

**Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего профессионального образования «Нижегородский государственный  
педагогический университет имени Козьмы Минина»**

На правах рукописи

**ПЕШКОВ**

**Алексей Адольфович**

**ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ П.Н. МИЛЮКОВА И А.В. КАРТАШЕВА:  
СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ**

Специальность — 09.00.03

степени

кандидата философских наук

Научный руководитель:  
Лев Евгеньевич Шапошников  
доктор философских наук, профессор

**Нижний Новгород**

**2014**

## ОГЛАВЛЕНИЕ:

Введение .....	4
Глава 1. Государство, нация, церковь в философии истории П.Н. Милюкова .....	28
1.1. Формирование философско-исторических и религиозных взглядов П.Н. Милюкова .....	28
1.2. Внутренние силы и закономерности исторического процесса в анализе П.Н. Милюкова .....	39
1.3. Реформы Петра Великого в философии истории П.Н. Милюкова: роль личности в истории.....	43
1.4. Религиозный и национальный факторы в историческом процессе.....	51
1.5. Проблема государственно-конфессиональных отношений в историко-философских взглядах П.Н. Милюкова .....	62
Глава 2. Государство, нация, церковь в философии истории А.В. Карташева...	75
2.1. Становление философско-исторических и религиозных взглядов А.В. Карташева .....	75
2.2. Внутренние силы и закономерности исторического процесса в понимании А.В. Карташева .....	91
2.3. Национальный фактор в историческом процессе .....	96
2.4. Старообрядческий раскол и реформы Петра I в философии истории А.В. Карташева .....	100

2.5. Государственно-конфессиональные отношения в философии истории А.В. Карташева .....	110
Заключение .....	128
Список сокращений и условных обозначений .....	135
Список источников и использованной литературы .....	136

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность исследования.** В настоящее время набирает силу критическое осмысление процесса безоглядного переноса либеральных идей на российскую почву. В значительной степени этому способствует полученный либеральный опыт в современной России. В рамках этого процесса переоцениваются историко-философские подходы к религиозному и национальному факторам в отечественной либеральной традиции. Либеральная мысль играла одну из решающих ролей в формировании общественных взглядов на рубеже веков. В либеральной среде вопросы исторического призвания, национального самоопределения, церковно-государственных отношений, свободы совести были одними из основных. Опыт прошлого позволяет более взвешенно оценить взгляды отечественного либерализма на историко-философскую проблематику и показать их значение для современного российского социума. Можно только солидаризироваться с мнением одного из ведущих современных исследователей либерализма в России В.В. Шелохаева, что «нереализованное в одних исторических условиях, вполне может быть востребовано в других. Поэтому обращение к изучению теоретических концепций и программатики русских либералов представляет не только академический интерес <...>, но не исключено, что они могут быть востребованы на практическом уровне»<sup>1</sup>. Важное значение в решении этой задачи имеет анализ идейного наследия кадетской партии в лице ее двух крайних представителей - А.В. Карташева и П.Н. Милюкова.

В философских поисках на рубеже столетий многие вопросы, такие как: проблемы церковно-государственных отношений, значение для общества национального и конфессионального факторов и т.д., осмыслялись в историко-философском контексте. Игнорирование этой особенности в методологии философских поисков в науке часто показывает упрощенный анализ как самих

---

<sup>1</sup> Шелохаев В.В. Либеральная модель переустройства в России. - М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1996. - 280 с. С. 4.

мыслителей этого периода, так и проблем, которые они обсуждали. Таким образом, применение комплексного анализа позволяет получить более объективное исследование поставленной проблемы.

В то же время важно будет отметить, что в философии истории П.Н. Милюкова и А.В. Карташева ряд положений: о значении религии и национальных факторов в историческом процессе, роли личности в истории были основными. Именно в них максимально рельефно проявились идейные сходства и различия этих мыслителей.

С проблемой «воцерковленности» государства некоторая часть общества связывает решение вопроса национальной идеи, обеспечивающей исторический прогресс России. Настроения таких групп часто утопичны, и приводят к трагедиям как гражданского, так и церковного характера<sup>2</sup>. Это обуславливает актуальность данной темы и для современного общественного сознания.

Также актуально обращение к уникальному наследию русского зарубежья. Революционная катастрофа в России и новый опыт жизни в эмиграции в странах с либеральными системами ценностей и ментальностью позволили ей заново и более рельефно оценить дореволюционный опыт либерализма, в том числе и негативный, проявляющийся в размывании основ государственности.

Таким образом, в настоящее время накопленный исторический опыт, с учетом нового идейного облика России, требует своей систематизации, анализа и оценки в понимании историко-философских проблем, связанных с межконфессиональными и национальными вопросами.

Кроме того, становятся доступны ранее не известные широкому кругу читателей архивные источники и материалы, которые позволяют заново оценить внутреннюю атмосферу и динамику обсуждения вопросов, связанных с проблемами понимания истории, роли религиозных и национальных факторов в истории.

---

<sup>2</sup> См.: Определение Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 24-29 июня 2008 года «О деятельности Преосвященного Диомида епископа Анадырского и Чукотского». URL: <http://sobor-2008.ru/428878/index.html> (дата обращения 19.02.2013).

Добавляет актуальности и практическая значимость исследуемой проблемы. В настоящее время наблюдается процесс активного осознания места и роли государства и церкви во взаимном сотрудничестве и поиски форм его реализации. С обеих сторон были созданы центры по изучению проблем государственно-конфессионального диалога. Данный поиск ведется, в том числе, и в историко-философском осмыслении проблемы, что невозможно без исторической ретроспективы и идейного осмысления прошлого.

Эти рассуждения обусловили выбор данной темы.

**Объектом исследования** является эволюция философских взглядов П.Н. Милюкова и А.В. Карташева и их своеобразии.

**Предметом исследования** является философия истории П.Н. Милюкова и А.В. Карташева, наиболее рельефно проявляющаяся в оценке ими религиозных и национальных факторов в историческом процессе.

**Цель работы** - выявить и дать сравнительный анализ взглядов представителей отечественного либерализма А.В. Карташева и П.Н. Милюкова на роль нации, церкви и государства в отечественной истории.

В соответствии с целью поставлены следующие **задачи исследования**:

- проанализировать идейную эволюцию и основные направления в отечественном либерализме кадетского типа в лице его виднейших представителей А.В. Карташева и П.Н. Милюкова;
- проанализировать идейную эволюцию и генезис историко-философских взглядов А.В. Карташева и П.Н. Милюкова;
- проанализировать и сравнить основные принципы понимания истории А.В. Карташевым и П.Н. Милюковым;
- выявить оценку роли нации в отечественной истории в трудах А.В. Карташева и П.Н. Милюкова;
- проанализировать и сравнить историко-философский подход к роли Петра I в отечественной истории в трудах А.В. Карташева и П.Н. Милюкова;
- проанализировать концептуальные подходы А.В. Карташева и П.Н. Милюкова к теоретическим и практическим вопросам церковно-

государственных отношений в контексте их роли в историческом и национальном развитии России;

**Хронологические рамки** исследования определяются концом XIX и первой половиной XX веков. В этот период оформляется и эволюционирует одно из основных направлений отечественной либеральной мысли - кадетизм. Перед революцией происходит заключительный виток оценки церковно-государственных отношений в либеральной критике кадетов, а в период эмиграции - ее переоценка.

**Методологической основой** исследования стали принципы историзма, научной достоверности и объективности, системного и конкретного подхода в анализе философских взглядов русских мыслителей. Принцип историзма позволяет рассматривать идейную деятельность российских мыслителей в контексте исторических событий, а также в неразрывной связи с социальными факторами, оказавшими влияние на развитие их теорий. Принципы научной достоверности и объективности позволяют дать аргументированную критическую оценку представленной сумме разнообразных точек зрения на конкретные идеи, явления, процессы. Принцип научной объективности также позволяет понять и объяснить основные суждения и мотивы деятельности представителей русской мысли, вне идеологического контекста и политизированных оценок, долгое время господствовавших в отечественной науке.

При написании диссертационной работы использовались следующие **методы научного исследования:**

Типологический метод, с его помощью были определены в отечественной либеральной мысли основные направления и выбраны либералы кадетского типа. Диалектический метод позволяет проследить эволюцию идейно-теоретических подходов в отечественном либерализме по вопросам национального фактора в историческом процессе и по проблеме философского осмысления вопроса церковно-государственных отношений. Метод сравнительного анализа позволяет сопоставить в трудах рассмотренных мыслителей положительный и отрицательный подходы в историко-философских оценках роли церкви, значения

национальной проблемы в отечественной истории. Метод синтеза разрешает свести воедино оценки национальной и конфессиональной политики синодального периода в отечественной мысли. В методе историко-философской реконструкции, основное внимание уделяется высказываниям исследуемых авторов по вопросам религиозных и национальных факторов в историческом процессе.

**Источникография и историография вопроса.** К первой группе источников можно отнести источники официального характера: указы, законы, постановления или распоряжения, отражающие в официальных сборниках и публикациях, изданных от имени правительства<sup>3</sup> или Святейшего Синода<sup>4</sup> основные историко-философские проблемы эпохи, в том числе правовую основу церковно-государственных отношений. Большой интерес для понимания философских взглядов эпохи представляют вышедшие в 1906–1907 гг. «Журналы и протоколы Предсоборного Присутствия»<sup>5</sup>, одиннадцать томов «Деяний Священного Собора Российской Православной Церкви 1917-1918 годов», а также стенографические отчеты заседаний Государственной Думы, 1906-1917 годов<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Например: Свод законов Российской империи (СЗРИ) в 15-ти томах. Особо примечательны - 1-ый том, законодательно провозглашающий исповедание Православия императором (Свод Законов Российской Империи: Основные государственные законы: Учреждения государственные: Т. I. - СПб., 1857 - 1026 с.); 14-й том - законы о содержании под стражей лиц, осужденных за преступления против веры и Церкви (Свод законов Российской империи: Уставы о паспортах, о предупреждении преступлений, о цензуре, о содержащихся под стражей, и о ссыльных: Т. XIV. - СПб., 1857 - 909 с.) и 15-ый том - законы о наказаниях за уголовные преступления рассматриваются законы, связанные с преступлениями против православной веры и Церкви (Свод законов Российской империи: Законы уголовные: Т. XV. - СПб., 1857 - 964 с.).

