. 1991 (6). Т. 2. С. 278.

¹⁸ Федотов. 1994. С. 74.

над формально-юридическими средствами такового Федотов объяснял в духе либерального этатизма. Полагая, что дефицит государственности столь же губителен для свободы, как и гипертрофия государственной власти, историк видел несчастье Древней Руси в отсутствии политического единства, что и предопределило ее превращение в рабу монголов.

Подобно многим либеральным историкам-«западникам», Федотов усматривал в монгольском завоевании и последующем возникновении Московского царства проявление глубокой ориентализации страны. По утверждению историка, в «московской земле вводились татарские порядки в управлении, суде, сборе дани. Не извне, а изнутри татарская стихия овладевала душой Руси, проникая в плоть и кровь»¹⁹.

Победа ориентальной альтернативы в русском социальном процессе привела к смене типа религиозности. В XVI в. русское православие сформировалось в том виде, в каком оно сохранилось и в XX в. – как религия обрядоверия, ритуализм. Богословская и даже догматическая стороны религии казались русскому обществу XVI века второстепенными. Именно в это время христианство превращается в религию священной материи: икон, мошей, святой воды, ладана, просвир и куличей. Религиозная обрядовость закрепила жесткий характер мер социального регулирования: «...это ритуализм, но ритуализм страшно требовательный и морально эффективный. В своем обряде, как еврей в законе, москвич находит опору для жизненного подвига»²⁰.

Ложная теократия Москвы как «Третьего Рима» создала репрессивный механизм управления и была внутренне враждебна христианству: «моральная тяжесть принимает черты антихристианские: беспощадности к падшим и раздавленным, жестокости к ослабевшим и провинившимся. “Москва слезам не верит”. В XVII в. неверных жен зарывают в землю, фальшивомонетчикам заливают горло свинцом. В ту пору и на Западе уголовное право достигло пределов бесчеловечности. Но там это было обусловлено антихристианским духом Возрождения; на Руси – бесчеловечием византийско-осифлянского идеала»²¹.

Для Федотова особый интерес представляло не только христианское сознание политической и духовной элиты, но и бытовое, массовое понимание христианства, определявшее поведение народа в целом. По его мнению, массовое религиозное сознание отличали как неполнота понимания христианской истины, так и актуальность языческих глубин

¹⁹ Федотов. 1991(б). Т. 2. С. 282.

²⁰ Федотов. 1991(б). Т. 2. С. 285.

²¹ Федотов. 1991(б). Т. 2. С. 268.

массовой психики. Он полагал, что русские лучше всех других культурных народов сохранили природные, дохристианские основы народной души. На дне величайших созданий русского слова открывается нечто общее с примитивом народного фольклора. В народной религиозности проявилась тенденция, свойственная восточному монофизитству, что сказалось на христологических и тринитарных воззрениях низов. Так, «анализ народной Троицы приводит нас к неожиданному выводу: в ней за троичным именем скрывается скорее основная религиозная двоица – мужского и женского божественных начал – Христа и Богоматери»²².

В целом религиозность русских демонстрировала сильную ориентальную составляющую – переживание удаленности, трансцендентности Бога. В народной религиозности обесценивалось настоящее и будущее, терялась ценность человеческой активности.

Федотов отмечал: «...незадачливая в богословии, скоро позабывшая греческую выучку, Древняя Русь из всех богословских тем облюбовала себе одну: эсхатологическую»²³. В атмосфере переживания далекого от человека и жестокого Бога возник «религиозный национализм» русских: представление о богоизбранности и мессианском характере единственного этноса – носителя вечной божественной правды. Провозглашением доктрины «Москва – III Рим» церковная организация на Руси утратила дистанцию по отношению к задачам государства, поскольку само государство стало сакральным орудием божественного избранничества, оплотом подлинной веры. Религиозный национализм обосновывал не только приоритет государства над личностью, но и антиинтеллектуализм русского сознания: «Православная Русь в своей духовной жизни явила миру высокий образец христианского подвижничества. В своем религиозном искусстве она обнаружила несомненную гениальность. Она сумела создать могучее государство, о которое разбились враждебные волны и с Запада и с Востока. Одного не имела Русь: культуры, мысли. В этой области она не пожелала учиться у греков, не подняла факел, брошенный погибшей Византией, и осталась в младенческой поре сознания»²⁴.