<sup>4</sup> Например: Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания. Т. 1–33.- СПб.–Пг., 1885–1916.

<sup>5</sup> Из 4-х томов Отзывов в 1906 году были сделаны сводки по отдельным темам (Сводки отзывов преосвященных по вопросу церковной реформы. - СПб.: Синодальная типография, 1906), переизданы в 2004 году: (Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе: В 2-х частях / Вступ. статья А.Ю. Полунов, И.В. Соловьев. М.: Общество любителей церковной истории; изд-во Крутицкого подворья, 2004. - Ч. 1. - 1031 с. -Ч. 2. - 1056 с.).

<sup>6</sup> Государственная Дума, 1906 - 1917. Стенографические отчеты / Ред.: Карпович В.Д. - Т. 1-4. - М.: Правовая культура, 1995.

Другую группу источников образуют такие памятники, которые хотя и не имеют официального характера, но не менее важны для отражения историко-философской проблематики эпохи. Сюда относятся докладные записки, отчеты, письма<sup>7</sup>, мемуары<sup>8</sup>. Особо следует выделить материалы фиксирующие идейный путь кадетской партии<sup>9</sup> и стенограммы Религиозно-философских собраний 1901-1903 гг. (РФС) и Религиозно-философского общества (РФО), поскольку в этих средах формировался облик анализируемых мыслителей.

Основная источниковая база исследования – это произведения П.Н. Милюкова и А.В. Карташева. Среди сочинений П.Н. Милюкова, прежде всего, следует отметить его исследования, посвященные вопросам национального и исторического самоопределения России<sup>10</sup>. Кроме того, следует отметить его сочинения автобиографического характера - «Воспоминания» и «Дневник». В них можно проследить не только биографию, но и идейный генезис Милюкова, а также найти важные замечания, раскрывающие его идейную позицию.

<sup>7</sup> Например: К. П. Победоносцев и его корреспонденты: Письма и записки: Т. 1. - М. - Пг., 1923. - 1147 с.; К.П. Победоносцев в 1881 году : (Письма к Е.Ф. Тютчевой) / Публ. А.Ю. Полунова // Река времен: Кн. истории и культуры: Кн. 1. - М., 1995. - С. 178-189.

<sup>8</sup> Например: Вениамин (Федченко). На рубеже двух веков. - М.: Отчий дом, 1994. - 447 с.; Жевахов Н.Д. Воспоминания товарища Обер-Прокурора Святейшего Синода князя Н.Д. Жевахова. - М.: Царское дело, 2008. - 936 с.; Шавельский Г. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. - М.: Изд-во Крутицкого подворья, Общество любителей церковной истории, 2010. - 704 с.; Евлогий (Георгиевский). Путь моей жизни: Воспоминания. - М.: Моск. рабочий; ВПМД, 1994. - 621 с.; Порфирий (Успенский). Книга бытия моего: Дневники и автобиографические записки епископа Порфирия Успенского: в 8 тт. / Под ред. П.А. Сырку. - СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1894 -1902.; Тыркова-Вильямс А. На путях к свободе. М.: Московская школа политических исследований, 2007; Гиппиус С.Н. Дневники: Воспоминания: Мемуары. - Минск: Харвест, 2004. -302 с.; Дневник Сергея Платоновича Каблукова: Год 1909-й // Литературоведческий журнал. - 2012. - № 31. - С. 178-342.

<sup>9</sup> Например: Протоколы Центрального Комитета и заграничных групп конституционно-демократической партии: В 6 т. Протоколы Центрального Комитета и заграничных групп конституционно-демократической партии. 1905 - 1933 гг. - М.: Прогресс - Академия, РОССПЭН, 1994-1999.

<sup>10</sup> Милюков П.Н. Разложение славянофильства. Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев // Вопросы философии и психологии. - М., 1893.- Т. IV. - Кн. 3 (18). - С. 46-96; Милюков П.Н. Национальный вопрос: происхождение национальности и национальный вопрос в России. - М.: ГПИИБ России, 2005. - 160 с.; Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры: В 3 т. - Т. I. - Ч. I. Введение: Месторазвитие: Начало культуры: Происхождение национальностей. - Париж, 1937. - XX, 334 с.; Милюков П.Н. Петр Великий и его реформа (К двухсотлетней годовщине) // История и историография России. Из научно-литературного наследия русского зарубежья. - М.: Русский мир, 2006. - Т. III. - 560 с.; Милюков П.Н. Петр I Алексеевич Великий // ЭСБЕ. - СПб. 1898. - С. 487-495.

Значительный интерес для восстановления взглядов Милюкова на церковно-государственные отношения имеют стенограммы его выступлений в Государственной Думе, а также выступления на заседаниях ЦК кадетской партии. Наконец, следует отметить широкую публицистическую деятельность П.Н. Милюкова, которая позволяет выявить его идейные позиции по многим затронутым в теме исследования вопросам.

Среди работ А.В. Карташева, посвященных вопросам национального и исторического самоопределения России<sup>11</sup>, выделяется его труд «Воссоздание Святой Руси»<sup>12</sup>, резюмирующий его взгляд на порядок церковно-государственных отношений. Огромная публицистическая деятельность Карташева, более двухсот наименований статей, заставляет избирательно привлекать литературу из этого источника. Эпистолярное наследие историка, его выступления на заседаниях партии кадетов, Религиозно-Философского общества служат источником фиксации его историко-философских взглядов.

Анализируя **степень изученности проблемы**, уместно будет разделить существующие работы на две группы. В первую группу исследований следует поместить работы, анализирующие вопросы, актуальные в творчестве А.В. Карташева и П.Н. Милюкова.

В центре внимания дореволюционной критической литературы были церковные реформы Петра I, конфессиональное призвание народов и каноническая оценка положения Святейшего синода в системе государственных учреждений империи<sup>13</sup>. Следует учитывать, что в те годы условия цензуры исключали возможность серьезного анализа подобных вопросов.

---

<sup>11</sup> Карташев А.В. Собрание сочинений: В 2 т. - Т.1. Очерки по истории русской церкви. - М.: ТЕРРА, 1992. - 686 с.; Карташев А.В. Собрание сочинений: В 2 т. - Т.2. Очерки по истории русской церкви. - М.: ТЕРРА, 1992. - 569 с.

<sup>12</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси. - Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2011. - 592 с.

<sup>13</sup> См. напр.: Айвазов И.Г. Православная церковь и высшее государственное управление в России. - М. 1912. - 42 с.; Бердников И.С. К вопросу о государственном положении религии. - Казань 1881. - IV, 566 с.; Зимин А. Церковь и государство. - СПб. 1907; Рункевич С.Г. История

В советский период в работах, анализирующих роль нации и государственно-конфессиональных отношений в отечественной истории, преобладающими были взгляды о реакционности РПЦ, ее классовом характере<sup>14</sup>. А в анализе проблемы национального в историческом процессе преобладающими были позиции марксистско-ленинского понимания нации<sup>15</sup>.

В современный период при неослабевающем интересе к данной теме наблюдается постоянный рост публикаций<sup>16</sup>. Впрочем, следует отметить, что большинство из них написаны в историческом или юридическом ключе<sup>17</sup>.

---

русской церкви под управлением Святейшего Синода. - Т. 1-2. - СПб. 1900-1901; Сретенский П. Критический анализ главнейших учений об отношениях между церковью и государством. - Вып. 1. - М., 1877. - 113 с.; Троицкий П.С. Церковь и государство в России: Отношение государства и церкви по воззрениям наиболее видных деятелей наших писателей и общественных деятелей. - М., 1909; Верховской П. Учреждение Духовной коллегии и «Духовный регламент». - Т. 1-2. - Ростов н/Д, 1916. - 896 с.

<sup>14</sup> Например: Рыбкин Г. Православие на службе самодержавия в России. - М. 1930; Никольский Н.М. История Русской церкви. - М. 1985; Зырянов П.Н. Православная церковь в борьбе с революцией 1905 - 1907 гг. - М. 1984.

<sup>15</sup> См. обобщающий анализ: Платковский В.В. Проблемы национального в историческом процессе: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / В.В. Платковский - М., 1984. - 195 с.

<sup>16</sup> Прежде всего следует отметить фундаментальное исследование В.А. Федорова (Федоров В.А. Русская Православная Церковь и государство: Синодальный период: 1700–1917 гг. - М., 2003. - 480 с.), а также работу известного петербургского историка С.Л. Фирсова (Фирсов С.Л. Русская Церковь накануне перемен: конец 1980-х - 1918 гг. - М., 2002. - 624 с.). Кроме того, представляют интерес труды: протоиерея Георгия Митрофанова (Митрофанов Г. История Русской Православной Церкви: 1700–1917 гг. - СПб., 2002. - 443 с.); С.С. Бычкова (Бычков С.С. Русская Церковь и императорская власть: Очерки по истории Православной Российской Церкви: 1700–1917 гг. - Т. 1. - М., 1998. - 320 с.). Можно также указать обзорный труд А.В. Логинова (Логинов А.В. Власть и вера: Государство и религиозные институты в истории и современности. - М., 2002. - 399 с.), в нем автор, в частности, дает анализ церковным преобразованиям Петра I и синодальному периоду истории Русской Церкви, его специфическим особенностям, нарастанию кризисных явлений в системе государственно-конфессиональных отношений в конце XIX века. Также нужно отметить обзорные статьи М.Ю. Нечаевой (Нечаева М.Ю. Церковь в модернизирующемся обществе России XVIII – начале XX века // Уральский исторический вестник. - Екатеринбург, 2000. - № 5-6. - С. 260-285); протоиерея Владислава Цыпина (Цыпин В. Русская Православная Церковь в синодальную эпоху: 1700–1917 гг. // Православная энциклопедия: Русская Православная Церковь. - М., 2000. - С. 109–133).

<sup>17</sup> Исключение составляют статьи А.Ю. Бендина (Бендин А.Ю. Владимир Соловьев о проблемах веротерпимости в Российской империи // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества. - М., 2004; Его же. С.Н. Булгаков о взаимоотношениях Церкви и государства в России (1902 -1918) // Русское богословие в европейском контексте. С.Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль. М., 2006). Также можно отметить обзорный труд митрополита Владимира (Сабодана) - (Владимир (Сабодан). Экклесиология в отечественном богословии. - Киев. 1997). Впрочем,

Также, в современных исследованиях идет активная оценка анализируемых историко-философских аспектов эпохи, в контексте соотношения либеральных и конфессиональных идей<sup>18</sup>. Пробудившийся в последнее время интерес к данной теме стал причиной целого ряда диссертационных исследований<sup>19</sup>.

Кроме того, предметом серьезных современных исследований является философия истории в России<sup>20</sup>. Также наблюдается рост интереса к отечественным историческим школам<sup>21</sup>, яркими представителями которых были

---

следует учитывать, что эта работа дает анализ экклезиологических воззрений в отечественной религиозной мысли, и вопроса осмысления церковно-государственных отношений касается лишь косвенно.

<sup>18</sup> Например: Ситников А.В. Православие и демократия: Социокультурный и религиозный факторы демократизации российского общества. - М., 2006. - 236 с.; Вероисповедная политика Российского государства» / Отв. ред. М.О. Шахов. - М., 2003. - 207 с.

<sup>19</sup> Например: Джораева С.В. Государственно-церковные отношения в России: опыт философско-исторического анализа: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.06 / Джораева С.В. - М., 1997. - 139 с.; Семашко А.Г. Русская Православная Церковь в государственном механизме Российской империи XIX века: историко-правовой аспект: дисс. ... канд. юрид. наук: 12.00.01 / Семашко А.Г. - М., 2007. - 217 с.; Образцова М.Н. Государственно-церковные отношения в модернизационном процессе в России начала XX века: дисс. ... канд. ист. наук: 09.00.13 / Образцова М.Н. - М., 2003. - 215 с.; Шапошников Е.Л. Государственно-церковные отношения в России в XX - начале XXI века (историко-правовой и общетеоретический анализ): дисс. ... канд. юрид. наук: 12.00.01 / Шапошников Е.Л. - Н.Новгород, 2007. - 179 с.; Бабкин М.А. Свержение монархии в России в 1917 г. и Православная Церковь: дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / Бабкин М.А. - М., 2003. - 220 с. Эта работа легла в основу его трудов (Бабкин М.А. Духовенство Русской православной церкви и свержение монархии (начало XX в. - конец 1917 г.). - М., 2007. - 532 с.; Его же. Священство и Царство (Россия, начало XX в. - 1918г.): Исследования и материалы. М., Изд. Индрик. 2011. - 920 с.).

<sup>20</sup> Шапошников Л.Е. Очерки русской историософии XIX – XX вв / Л.Е. Шапошников. - Н. Новгород, 2002. – 241 с.; Бенедиктов Н.А., Пушкин С.Н., Шапошников Л.Е., Шаталин Е.Н. Философия истории в России – XIX век. - Н. Новгород, 1994. – 220 с.; Шапошников Л.Е., Пушкин С.Н. Русская историософия: избранные школы и персоналии / Л.Е. Шапошников, С.Н. Пушкин. – СПб.: Изд-во РХГА, 2014. – 464 с.; Шапошников Л.Е. Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX–XXI веков. - СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. – 327 с.; Малинов А.В. Очерки по философии истории в России в 2 т. / А.В. Малинов. Т. 1-2. – СПб.: Интерсоцис, 2013; Пушкин С.Н. История русского консерватизма XIX века / С.Н. Пушкин. Н. Новгород: Изд-во Волго-Вят. акад. гос. службы, 1998. – 251 с. и др.

<sup>21</sup> Тихонов В.В. Московская историческая школа в первой половины XX века. М.-СПб.: Нестор-История, 2012. – 328 с.; Мягков Г.П. «Русская историческая школа»: методологические и идейно-политические позиции / Г.П. Мягков. - Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1988. - 200 с.; Бон Т.М. Русская историческая наука. Павел Николаевич Милюков и Московская школа / Т.М. Бон. СПб.: Олеариус, 2005. – 272 с.; Корзун В.П. Образы исторической науки на рубеже XIX–XX вв.: Анализ отечественных историографических концепций. Омск; Екатеринбург: Омск. гос. ун-т; Изд-во Уралск. ун-та, 2000. - 226 с. и др.

П.Н. Милуков и А.В. Карташев. В то же время, несмотря на рост исследований по проблемам отечественной философии истории, многие вопросы, связанные с их изучением, нуждаются в дальнейшем анализе.

К первой группе исследований следует отнести работы, посвященные анализу отечественного либерализма. Первые попытки анализа либерального движения предпринимались уже его участниками<sup>22</sup>. В советский период изучение либерализма находилось под жестким идеологическим прессом, фактически под запретом<sup>23</sup>. В настоящее время исследование русского либерализма становится уже направлением в науке<sup>24</sup>, активно проходят конференции и публикуются сборники, посвященные проблемам отечественного либерализма<sup>25</sup>. В целом можно констатировать устойчивую, динамичную тенденцию в освоении наследия отечественной либеральной мысли<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Веселовский Б.Б. История земства за сорок лет/ Б.Б. Веселовский: Т. 1-4.- СПб., 1909-1911; Белоконский И.П. Земское движение: 2-е изд.испр., знач. доп. и ил. 260 портр. зем. и обществ. деятелей и группами. - М.: [Тип. Г. Лисснера и Д. Собко], 1914. - VIII, 397, [4] с.; Леонтович В.В. История либерализма в России (1762-1914). - М.: Русский путь, 1995. - 445 с.; Карпович М.М. Два типа русского либерализма. Маклаков и Милуков // Опыт русского либерализма. Антология. - М., 1997. - С. 387-408.

<sup>23</sup> Шацилло К.Ф. Русский либерализм накануне революции 1905-1907 гг. : Организация: Программы: Тактика. - М.: Наука, 1985. - 346 с. См. также: Думова Н.Г., Трухановский В.Г. Черчилль и Милуков против Советской России. - М.: Наука, 1989 - 202 [2] с.

<sup>24</sup> Шелохаев В.В. Идеология и политическая организация российской либеральной буржуазии 1907-1914 гг. - М.: Наука, 1991. - 232 с.; Его же. Либеральная модель переустройства России. - М.: РОССПЭН, 1996. - 280 с.; Осипов И.Д. Философия русского либерализма XIX – начало XX вв. - СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 1996 - 192 с.; Гоголевский А.В. Очерки истории русского либерализма XIX - начало XX веков. - СПб.: Изд-во С.- Петербург. ун-та, 1996. - 155 с.; Новикова Л., Синеземская И. Идеиные истоки русского либерализма // Общественные науки и современность. - № 3. - М. 1993. - 124-135 с.

<sup>25</sup> Например: Либерализм в России: Сб. статей / Отв. ред. В.Ф. Пустарнаков, И.Ф. Худушина. - М., ИФРАН, 1996. - 451 с.; Российские либералы: кадеты и октябристы. Документация, воспоминания, публицистика. [Сб.] / Сост. Д.Б. Павлов, В.В. Шелохаев. - М., Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1996. - 304 с.; Либеральное движение в России 1902-1905 гг. / Редакц. совет: Шелохаев В.В. (рук. проекта); Редкол.: Шелохаев В.В. (отв. ред.); Сост. Павлов Д.Б.; Авт. примеч.: Лежнева О.Н., Павлов Д.Б. - М.: РОССПЭН, 2001. - 648 с.; Либеральный консерватизм: история и современность: Материалы Всероссийской научно-практической конференции. - М.: РОССПЭН, 2001 - 384 с.

<sup>26</sup> Глухих Я.Н. Историко-философские основания русской либеральной мысли второй половины XIX - начала XX вв.: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Глухих Я.Н. - Мурманск, 2002. - 158 с.; Селезенева Л.В. Российский либерализм на рубеже 19-20 веков и европейская политическая традиция: Дисс. ... доктора ист. наук: 07.00.02 / Селезенева Л.В. - Ростов-на-Дону, 1996. - 313 с.; Ключникова Н.В. Формирование либеральной идеологии в России и её проявление в общественном движении на рубеже XIX-XX вв.: Дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02 /

Вторая, наиболее важная группа исследований, объединяет работы посвященные П.Н. Милюкову и А.В. Карташеву.