По мнению Федотова, победа ориентальных тенденций в сознании и быте Московского государства не смогла полностью исключить развития свободы в России. Но сама реализовать потенциал универсальной христианской культуры и предоставить своим гражданам политические права и свободы Россия не могла.

²² Федотов. 1991 (а). С. 32.

²³ Федотов. 1990 (б). С. 88.

²⁴ Федотов. 1996. Т. 2. С. 151.

Эпоха Нового времени, которую историк считал манифестацией свободы человека, началась в России под воздействием западной культуры. Петербургский период продемонстрировал превосходство вестернизации над ориентальной составляющей русского исторического процесса, так как именно государство и элита российского общества стали ее носителями. Процесс российской вестернизации развивался противоречиво. Современные социокультурные институты сосуществовали с восточными порядками Московии: европеизированный уклад эксплуатировал традиционную социальную организацию и даже ужесточал ее. Федотов отмечал: «Крепостная неволя крестьянства на Руси сделалась повсеместной в то самое время, когда она отмирала на Западе, и не переставала отягощаться до конца XVIII столетия, превратившись в чистое рабство. Весь процесс исторического развития на Руси стал обратным западноевропейскому: это было развитие от свободы к рабству. Рабство диктовалось не капризом властителей, а новым национальным заданием: создания Империи на скудном экономическом базисе»²⁵.

Двухсотлетний опыт вестернизации России подчинялся, по мнению историка, определенной закономерности. Автор полагал «общим печальным законом новейшей русской жизни» то, что ей «приходится дважды проходить основные фазы европейской истории: первый раз отраженно, синхронистически, второй – внутренне и органически – столетием позже»²⁶. Таким образом, два цикла российской вестернизации различались характером *инкорпорации* и степенью *избыточности* западных социальных технологий для традиционного общества.

Завершение первичного цикла вестернизации Федотов относит к 1830–40-м гг., когда русская образованная элита стала соответствовать европейским образовательным стандартам и ориентироваться в содержании европейской духовной культуры. Первый этап европеизации принес не столько положительные социальные приобретения, сколько разрушение традиционных ценностей и делегитимацию социальной структуры. Русский человек утратил чувство значимости социальной дистанции между общественными группами, что вкупе с традиционным антиинтеллектуализмом русских способствовало *аномии* русского сознания. Федотов писал: «Первое прикосновение московской души к западной культуре почти всегда скидывается нигилизмом; разрушение старых устоев опережает положительные плоды воспитания. Человек, потерявший веру в Бога и царя, утрачивает и все основы личной и социальной этики»²⁷.

²⁵ Федотов. 1991(б). Т. 2. С. 284.

²⁶ Федотов. 1991(б). Т. 1. С. 243.

²⁷ Федотов. 1991(б). Т. 2. С. 296.

Статус современной культуры России был противоречивым, а ее будущее – неопределенным. С одной стороны, ее существование было искусственным и защищалось только государством – Империя была «почвой» беспочвенной западной культуры. С другой стороны, эта культура была условием выживания отвергавшей ее страны. Федотов считал неизбежными радикальные методы вестернизации, применявшиеся государством. Он писал: «В просвещении был весь смысл Империи как новой формы власти. Рождение Империи в муках петровской революции предопределило ее идею властного и насильственного насаждения западной культуры на Руси. Без опасной прививки чужой культуры, и при этом в героических дозах, старая московская государственность стояла перед неизбежной гибелью»²⁸.