Вхождение Павла Милюкова в научное общество еще со студенческой скамьи стало причиной достаточно раннего внимания к его научному творчеству. На первоначальном этапе основную массу составляли отзывы на первые крупные научные публикации П.Н. Милюкова: «Государственное хозяйство России в первую четверть XVIII в. и реформа Петра Великого» (1892 г.)<sup>27</sup>; «Очерки по истории русской культуры. Население, экономический, государственный и сословный строй» (1896 г.)<sup>28</sup>; «Разложение славянофильства. Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев». (1893 г.)<sup>29</sup>; «Главные течения русской исторической мысли» (1897 г.); «Из истории русской интеллигенции. Сб. ст. и этюдов. Портреты: Н.В. Станкевич, В.Г. Белинский, Н.А. Герцен, А.И. Герцен и снимок с «кондиций» императрицы Анны» (1902 г.). В целом, рецензенты отмечали высокий профессионализм молодого ученого. Либерально настроенные исследователи выражали согласие с идеями Милюкова. Критика же сводилась к обвинениям в методологической непоследовательности, в переходе от фактов к анализу внутренней связи идей, и игнорированию самобытности российской истории.

---

Ключникова Н.В. - Воронеж, 2005. - 160 с.; Рогочая Г.П. Идеино-философские основания русского либерализма: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Рогочая Г.П. - Краснодар, 2000. - 159 с.; Мамытов Б.М. Философско-мировоззренческие основания либеральной системы ценностей: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Мамытов Б.М. - М., 2003. - 153 с.

<sup>27</sup> Например; Ключевский О.В. Сочинение в восьми томах. - Т. VIII. Исследования, рецензии, речи (1890-1905). - М., Изд-во социально экономической литературы, 1959. - 490 с.; Гутьяр Н. Новый взгляд на реформы Петра Великого // Исторический вестник. - 1892. - №6. - С. 766-779; [Пыпин А.Н.] Новый труд о Петровской реформе // Вестник Европы. - 1892. - Кн. 8. - С. 819-833; Гольцев В.А. Новое исследование о реформе Петра Великого // Вестник Европы. - 1892. - №4. - С. 53-56.

<sup>28</sup> В разные годы отзывы на него писали: Мякотин В.А. Курс русской истории П.Н. Милюкова // Русское богатство. №11. - 1896. - С. 1-20; Струве П.Б. Очерки по истории русской культуры // Новое слово. №1. - 1897. - С. 89-94; Помяловский М.И. П.Н. Милюков: Очерки по истории русской культуры. - Ч. III: Национализм и общественное мнение: Вып. I.: Спб., 1901 // Исторический вестник. - №2. - 1902. - С. 688-691.

<sup>29</sup> Соловьев В.С. Замечания на лекцию П.Н. Милюкова // Собр. соч. В.С. Соловьева в 12 -ти тт. - Т. VI. - СПб.: Изд-во «Просвещение», 1911-1914. С. - 423-428.

Следующий период в изучении П.Н. Милюкова обусловлен условиями советского государства и эмигрантского общества. Первоначально жесткие идеологические рамки советской науки не позволяли различать исторические и политические стороны в П.Н. Милюкове, что часто приводило к политически ангажированной оценке Милюкова как буржуазного историка идеалистического направления<sup>30</sup>. Впоследствии советская наука переходит к более глубокому анализу идей Милюкова. Хотя по прежнему утверждается влияние политических взглядов на его исторические концепции<sup>31</sup>.

Оценка П.Н. Милюкова в эмиграции зависела от политических пристрастий его оппонентов. Противниками Милюкова выступили С.П. Мельгунов, М.В. Вишняк, Е., Ефимовский; В.В. Леонтович<sup>32</sup>. Высокие отзывы о нем дают М.М. Карпович, С.Г. Пушкарев<sup>33</sup>.

В конце 80-х - начале 90-х гг. прошлого столетия в связи с падением идеологических рамок в России и за рубежом усиливаются и приобретают формы новые направления в исследованиях П.Н. Милюкова. В основном это самостоятельные исследования направленные на анализ его исторических взглядов и реконструкцию биографии ученого<sup>34</sup>. Появляются работы

<sup>30</sup> См. например: Покровский М.Н. Противоречия г-на Милюкова. - М., 1922. - 45 с.; Его же. Историческая наука и борьба классов. Т. 1, 2. - М.; Л.: Изд-во Соцэргиз, 1933. - 329 с.; Лидак О.А. П.Н. Милюков как историк // Русская историческая литература в классовом освещении: Сб. статей: Т.2 / Под ред. М.Н. Покровского. - М., 1930. - С. 121-214.; Рубинштейн Н.Л. Русская историография. - М.: Госполитиздат, 1941. - 642 с.

<sup>31</sup> Цамутали А.Н. Борьба направлений в русской историографии в период империализма: историографические очерки. - Л.: Наука, 1986. - 336 с.; Шапиро А.Л. Русская историография в период империализма. - Л.: Изд-во ЛГУ, 1962. - 235 с.

<sup>32</sup> Мельгунов С.П. Гражданская война в освещении П.Н. Милюкова: По поводу «Россия на переломе»: Критико-библиографический очерк. - Париж, 1929. - 90 с.; Вишняк М.В. Два пути: Февраль и Октябрь. - Париж: Современные записки, 1931. - 287 с.; Леонтович В.В. История либерализма в России. 1762-1914.- М.: Русский путь, 1995. - 445 с.

<sup>33</sup> Карпович М.М. Милюков как историк // Новый журнал. - 1943. - Кн. 6. - С. 14-18; Пушкарев С.Г. Обзор русской истории. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1953. - 491 с.

<sup>34</sup> Трибунский П.А., Макушин А.В. Павел Николаевич Милюков: труды и дни: 1859-1904. - Рязань, 2001. - 439 с.; Дорохов В.И. Исторические взгляды П.Н. Милюкова: Дис. ... канд. ист. наук: 07.00.09 / Дорохов В.И. - М., 2005. - 260 с.; Трибунский П.А. П.Н. Милюков как историк русской исторической мысли: Дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.09 /Трибунский П.А. - Рязань, 2001. - 318 с.

оценивающие политические<sup>35</sup>, исторические<sup>36</sup>, культурологические<sup>37</sup> и даже педагогические<sup>38</sup> идеи П.Н. Милюкова. Публикуются работы, посвященные социально-философскому аспекту его творчества<sup>39</sup>.

В настоящее время интерес к личности Милюкова и к отечественному либерализму в целом был закреплен серией конференций и круглых столов, ряд из которых был посвящен 140 летию Милюкова<sup>40</sup>, были опубликованы монографические исследования<sup>41</sup>. Также можно отметить интерес западных исследователей к фигуре Милюкова.

Таким образом, в настоящее время достаточно подробно были исследованы биография ученого, его историческая мысль, наметился интерес к культурологическим концепциям Милюкова, философским и педагогическим взглядам. Тем не менее, основное количество научных трудов, посвященных творческому наследию П.Н. Милюкова, изучающие его исторические взгляды,

<sup>35</sup> Мирзоева С.П. Место македонского вопроса в научной и политической деятельности П.Н. Милюкова: Дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / Мирзоева С.П. - Нальчик, 2003. - 193 с.

<sup>36</sup> Малинов А.В. Универсальное и национальное в исторической социологии П. Н. Милюкова // Общечеловеческое и национальное в философии. – Бишкек, 2003. С. 150–158; Его же. Теоретико-методологические искания в русской исторической и философской мысли второй половины XIX - начала XX в.: Пособие к лекциям. СПб.: Интерсоцис, 2008. - 464 с.

<sup>37</sup> Прокуденкова О.В. Методологические основы культурологической концепции П.Н. Милюкова. Дис. ... канд. культурологических наук: 24.00.01 / Прокуденкова О.В. - СПб., 2005. - 169 с.; Трепалина Н.Е. Концепция «культурной эволюции» в теории и истории культуры П.Н. Милюкова: Дис. ... канд. культурологических наук: 24.00.01 / Трепалина Н.Е. - М., 2004. - 175 с.

<sup>38</sup> Гласнова В.П. Научно-педагогические взгляды П.Н. Милюкова на анализ развития российского образования: Дис. ... канд. пед. наук: 13.00.01 / Гласнова В.П. - Н.Новгород, 2006. - 172 с.

<sup>39</sup> Захаров А.В. Национальная идея в культурологической концепции П.Н. Милюкова: Дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01 / Захаров А.В. - Волгоград, 2005. - 142 с.; Руткевич Н.А. Философия истории российского либерализма: П. Б. Струве и П. Н. Милюков: Сравнительный анализ: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Руткевич Н.А. - М., 2002. - 162 с.

<sup>40</sup> Русский либерализм: Исторические судьбы и перспективы : Материалы междунар. конференции, Москва, 27-29 мая 1998 г. / Редкол.: Шелохаев В.В. (отв. ред.) и др. - М.: РОССПЭН, 1999. - 567 с.; П.Н. Милюков, историк политик, дипломат: материалы международной научной конференции. - М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2001. - 560 с.

<sup>41</sup> Например: материалы главы и библиографии, посвященные Милюкову, были апробированны в авторской монографии (Пешков А.А. Проблема взаимоотношений Русской Православной Церкви и государства в отечественной мысли середины XIX - начала XX веков (на примере А.С. Хомякова, П.Н. Милюкова, К.П. Победоносцева): монография / А.А. Пешков // Труды Нижегородской духовной семинарии: сб. работ преподавателей и студентов. - Н. Новгород, 2013. - Вып. 11. - С. 115-286).

делают акцент на историческом, а не историко-философском анализе, либо затрагивают проблемы политических сторон его деятельности. Существующий устойчивый интерес к изучению Милюкова свидетельствует о том, что его еще предстоит открыть современной науке.