Последующие неудачи российской европеизации были связаны, по мысли Федотова, с отказом Империи от культурного творчества, способного открыть российской элите новые горизонты самореализации. Не случайно А.С. Пушкин был «певцом Империи и свободы». С 30-х гг. XIX в. пропорционально истощению творческого потенциала власти угасала вера народа в непогрешимость и силу государства. Трагедию русской культуры Федотов объяснял действием многих факторов, в том числе «уходом» интеллектуальной элиты из государственной в частную жизнь. Эта «дезэтатизация» дворянства по своим роковым последствиям для государства была аналогична процессу секуляризации культуры. Государство не хотело допустить в России политической либерализации, которая, как показал опыт Западной Европы, является необходимым результатом роста культуры. Таким образом, встав во враждебные отношения к культуре, Империя изменила своему предназначению и деформировала процесс вестернизации. Федотов отмечал: «Впав в неизлечимую болезнь мракобесия, монархия не только подрывала технические силы России, губя мощь ее армий, но и создала мучительный разрыв с тем классом, для которого культура – нравственный закон и материальное условие жизни. Тем самым, Империя утратила провиденциально-определенное право на существование, ибо «бытие народов и государств оправдывается только творимой ими культурой. Русская культура оправдывала Империю Российскую. Пушкин, Толстой, Достоевский были венценосцами русского народа. Правительство маленьких александров и николаев дерзнуло вступить в трусливую, мелкую войну с великой культурой, возглавляемой исполинами духа»²⁹.

²⁸ Федотов. 1991(б). Т. 1. С. 130.

²⁹ Федотов. 1991(б). Т. 1. С. 143.

Провиденциально определенная задача России – создание классической культуры – не была понята и воспринималась массами как насильственный и ничем не оправданный путь развития, поскольку распространение образования может быть результатом целенаправленной политики государства, а отнюдь не органичным процессом саморазвития общества. Однако мобилизация масс авангардными элитами способствует усилению социального напряжения. Как полагал Федотов, «порыв личности к свету, к солнцу, к свободе неизбежно создает надрыв, если не разрыв ее связей со средой, с материнским лоном народа. Неизбежна драма непонимания, отчуждения, борьбы. Народ идет за духовными вождями против воли, упираясь, – всякий народ, хотя бы и высококультурный»³⁰.

Своеобразие российской ситуации виделось автору в том, что сама культурная элита оказалась разделенной по отношению к продуктам интеллектуального творчества. Странники «высокой» культуры, избыточной и недоступной пониманию широких масс, столкнулись с теми, кто требовал прагматически ориентированной и массовой культуры. По существу, «маскультура» предполагала исчезновение своего источника – свободы творчества – в результате ее замены репродуктивно-потребительским отношением к культуре как таковой: «Народная школа была созданием интеллигенции, ее гордостью. Академия наук казалась роскошью, излишеством. Звание народного учителя и было самым почетным в России. Звание профессора было – и осталось – почти бранным словом»³¹. Идеологи «маскультуры» сформировали у населения ложный стереотип высокообразованного представителя культурной элиты как привилегированной касты и ненужного обществу балласта.

Энтузиастами «маскультуры» были политические радикалы-социалисты. Провозглашенная ими идея социальных и политических преобразований не включала представлений о ценности свободы индивида. Человек мыслился подчиненным неким сверхчеловеческим сущностям и растворенным в них. Подобная антропология культуры свидетельствовала об ориентальном характере массового сознания, оставшегося религиозным, несмотря на победу секуляризации. Русские социалисты «весьма мало ценили свободу. Они искали, прежде всего, чему поклониться, т.е. чему пожертвовать свободой: народу, пролетариату или готовой системе светской теологии. В их верующем, самоотреченном отношении к жизни была большая моральная правда. С этим новым историческим образованием – русской интеллигенцией – проби-

³⁰ Федотов. 1991(б). Т. 2. С. 214.

³¹ Федотов. 1991(б). Т. 2. С. 213.

лось наружу глубокое народное наследие русского кенотического христианства. Но вместе со всеми его пороками и недостатками, нечувствительность к свободе и к миру культурных гуманистических ценностей составляет обратную сторону русского религиозного наследия»³².

Революционеры оказались той силой, которая актуализировала архаические ориентальные слои русского сознания. Как полагал Федотов, «в отрицании государственно-культурного идеала ренессанса (Петра) русское народничество бессознательно выражало отношение к нему русской религиозной души»³³. Причем именно социалисты возглавили сопротивление вестернизации. Их лидерство проявилось в дискредитации института частной собственности в массовом сознании. Преобладание социальных сил, выступающих против главного атрибута европейского общества, нарушило доминанту вестернизаторской тенденции.