Несмотря на то что Антон Владимирович Карташев был крупной общественной фигурой и оригинальным мыслителем, исследований, посвященных ему или его творчеству крайне мало. Первоначально Карташев отмечается только энциклопедическими изданиями как автор трудов по церковной истории<sup>42</sup>. Ситуация несколько меняется с началом его научно-педагогической деятельности в Сергиевском институте в Париже. В этот период он активно публикует свои основные богословские сочинения, которые сразу получают в эмигрантской среде известность и научную оценку<sup>43</sup>. В открывшейся полемике одним из основных был вопрос церковно-государственных отношений<sup>44</sup>.

Пятидесятилетний юбилей его научной и педагогической деятельности в 1950 году, а также публикация наиболее значительных работ историка привели к популяризации и обсуждению его идей. Подмечая многие положительные стороны его работ, критика отрицала применимость концепции Халкидонского вероопределения к проблеме церковно-государственных отношений. Критике подверглась и идея «симфонического» изложения истории Церкви.

---

<sup>42</sup> Венгеров С. Карташев Антон Владимирович // Критико-библиографический словарь русских писателей и ученых: От начала русской образованности до наших дней. - Пг., 1915. - Т. 1. - Вып. 1-3. - С. 354; Карташев Антон Владимирович // Энциклопедический словарь: Дополнит. том Iа. [Репр. воспроизв. Изд. Ф.А. Брокгауз-И.А. Ефрон. Ярославль, 1890]. - СПб., 1994. - С. 884; Карташев Антон Владимирович // Новый энциклопедический словарь. - Пг., [1914]. - Т. 21. - С. 132.

<sup>43</sup> Например: Афанасьев Н.Н. А.В. Карташев. На путях к вселенскому собору // Путь. - 1933. - № 37. - С. 93-97; Лот-Бородин М. Критика «Русского Христианства» // Путь. 1937. - № 52. - С. 45-55.

<sup>44</sup> См.: Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси. - Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2011. - С. 143-206; Шмеман А. Церковь, государство, теократия. По поводу «Очерков Русской Церкви» А.В.Карташева // Новый журнал. - Нью-Йорк, 1960. - Кн. 59. - С. 270-278; Кассиан (Безобразов). Водюю, кровию и духом. - Пушкино: Изд. Грааль, 2008. - 252 с.

Особый раздел в этот период составляют юбилейные статьи о Карташове<sup>45</sup>. Можно выделить труд епископа Кассиана (Безобразова), в котором он критически оценивает оптимизм своего учителя о возможности теократического преобразования государства. Впрочем, большинство из статей биографического, а не аналитического характера. Также можно отметить некрологические статьи о Карташове<sup>46</sup>, вышедшие сборником в 1960 году, в них даются яркие личные характеристики ученого. Ряд работ, исследующих общее наследие русской эмигрантской мысли упоминают Карташева<sup>47</sup>.

Таким образом, серьезных работ, посвященных творчеству крупного мыслителя эмиграции в русском зарубежье не появилось, хотя мы уже наблюдаем рост интереса к фигуре А.В. Карташева.

Следующий пласт оценок историка связан с советской историографией. Первоначально эти оценки укладывались в жесткую идеологическую канву молодого Советского государства и носили политизированный характер<sup>48</sup>. Более глубокие оценки мыслителя эмиграции стали появляться в последние десятилетия советского строя<sup>49</sup>.

Ситуация в оценке мыслителя меняется со сменой идеологической парадигмы в начале 90-х годов прошлого столетия. На волне интереса к истории Русской Православной Церкви и деятелям русского зарубежья. Не остался забыт и А.В. Карташев, в 1991 г. в рамках плановой работы Академии Наук СССР были переизданы его «Очерки по истории Русской Церкви» с обстоятельным анализом

<sup>45</sup> Херасков И. А.В. Карташев // Возрождение. - 1951. - Кн. 14. - С. 197-200; Кассиан (Безобразов), епископ. Антон Владимирович Карташев // Православная мысль. Труды Православного Богословского института в Париже. - Париж, 1957. - Вып. 11. - С. 9-16.

<sup>46</sup> Зеньковский В.В. Памяти проф. А.В. Карташева // Вестник РСХД. - Париж, 1960. - № 58-59; Князев А. Памяти А.В. Карташева // Вестник РСХД. - Париж, 1960. - № 58-59.

<sup>47</sup> Например: Зернов Н.А. А.В. Карташев // Русская религиозно-философская мысль XX века / Сб. статей под ред. Н.П. Полторацкого. - Питсбург, 1975. - С. 262-268.

<sup>48</sup> Старцев В.И. Крах керенщины. - Л.: Наука, 1982. - 272 с.; Голиков Д.Л. Крушение антисоветского подполья в СССР: [В 2 кн.] - М.: Государственное издательство политической литературы, 1980. - Кн. 1-2. - 736 с.

<sup>49</sup> Кувакин В.А. Религиозная философия в России. - М. «Мысль», 1980. - 309 с.; Думова Н.Г. Кадетская партия в период первой мировой войны и февральской революции. - М., Наука, 1988. - 244 [2] с.; Семенкин Н.С. Философия богоискательства: Критика религиозно-философских идей софиологов. - М.: Политиздат, 1986. - 175 с.; Савельев С.Н. Идеологическое банкротство богоискательства в России в начале XX века. - Л.: Издательство ЛГУ, 1987. - 184 с.

его наследия А.Н. Сахаровым во вступительной статье<sup>50</sup>. В своей работе ученый подчеркивает объективность и критицизм исторического подхода А.В. Карташева. А.Н. Сахаров продолжил исследование творчества Карташева еще в двух работах<sup>51</sup>.

Возвращение трудов А.В. Карташева в начале 90-х подогрело интерес к творчеству мыслителя. Среди работ этого периода несколько особняком расположены статья Т. Кондратьевой<sup>52</sup> и одна из последних работ протопресвитера Иоанна Мейендорфа, вышедшая посмертно<sup>53</sup>. Бывший ученик Антона Владимировича Карташева не только восстанавливает его биографический портрет, дополняя своими воспоминаниями, но и анализирует его исторические взгляды. Важным элементом его оценки теократической концепции А.В. Карташева является признание ее внутренней эволюции.

Вслед за работой А.Н. Сахарова появляются труды С.П. Бычкова<sup>54</sup>. Его диссертация сразу задает высокий тон дальнейшим исследованиям. На основании приведенных источников, С.П. Бычков попытался «осуществить реконструкцию концепции истории Русской Церкви Карташева в общем контексте положения церковной исторической мысли»<sup>55</sup>. Работу омского историка также положительно характеризует попытка сбалансированного анализа биографии и научных взглядов историка, а также анализ его идей в контексте повлиявшей на него

---

<sup>50</sup> Следует отметить, что издание было результатом научного выбора АН СССР. Данный выпуск оценивался издателями как поворотный в советской науке, знаменующий новый подход к оценке роли религии и церкви в истории и современном обществе. При этом издатели справедливо признавали, что «начинать приходится едва ли не на пустом месте», что в сфере церковной историографии выявился «огромный дефицит самых элементарных знаний» (См.: Научная информация // А.В. Карташев. Очерки по истории Русской Церкви: Т. I. М.: Наука, 1991. - С. I-IV. С. I).

<sup>51</sup> Сахаров А.Н. Апостол «Святой Руси» (Антон Владимирович Карташев) // Отечественная история. - 1998. - № 5. - С. 89-107; Сахаров А.Н. Се тебе талант владыка вверяет // «История и историки». - 2001. - №1. - С. 187-210.

<sup>52</sup> Кондратьева Т. А. Карташев о влиянии Церкви на русскую культуру // Альфа и Омега. - 1998. № 1 (15). - С. 391-396.

<sup>53</sup> Мейендорф И. А.В. Карташев - общественный деятель и церковный историк // Вопросы истории. - М., 1994. - № 1. - С. 169-173.

<sup>54</sup> Бычков С.П. Антон Владимирович Карташев. Годы становления личности ученого (1875-1906) // Вестник Омского университета. - Омск, 1998. - Вып. 1. - С. 62-65.; Его же. Антон Владимирович Карташев - историк Русской Православной Церкви: Дис. ... канд. ист. наук: 07.00.09 / Бычков С.П. - Омск, 1999. - 292 с.

<sup>55</sup> Бычков С.П. Антон Владимирович Карташев... С. 27.

отечественной исторической школы. Автор в работе утверждает либеральный идейный облик Карташева. Отмечает Бычков и малоисследованность важного Мережковского периода жизни и творчества А.В. Карташева.

Одновременно публикуется комплекс статей А.В. Антощенко<sup>56</sup>, впоследствии они легли в основу его докторской диссертации<sup>57</sup>. В его работе исследуются религиозно-исторические направления в исторической мысли эмиграции, в том числе и концепция «Святой Руси» А.В. Карташева. Важным аспектом исследования творчества Карташева в работе Антощенко был сравнительный анализ его концепции с идеями евразийцев. И хотя удельный вес материала по А.В. Карташеву по отношению к общему объему работы не столь велик, анализ его творчества несет яркий, концептуальный характер. Помимо исследования становления идейного портрета мыслителя, построенного на биографическом экскурсе, А.В. Антощенко анализирует основные черты философии истории Карташева. Автор рассматривал теократическую концепцию А.В. Карташева в качестве компенсационной, сохраняющей национальные идеалы для молодого поколения русской эмиграции. По нашему мнению, это утверждение нельзя относить к теократической концепции целиком, т.к. ее формирование начинается у А.В. Карташева еще до трагедии революции. Впрочем, можно согласиться с А.В. Антощенко в том, что время ее

---

<sup>56</sup> Антощенко А.В. Теократическая концепция «Святой Руси» А.В.Карташева // Россия в новое время. Историческая традиция и проблемы самоидентификации. - М., 1996. - С.196-198; Его же. А.В. Карташев о смысле старообрядчества // Старообрядчество: история, культура, современность. Тезисы III научно-практической конференции 15-17 мая 1997 г. - М., 1997. - С.105-107; Его же. «Евразия» или «Святая Русь»? (Евразийцы и А.В.Карташев) // Проблемы историографии, источниковедения и исторического краеведения в вузовском курсе отечественной истории. Тезисы докладов и сообщений Третьей региональной научно-методической конференции. - Омск, 1997. - С.58-62; Его же. О теократической концепции "Святой Руси" А.В.Карташева (особенности дискурса) // Философская мысль в России: традиция и современность. Первый всероссийский философский конгресс "Человек, философия, гуманизм". - СПб., 1997. - Т.2. - С.133-136; Его же. Антон Владимирович Карташев (1875-1960) // Историки России XVIII-XX вв. - М., 1997. - Вып. 4. - С.94-104; Его же. Об эволюции теократического идеала А.В. Карташева // Вече: Альманах русской философии и культуры. - СПб., 1997. - Вып. 9. - С. 71-86.

<sup>57</sup> Антощенко А.В. «Евразия» или «Святая Русь»? Российские эмигранты «первой волны» в поисках исторического самосознания: Дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.09 / Антощенко А.В. - СПб., 2003. - 432 с.

окончательного определения и оформления приходится на 20-е 30-е годы и послевоенный период<sup>58</sup>.

Следующее серьезное исследование наследия А.В. Карташева представил А.Л. Золаев<sup>59</sup>, сосредоточившись в своей работе на изучении исторических взглядов А.В. Карташева. Характерно, что в оценке предшествующих работ А.Л. Золаев активно полемизирует со многими тезисами С.П. Бычкова и А.В. Антощенко, что открывает поле для новых дискуссий.

В работе автор диссертации приходит, на наш взгляд, к ряду спорных выводов. Отрицая выводы предшествующих работ, диссертант, основываясь на реконструировании идейного содержания трудов историка, утверждает консервативное направление исторической и общественно-политической мысли Карташева. При этом реконструкция политического творчества А.В. Карташева выпала из поля зрения автора. Нельзя согласиться и с отрицанием влияния некоторых идей Милюкова, в частности, его концепции «Москва - Третий Рим» и принципов позитивизма на творчество Карташева. В оценке последнего фактора более справедливы утверждения А.В. Антощенко, который видел в историческом методе Карташева модифицированный гегельянский принцип, сочетающий в себе позитивистский эволюционизм и христианский теологизм<sup>60</sup>.

Кроме того, среди диссертационных исследований, затрагивающих взгляды Карташева, следует упомянуть работу А.А. Сахно, посвященную теократическим концепциям русского зарубежья<sup>61</sup>.

Можно согласиться с мнением С.П. Бычкова, что со стороны богословских школ исследование творчества А.В. Карташева долгое время не находило должного внимания<sup>62</sup>. Интерес к творчеству мыслителя русского зарубежья, так же как и в светской науке, проснулся с популяризацией его трудов в 90-х годах

---

<sup>58</sup> Антощенко А.В. «Евразия» или «Святая Русь»? ... С. 245.

<sup>59</sup> Золаев А.В. Исторические воззрения А.В. Карташева и историография русского зарубежья: Дисс. ... канд. филос. наук: 07.00.09 / Золаев А.В. - М., 2005. - 181 с.

<sup>60</sup> Антощенко А.В. «Евразия» или «Святая Русь»? ... С. 265.

<sup>61</sup> Сахно А.А. Теория теократии в истории общественно-политической мысли русского зарубежья: Дисс. ... канд. истор. наук: 07.00.02 / Сахно А.А. - М., 2011. - 171 с.

<sup>62</sup> Бычков С.П. Антон Владимирович Карташев.... С. 24.

прошлого столетия. Одной из первых работ был доклад сотрудника Православного Свято-Тихоновского богословского института (ПСТБИ) Н.В. Сомина<sup>63</sup>. Примечательно, что работа посвящена проблеме историко-философского осмысления вопроса церковно-государственных отношений в творчестве мыслителя. Пафос доклада автор сводит к осмыслению актуальной идеи А.В. Карташева - кенотической умаленности Богочеловеческого организма Церкви в его человеческой части, проявляющейся, в том числе, и в ее исторических ошибках. В 2002 г. вышла статья известного современного специалиста по истории Русской церкви - протоиерея Георгия Митрофанова, посвященная творческому пути А.В. Карташева<sup>64</sup>. Несмотря на биографический стиль статьи, в ней содержится анализ исторических взглядов мыслителя русской эмиграции. Опираясь на широко представленный фактографический материал, статья рисует не столько биографию, сколько творческий портрет историка. Следующей статьей, анализирующей фигуру мыслителя, была работа И.В. Воронцовой, сотрудника ПСТГУ<sup>65</sup>. В ней автор освещает одну из малоизученных страниц в жизнеописании А.В. Карташева - его участие в религиозном движении Д.С. Мережковского. Автор прослеживает внутреннюю эволюцию взглядов Антона Владимировича Карташева в этот сложный для него период, от восхищенного ученичества до критических оценок идей «нового религиозного сознания» (НРС). Результаты этой статьи легли в основу фундаментального исследования идей «нового религиозного сознания» в отечественной мысли начала XX века<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> Сомин Н.В. А.В. Карташев о взаимоотношении церкви и государства // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. Материалы 1998 г. - М., 1998. - С. 159-162.

<sup>64</sup> Митрофанов Г. Антон Владимирович Карташев - русский богослов и церковный историк, государственный и общественный деятель // Посев. - 2002. - № 10 (1501)-11 (1502). Электронная версия: (Митрофанов Г. Антон Владимирович Карташев - русский богослов и церковный историк, государственный и общественный деятель. URL: <http://www.golubinski.ru/ecclesia/kartashev/mitrofanov.htm> (дата обращения: 15.07.13)).

<sup>65</sup> Воронцова И.В. Участие А.В. Карташева в религиозном движении «неохристиан» и эволюция его взглядов на «историческую» Церковь (по письмам 1906-1907 годов) // Вестник ПСТГУ. - 2006. - Вып. 3 (20). - С. 27-46.

<sup>66</sup> Воронцова И. Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. - М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. - 424 с.

В настоящее время интерес к личности Карташева не ослабевает, он по праву занял место хрестоматийного материала в современных энциклопедических сборниках<sup>67</sup>. В них значительное внимание уделяется таким малоизвестным сторонам жизни Карташева как его участие в массонстве и белом движении.

Таким образом, исследование творчества А.В. Карташева на данном этапе достаточно успешно завершает анализ творческого пути ученого. В то же время следует отметить только начинающийся процесс исследования концептуальных идей русского мыслителя. В настоящее время акцент сосредоточился на историографическом анализе исторических идей мыслителя, другие важные историко-философские проблемы, затронутые в его творчестве, в частности, вопросы государственно-конфессиональных отношений роли нации в истории, еще не изучены.

#### **Научная новизна работы.**

Впервые проведен сравнительный анализ взглядов А.В. Карташева и П.Н. Милюкова на роль нации и конфессиональных отношений в истории, в контексте их историко-философских идей.

Впервые проведен целостный анализ взглядов оригинального и малоисследованного мыслителя - А.В. Карташева на проблемы философии истории.

Выявлена взаимосвязь в историко-философских концепциях мыслителей таких ключевых вопросов как историческое и национальное самоопределение России, роль личности в истории. При этом показано, что проблема государственно-конфессиональных отношений получает у А.В. Карташева и П.Н. Милюкова историко-философское значение.

Установлены общность взглядов П.Н. Милюкова и А.В. Карташева на единство хода исторического процесса, как обусловленного общими законами

---

<sup>67</sup> Егоров А.Н. Карташев Антон Владимирович // Российский либерализм середины XVIII - начала XX века / отв. ред Шелохаев. - М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010 - С. 397-400; Его же. Антон Владимирович Карташев: «Мы были слишком Гамлетами и не могли угнаться за катастрофическим ходом событий...» // Российский либерализм: идеи и люди / Под общ. ред. А.А. Кара-Мурзы. - М.: Новое издательство, 2007. - С. 831-843.

социально-исторического развития, и их своеобразие в понимании его движущих мотивов.

Охарактеризованы антиномичные подходы к роли царя-реформатора А.В. Карташева, утверждавшего, что Петр насаждал в России чуждый и национально-разрушительный культурный тип, и П.Н. Милюкова, признававшего созидательную роль императора, «вернувшего корабль государства в русло истории».

Показано значение анализируемых идей для современного российского общества, которое в настоящий момент также ищет пути развития, решая исторические, этнические и конфессиональные проблемы.

#### **Положения выносимые на защиту:**

1. Даются характеристики либерализма как ведущей идейной силы в формировании общественных взглядов на рубеже XIX и XX столетий. В нем активно обсуждались такие важные философско-исторические проблемы как историческое призвание России, национальное самоопределение, церковно-государственные отношения, свобода совести. На рубеже веков в отечественном либерализме шел процесс формирования новой генерации либералов. Представителем нового движения стала партия кадетов. Благодаря чрезвычайно широкой платформе, кадетская партия, делала возможным пребывание в ней мыслителей, в своем мировоззрении стоявших на позициях либерализма, но обогащавших его национальной, религиозной и другими традициями. В рамках общей идейной платформы в кадетской партии можно выделить три основных направления, к которым тяготели основные массы ее членов. Правое крыло, которое представлял А.В. Карташев, было близко к идеям консервативно-монархического толка, левое крыло, возглавляемое П.Н. Милюковым, - к идеям левых партий и идее республики, центр, выступая с идеей непредрешиения, принципиально не решал вопрос о будущей форме правления.