Тоталитарная революция Октября 1917 г. не реализовала ориентальной тенденции русского развития как исключительной или даже доминирующей. Советская Россия сохранила модернизаторский вектор развития. Альтернативой развития стала не столько дихотомия вестернизации и ориентализации, сколько оппозиция деформированной и органической вестернизации. Деформированная вестернизация страны предполагает отсутствие в ней «высокой» культуры и приоритет «масскультуры». Федотов считал, что «самый страшный враг культуры в России – не фанатизм, а тьма, даже не просто тьма, а тьма, мнящая себя просвещением, суевие цивилизации, поднявшее руку на культуру»³⁴.

Таким образом, русский исторический процесс показывал свой неизменно транзитивный характер. Только вектор этого перехода стал иным: «выражаясь в общепринятых терминах, в России развивается и имеет обеспеченное будущее цивилизация, а не культура»³⁵.

В последние годы жизни Г.П. Федотова его концепция всемирной истории не может быть рассмотрена отдельно от «русской темы». Точнее было бы сказать, что понимание мировой истории после событий 1917 года невозможно без осмысления новейшей российской истории. Ось отношений «Запад – Россия (СССР)» становится для автора смыслообразующим стержнем мирового исторического процесса.

«Русская тема» Федотова требует особого внимания, поскольку разрабатывалась под воздействием личного опыта и никогда не отличалась академически беспристрастным изложением. Личный жизненный опыт

³² Федотов. 1990(а). С. 230.

³³ Федотов. 1991(б). Т. 2. С. 225.

³⁴ Федотов. 1991(б). Т. 2. С. 210.

³⁵ Федотов. 1991(б). Т. 2. С. 208.

Федотова, обогащенный не только событиями Второй мировой войны, но и начавшейся «холодной войной», остался неизвестным или не получил должного осмысления у других историков русской эмиграции, а потому его работы, посвященные русской истории, можно считать итоговыми для целого направления исследователей, именуемых «западниками».

События Второй мировой войны усилили в русском авторе интуицию всемирности истории. Последние работы Федотова о русской истории свидетельствуют о принятии им идеи «биполярного мира» и атлантизма, за которыми просматривается идея глобального государства.

Федотов использовал шпенглеровскую схему противоположности культуры и цивилизации для описания существа современного глобального сообщества. Мир XX века представлялся историку враждебным культуре, проникнутым стремлением к рационализации жизни и торжеству технократии, чуждым бескорыстно идеалистическому духу культуры. В таком мире уже нет локальных культур, в которых живет «душа» того или иного народа. Поглощение разнообразных культур универсальными стандартами цивилизации наглядно демонстрирует современная история Запада. Федотов полагал, что «европейские культуры уже перестали быть национальными в смысле романтиков. Научно-технический и социальный рационализм XIX века убил остатки выращенных средневеком и связанных с почвой национальных культур»³⁶.

Современные культуры подчиняются законам и стандартам цивилизации. Эра цивилизации совпадает с эпохой империализма. Мир империализма приходит на смену взаимодействию национальных суверенных государств, возникших в Новое время на развалинах христианского политического универсализма. Федотов отмечал: «XIX век, начавшийся эрой освободительного национализма, заканчивается борьбой империализмов. Дети и внуки гарибальдийцев завоевывают Ливию и Абиссинию, тщатся поработить славян. Едва объединившаяся Германия возобновляет свой забытый с XV столетия *Drang nach Osten*. Франция и Англия уже успели создать себе колониальные Империи. Но все Империи лишь этапы на пути к единой Империи, которая должна поглотить их всех. Вопрос лишь в том, кто будет ее строить и на каких основах»³⁷. По мнению Федотова, органичной для европейских культур была бы империя англосаксонских народов – *Rax Americana*: «Англосаксонский мир, расселившийся по всем частям света, плюс истощенная войной Европа, которая может быть теперь только придатком к нему, – вот первые

³⁶ Федотов. 1991(б). Т. 2. С. 208.

³⁷ Федотов. 1991 (б). Т. 2. С. 248.

очертания будущего отечества. Культурно и духовно это все та же Европа, то есть предел распространения былой греко-римской и христианской культуры, еще поныне живых и живительных в своем наследии»³⁸.