2. Обосновывается тезис о том, что П.Н. Милюков полагал единство исторического процесса в универсальности его внутренних принципов развития. Он полагал, что историю следует рассматривать как совокупный процесс, где

материальная среда выступает почвой, которая эволюционирует в осуществлении общих исторических законов. Отсюда, московский историк критически относился к концепциям, признающим в истории решающую роль за духовными факторами. Показывается, что в противовес Милюкову, А.В. Карташев предполагал осуществление истории в идеале, заложенном в Богочеловечестве Христа. Разделяя идею непрерывности исторического процесса, он, в то же время, рассматривал историю как единство как метафизического, провиденциального начала - Божественного призвания, так и исторического, научно проверяемого начала, обусловленного человеческой свободой.

3. Утверждается, что взгляд на исторический процесс как на проявление идеи эволюционного единства приводит П.Н. Милюкова к пониманию реформ Петра I как назревшей исторической необходимости. По мнению Милюкова, разделение общества на социально-неравные группы и религиозная реформа на протестантский манер с последующим обмирщением, были заложены в обществе еще задолго до Петра и стоят в русле эволюционного национального процесса. В то же время, А.В. Карташев утверждал несоответствие реформаторской деятельности Петра I органическим началам национальной истории. Он полагал, что реформами царя в России насаждается новый культурный тип, Святой Руси противопоставляется идеал светского государства и просвещения. Через это ослабилось влияние Церкви на формирование российского общества. После Петра I, полагает А.В. Карташев, происходит отступление от органических начал «Святой Руси». Им в Россию был введен пафос внерелигиозной культуры, который развивался параллельно народному сознанию и нашел отклик только в интеллигенции, так и не создав национального идеала. Вместе с этим обессилел и внутренний потенциал нации, не подпитываемый жизнью Церкви.

4. Доказывается, что П.Н. Милюков полагал национальность постоянно эволюционирующим элементом в процессе истории. Размышляя, таким образом, понятие национальности, он делал вывод, что такие национально образующие феномены, как язык и религия, есть случайные признаки и также подвержены эволюции. Более того, лидер кадетов приходит к выводу, что именно

национальность в ходе истории формирует религию. А.В. Карташев, напротив, считал, что роль религии для исторических судеб национальности исключительно высока. Он полагал, что Православная церковь в своей истории провиденциально связана с нацией, этнос становится историческим носителем ее судеб. Через национальное восприятие христианства народ получает свое место в истории. Отход же от исторического призвания уводит нацию с арены истории.

5. Анализ историко-философского осмысления вопроса государственно-конфессиональных отношений, которое предпринял П.Н. Милюков, дает возможность сделать вывод о нем как о стороннике свободы совести, вплоть до внеконфессионального состояния. Милюков принципиально не соглашался с идеей, что религия является «неотъемлемой чертой национальности», считая ее только делом личной совести. Поэтому П.Н. Милюков решает вопрос государственно-конфессиональных отношений в сторону секуляризации государственной и общественной жизни. А.В. Карташев, напротив, полагал союз Церкви с христианским государством «принципиальной нормой» и идеалом. Карташев утверждал монархический тип государственного управления как наиболее соответствующий идеалу симфонии. Однако, по его мнению, в условиях, когда государство сузило свои рамки воздействия на общество и не может быть орудием церковного влияния на все области действия человека и общества, остается только творческое воссоздание теократии. Такой новой теократией он считал союз Православной церкви напрямую с верующим народом. Карташев признавал, что в новой форме симфонии Церкви не прямо с государством, а с верующим народом облик симфонии сильно «ускромняется». В то же время, историк считал, что современное состояние общества и государства не позволяет говорить о реализации монархического типа теократии.

6. Идеи П.Н. Милюкова и А.В. Карташева имеют важное значение для современного либерального опыта России. Особое значение они имеют в осмыслении таких историко-философских вопросов как национальность, религия, церковно-государственные отношения. Кроме того, опыт осмысления либеральных ценностей в контексте православной традиции, что мы наблюдаем у

А.В. Карташева, не оценим сегодня в для современной православной мысли. Так, взгляды А.В. Карташева нашли свое выражение в ряде принципиальных положений Основ социальной концепции РПЦ, в вопросах национальности и церковно-государственных отношений.

**Теоретическая и практическая значимость** работы определяется возможностью использования ее основных положений и выводов в подготовке научных работ по вопросам философии истории, по истории политических партий и движений, общественной мысли России, а также в исследованиях в области проблем национальной и конфессиональной политики государства. Материалы исследования могут быть использованы при разработке учебных курсов, проведении семинаров, подготовке спецкурсов, методических пособий по соответствующей тематике. Идеи и выводы диссертации могут быть полезны работникам государственных органов управления, связанных с конфессиональной политикой государства, а также представителям церковной администрации и науки, активно занятым в решении вопроса современных церковно-государственных отношений, а также в оценках национальной проблемы.

**Апробация результатов исследования.** Выводы и результаты работы отражены в научных статьях, в том числе из перечня ВАК, а также озвучены на международных и всероссийских конференциях (Международная научно-практическая конференция: церковь и государство. Н. Новгород 2013 г.; XXI Рождественские православно-философские чтения: Русская православная церковь и отечественная государственность. Н. Новгород 2012 г.; Всероссийская научно-практическая конференция «Русская Православная Церковь и история России», посвященная 1025-летию крещения Руси).

**Структура работы.** Диссертация состоит из введения, двух глав, заключения, списка сокращений и условных обозначений, списка использованных источников и литературы. Общий объем диссертации насчитывает 156 страниц. Основной текст диссертации составляет 134 страницы, список использованной литературы насчитывает 225 позиций.

## ГЛАВА 1. ГОСУДАРСТВО, НАЦИЯ, ЦЕРКОВЬ В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ П.Н. МИЛЮКОВА

### 1.1. ФОРМИРОВАНИЕ ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИХ И РЕЛИГИОЗНЫХ ВЗГЛЯДОВ П.Н. МИЛЮКОВА

Формирование философско-исторических и религиозных взглядов Милюкова во многом обусловлено предшествующей традицией. Современный исследователь его творчества М.Г. Вандалковская совершенно справедливо отмечает, что развитие исторической концепции Милюкова строилось как на взаимосвязи, так и на противодействии «теоретико-методологическим и научно-историческим теориям как отечественной, так и зарубежной науки»<sup>68</sup>.

Непосредственное и значительное влияние на П.Н. Милюкова оказала отечественная историческая школа в лице его учителей В.О. Ключевского, П.Г. Виноградова, а также В.С. Соловьева.

Взгляды Ключевского на различные культуры в качестве источника «общего культурного движения человечества» легли в основу взглядов Милюкова на единство исторического развития и самобытность проявления этого движения у разных народов. «Ключевский, - писал Милюков, - построил для нас мост от тех методов изучения и понимания, которые мы привыкли считать последним словом европейской науки, к тем методам и приемам, при помощи которых он сам не то объяснял, не то строил русскую историю. Мы взяли от него сразу и метод, и самые результаты»<sup>69</sup>.

---

<sup>68</sup> Вандалковская М.Г. П.Н. Милюков А.А. Кизеветер: история и политика. - М.: Наука, 1992. - 285 с. С. 135.

<sup>69</sup> Цит. по: Там же. С. 135.

На оценку Милюковым старообрядческого раскола повлияли взгляды Ключевского на национализацию Вселенской Церкви российским государством, превратившим православие в национальную конфессию. Кроме того, взгляды Ключевского, видевшего причины раскола в недостатках воспринимающей среды, в холопском восприятии веры Византии, а позднее западных идей<sup>70</sup>, Милюков перенес в «официальную» церковь, обвинив ее в заимствованиях. И, наоборот, национальное творческое отношение к вере переместил в раскол.

В изучении философско-исторических вопросов Милюкову был близок подход Ключевского, отталкиваясь в их анализе от экономических, географических, социальных и этнографических условий. Кроме того, хотя П.Н. Милюков определит своего учителя «левее кадет», взгляды Ключевского на отношение к революции созвучны позиции Милюкова.

Тем не менее, в собственных «Воспоминаниях» Милюков относится с более глубокой признательностью к проф. Виноградову, отмечая, что, в противовес Ключевскому, тот не подавлял «своим талантом и научной проницательностью». Свои навыки и опыт научной работы П.Н. Милюков целиком адресует обучению на семинарах П.Г. Виноградова.

Преемство научных взглядов Ключевского и Соловьева отразилось на влиянии последнего на Милюкова. Заслугу Соловьева Милюков видел в отстаивании им идеи закономерности всемирного исторического процесса. По его мнению, она дала «первое динамическое представление о русской истории»<sup>71</sup>. Впрочем, вслед за установившейся традицией, Милюков критикует Соловьева за недооценку самобытных, специфических черт русского исторического процесса.

Милюков связывал с именем Соловьева новое течение в среде либералов-западников в оценке реформы Петра I. Определение его реформы «не как заимствование извне, наложенное могучей волей сверху, а как неизбежный и

---

<sup>70</sup> Ключевский В.О. Неопубликованные произведения. - М.: Наука, 1983. - 415 с. С. 309.

<sup>71</sup> Цит. по: Дорохов В.Н. Указ. соч. С. 137.