Rex Americana – сфера цивилизации, но она не столько враждебна культуре, сколько равнодушна к ней. Однако, в оценке грядущего американского миропорядка Федотов далек от его идеализации. Атлантическая империя значима для него не сама по себе, а лишь как пространство новой объединительной идеи, способной предотвратить угрозу войны и социальных потрясений, преодолеть моральный кризис современной культуры. Таким образом, создание атлантической империи усилиями США и Великобритании отождествляется Федотовым с перспективой активно-эсхатологического преображения истории.

Возможная победа советской империи ассоциируется у Федотова с противоположным, пассивно-эсхатологическим выходом из истории. Советский коммунизм рассматривался им не столько как оппозиция Западу, сколько как деформированный, тоталитарный вариант индустриальной цивилизации. Он считал, что с распространением коммунистической системы по всему миру произойдет «истребление высших классов и всех носителей культуры, дышавших воздухом свободы и не желавших от него отказаться... Постепенное (а может быть и быстрое) заглушение всех высших сфер культуры за счет технического знания». Однако СССР, этот деградировавший осколок западного мира, не сможет обеспечить соответствующий требованиям современной цивилизации научно-технический уровень развития и утратит историческую динамику, присущую Новому времени. Господство Советской империи, по его мнению, вернет человечество к временам «нового варварства»³⁹. Итак, коммунизм и атлантизм – варианты одного, западного пути развития, различающиеся степенью оптимальности для религиозных судеб человечества.

Идеология «атлантизма», которая увлекла Федотова в последние годы жизни, сопровождалась ревизией ряда мировоззренческих постулатов его историософии. В работах послевоенного периода он уже не считал Империю адекватной политической формой выражения русской классической культуры. В новой авторской трактовке Российская Империя представляла не носителем модернизации страны, а сгустком иррациональной жажды власти и мирового господства, лишенной творческого смысла: «Имперское сознание питалось не столько интересами государства – тем менее народа, – сколько похотью власти: пафосом неравенства,

³⁸ Федотов. 1991 (б). Т. 2. С. 240.

³⁹ Федотов. 1991 (б). Т. 2. С. 312-313.

радостью унижения, насилия над слабыми. Этот языческий комплекс для России XIX века означал кричащее противоречие между политикой государства и заветами ее духовных вождей. Русская литература была совестью мира, а государство пугалом для свободы народов. Потеря Империи есть нравственное очищение, освобождение русской культуры от страшного бремени, искажающего ее духовный облик»⁴⁰. Имперская государственность ставилась автором в жесткую оппозицию русской культуре.

Разрушение советско-российской империи должно быть оплачено дорогой ценой, которая, надеялся Федотов, останется незамеченной для ее нищего населения. Он прогнозировал: «Россия потеряет донецкий уголь, бакинскую нефть – но Франция, Германия и столько народов никогда нефти не имели. Она обеднеет, но только потенциально, потому что та нищета, в которой она живет при коммунистической системе, уйдет в прошлое»⁴¹. Потеря Империи будет способствовать внутренней концентрации духовной энергии народа, его христианскому преобразованию: «...освобожденная от военных и полицейских забот, Россия сможет вернуться к своим внутренним проблемам – к построению выстраданной страшными муками свободной социальной демократии»⁴².

Концепция русской истории Г.П. Федотова обозначила не только эвристические возможности и границы его историко-культурной компаративистики христианского историзма, но и своеобразный синтез его социально-политических интенций: свободы и прогресса, социализма и христианского либерализма. В работах Г.П. Федотова «западничество» переформатировалось в «атлантизм», резко и точно обозначив новый ракурс его историко-культурных исследований – уяснение национального и вселенского смысла «русской идеи» в контексте глобальной истории.

БИБЛИОГРАФИЯ

Анциферов М.П. Из дум о былом. М., 1992.

Бочаров А.В. Проблема альтернативности исторического развития: историографические и методологические аспекты. Дисс... канд. ист. Наук. Томск, 2002.

Вишняк М.В. «Современные записки»: Воспоминания редактора. Bloomington. 1957.

Гаман Л.А. Революция 1917 г. и советская история в освещении русской религиозной эмигрантской мысли. Дисс... докт. ист. наук, Томск, 2008.

Гревс И.М. Рецензия на «Исповедь» Бл. Августина как источник для его биографии и для истории культуры эпохи // Отчет о состоянии и деятельности императорского Санкт-Петербургского университета за 1910 год. СПб., 1911.

Историческая наука и историческое сознание. Томск: ТГУ, 2000.

К новому пониманию человека в истории. Томск: ТГУ, 1994.

⁴⁰ Федотов. 1991 (6). Т. 2. С. 237.

⁴¹ Федотов. 1991 (6). Т. 2. С. 326.

⁴² Федотов. 1991 (6). Т. 2. С. 327.

- Ивонина О.И.* Проблема направленности исторического процесса в русской христианской исторической мысли XIX – первой половины XX века. Дисс... докт. ист. наук, Томск, 2002.
- Междисциплинарный синтез в истории и социальные теории: теория, историография и практика конкретных исследований. М.: ИВИ РАН, 2004.
- Методологический синтез: прошлое, настоящее, возможные перспективы. Томск: ТГУ, 2002.
- Мозильницкий Б.Г.* Политические и методологические идеи русской либеральной медиевистики середины 70-х гг. XIX – начала 1900-х гг. Томск: ТГУ, 1969.
- Мозильницкий Б.Г.* О природе исторического познания. Томск: ТГУ, 1978.
- Мозильницкий Б.Г.* История исторической мысли XX века. Вып. I: Кризис историзма. Томск: ТГУ, 2001; Вып. II: Становление "новой исторической науки". Томск: ТГУ, 2003; Вып. III: Историографическая революция. Томск: ТГУ, 2008.
- Мозильницкий Б.Г., Николаева И.Ю.* Методологические ресурсы новой интеллектуальной истории в свете текущего этапа историографической революции // Историческое познание и историографическая ситуация на рубеже XX–XXI вв. М.: ИВИ РАН, РГГУ. 2012.
- Нечухрин А.Н.* Смена парадигм в российской историографии всеобщей истории (80-е гг. XIX в. – 1917г.). Дисс... докт. ист. наук, Томск, 1993.
- Николаева И.Ю.* Полидисциплинарный синтез и верификация в истории. Томск: ТГУ, 2010.
- Новый Град:* Сб.ст. Нью-Йорк, 1952.
- Полухин А.Н.* Историческая концепция П.Н. Савицкого: теоретико-методологический аспект. Дисс... канд. ист. наук, Томск, 2007.
- Рамазанов С.П.* Методологический кризис в российской историографии начала XX века: сущность и основные этапы. Дисс... докт. ист. наук, Томск, 1995.
- Федотов Г.П.* Зачем мы здесь? // Современные записки. 1935. № 58.
- Федотов Г.П.* Идея России и формы ее раскрытия (Ответ на анкету Пореволюционного клуба) // Новый Град. 1934. № 8.
- Федотов Г.П.* Св.Филипп, митрополит Московский. М., 1991. (а)
- Федотов Г.П.* Новый Град // Новый Град: Сб. ст. Нью-Йорк, 1952.
- Федотов Г.П.* О национальном покаянии // Новый Град. 1933. № 6.
- Федотов Г.П.* О святости, интеллигенции и большевизме. СПб., 1994.
- Федотов Г.П.* Потерянный писатель А.И.Герцен (1812 – 1870) // Вопросы литературы. 1990. №2. (а)
- Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. М., 1990. (б)
- Федотов Г.П.* Собрание сочинений: В 12 т. СПб., 1996. т.2.
- Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры: В 2 т. СПб., 1991. т.1-2. (б)
- Федотова Е.Н.* Георгий Петрович Федотов // Федотов Г.П. Лицо России. Paris, 1988.
- Хмылев Л.Н.* Методологические аспекты кризиса русской либеральной историографии. Дисс... канд. ист. наук, Томск, 1971.
- Ширко К.Н.* Н.А. Бердяев о природе российской цивилизации. Дисс... канд. ист. наук, Томск, 2002.

Ивонина Ольга Ивановна, доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры всеобщей истории Новосибирского государственного педагогического университета; ivonina@ngs.ru.