естественный фазис русской истории, органически связанный со всем ходом исторического процесса»<sup>72</sup>. Этот тезис В.С. Соловьева усваивает и переосмысливает П.Н. Милюков.

Западными мыслителями, повлиявшими на становление исторических взглядов Милюкова, были, прежде всего, О. Конт и Г. Спенсер. Он признавал их научную заслугу в создании позитивистской философии и социологии. В частности, П.Н. Милюкову импонировала идея Спенсера о «единообразном ходе национальных историй», а также его аналогия жизнедеятельности животного и деятельности социального организмов. В то же время, Милюков критиковал Спенсера за описательность его системы и недооценку генетических связей.

Но наиболее сильное влияние, по собственному признанию П.Н. Милюкова, на него оказал Огюст Конт. Впрочем, сам себя Павел Николаевич к чистым континциантам не относил, поскольку у Конта он позаимствовал «не столько его схему, сколько его научное направление»<sup>73</sup>, т.е. общие идеи позитивизма. Одним из основных заблуждений Конта Милюков полагал его построение учения о стадиях человеческого прогресса по всемирно-историческому принципу.

Влияние Конта, особенно третьего тома его работы «Курс позитивной философии», отразилось в идее Милюкова о существовании трех стадий в развитии исторического процесса. Впрочем, Павел Николаевич, принимая это положение, отнес его к каждой отдельной нации, а не ко всему человечеству, как это делал О. Конт. В этом его позиция, несомненно, совпадала с Данилевским. Однако, П.Н. Милюков отстаивает определенную независимость своих выводов<sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> Милюков П.Н. Петр Великий и его реформа... С. 174.

<sup>73</sup> Цит. по: Вандалковская М.Г. Ук. соч. С. 112.

<sup>74</sup> «Едва ли я усвоил себе на Кавказе книгу Данилевского, чтобы опираться на нее, но, при всем моем преклонении перед Контом, мое основное возражение против него совпало с позицией Данилевского, и в последнем издании "Очерков" я признал это. Я принял прохождение истории через три стадии за доказанное, но каждой национальной истории, а не истории всего человечества. Другими словами, у меня каждый отдельный национальный организм (я ввел в свою теорию и понятие "организма") проходил в своем развитии все три стадии». (Милюков П.Н. Воспоминания. - М.: Современник, 1990. - Т. 1. - 445 с. С. 86).

Научные симпатии вызвали у Милюкова концепции американских социологов Ф. Гиддингса и Л. Уорда. Милюкову были также близки идеи и методология немецкого мидеевиста К. Лампрехта.

Можно говорить об определенном влиянии идей экономического материализма на Павла Николаевича. С «Капиталом» Маркса он познакомился еще на студенческой скамье. Но Милюков отмечает, что уже тогда он не смешивал понятие экономического материализма с марксизмом<sup>75</sup>. Марксизм он критиковал за придание монистического значения экономическому фактору, а также за то, что мессианизм народничества они заменили новой мессианской программой: вместо торжества крестьянской общины - мировое торжество пролетариата. Милюков дистанцировался от марксизма, не желая переходить на почву философских категорий.

Значительное влияние на формирование научных взглядов Милюкова оказала полемика славянофильской и западнических теорий исторического процесса. В этой полемике он пытался занять особую позицию с тезисом, что «европеизация России не есть продукт заимствования, а неизбежный результат внутренней эволюции, одинаковый в принципе у России с Европой, но лишь задержанный условиями среды»<sup>76</sup>. Тем не менее, симпатии Милюкова очевидны. Еще с гимназической скамьи он проявляет прозападнические тенденции и выступает как критик славянофильства, особенно против его идеи «неподвижной самобытности» русского народа. Милюков полагал, что славянофильская «идеология и теоретически уже подкопана, и практически изменилась до неузнаваемости по сравнению с тем, что грезились старым славянофилам»<sup>77</sup>. По мнению Милюкова, славянофилы абсолютизировали «внутреннюю тенденцию» без учета обстановки, западники же, наоборот, ее недооценивали, преувеличивая роль обстановки и среды.

---

<sup>75</sup> Милюков П.Н. Воспоминания. Т. 1... С. 90.

<sup>76</sup> Там же. С. 158.

<sup>77</sup> Протоколы Центрального Комитета и зарубежных групп конституционно-демократической партии: В 6 т. - Т. 1. Протоколы Центрального Комитета и зарубежных групп конституционно-демократической партии: 1905 - 1911 г. - М.: Прогресс - Академия, 1994. - 528 с. С. 332.

На становление религиозных взглядов семейное воспитание, по воспоминаниям самого Павла Николаевича, не оказало почти никакого решительного влияния, «дома не имелось для этого никаких предпосылок»<sup>78</sup>. Позже у Милюкова возникло сомнение, были ли вообще дома Библия или Новый Завет. Детский опыт встречи с Церковью, по воспоминаниям Милюкова, не был удачным, но постигшее его разочарование при встрече с церковным формализмом, все же не загасило растущее в нем тогда религиозное чувство. Это «бессознательное чувство неудовлетворенности» первой исповедью развилось и окрепло, когда «после поступления в гимназию исповедь и причастие стали обязательным актом, о выполнении которого надо было предоставлять гимназическому начальству официальное удостоверение»<sup>79</sup>.

В то же время, Павел испытывал внутреннюю потребность более личного участия в Таинствах. Нарастал духовный кризис: с одной стороны желание искреннего, личного участия в церковной жизни и страх причастия в «суд и в осуждение», с другой стороны отсутствие возможности разрешить накопившиеся вопросы. Домашняя церковность, как выражается Павел Николаевич, «не шла дальше обязательного минимума»<sup>80</sup>. В конечном итоге, стремление к личному выражению веры разрешается у юного Павла в старании «чаще ходить в церковь, точнее соблюдать обряды, выражать это в действиях, истово класть на себя крест, становиться на колени, ставить свечи перед образами...»<sup>81</sup>.

Это первое пробуждение религиозного сознания не встретило сочувствия в семье и поскольку «кругом не было никого, кто бы от этих начатков показал путь дальше», росток нового чувства, не найдя глубокой почвы ни в семейной традиции, ни в окружении, ни, видимо, у самого Павла, «как-то завял сам собой»<sup>82</sup>.

---

<sup>78</sup> Милюков П.Н. Воспоминания. Т. 1... С. 67.

<sup>79</sup> Там же. С 66.

<sup>80</sup> Там же. С 67.

<sup>81</sup> Там же. С. 67.

<sup>82</sup> Там же. С 67.

Стоит отметить, что в своих воспоминаниях будущий лидер партии кадетов часто жалуется на отсутствие поддержки и совета в своем первом чувстве интереса к Церкви. Трудно сказать, насколько искренни эти сетования и насколько глубок и настойчив был сам юный Павел Николаевич в своих религиозных устремлениях в то время, но уже на склоне лет, касаясь в мемуарах этого момента, Павел Николаевич достаточно иронично оценивает свое тогдашнее поведение, именуя себя деवотом, т.е. святошей<sup>83</sup>.

Значительное влияние на становление религиозных взглядов Милюкова оказало наследие Вольтера, точнее, его «Философский словарь». «Ирония и сарказм Вольтера, - писал Павел Николаевич, - подействовали на меня неотразимо. Они осмыслили мое отрицание формальной стороны религии. Насмешки над наивностями и примитивными добродетелями Библии разрушили традиционное отношение к библейским рассказам. Библия еще не встала для меня в ряд важных исторических памятников древнейшего быта, но потеряла свое учительное значение и свой ореол богодухновенности»<sup>84</sup>.

Следует учитывать, что «Философский словарь» Вольтера – произведение далеко не атеистического характера, каким его принято изображать в советской литературе. На страницах этого произведения Вольтер, вооружаясь против клерикализма и формализма в вере, все же активно отстаивает существование Бога. Влияние Вольтера не знаменовало собой еще коренной отход в религиозном мировоззрении Павла Николаевича. По собственному признанию П.Н. Милюкова, эта перемена осуществится позже под влиянием научного позитивизма.

Другим мыслителем, повлиявшим на Милюкова в становлении его религиозного мировоззрения, был Спенсер. Характерно, что он при первом

---

<sup>83</sup> Дево́т, дево́тка – ханжа, лицемер; так же называется у французов и жертвующий собою под влиянием религиозного чувства; смешение столь противоположных значений в этом слове походит на наше "святоша", которое означает иногда ханжу и лицемера, иногда же человека, слишком глубоко проникнутого христианскими чувствами. Однако, и в последн. смысле звучит насмешка. (Полный словарь иностранных слов, вошедших в употребление в русском языке / Сост. М. Попов - 3-е изд., с доп. - М.: Изд. т-ва И.Д. Сытина, 1907. - 458, [136] с.).

<sup>84</sup> Милюков П.Н. Воспоминания. Т. 1... С. 83.

прочтении не соглашается со скепсисом Спенсера. В полемическом задоре он исписывает возражениями целую тетрадь. Спенсер ему показался просто безбожником. Однако, вспоминает Милюков, как не хотелось ему «расставаться с остатками принятой на веру религиозной традиции, она явно отступала перед расширяющейся сферой научного познания»<sup>85</sup>. В итоге, заброшенные Спенсером искры сомнения затушить не удалось.

В последующее время колебание между «научным познанием и ощущением сверхчувственного мира» Милюков преодолевает через знакомство с Кантом, Юмом и Локком. С тех пор, оценивает себя Павел Николаевич, «критическая философия сделалась одной из границ моей мысли против потусторонних вторжений «сверхопытного» познания»<sup>86</sup>.

Кроме того, следует дать характеристику некоторым чертам исследовательского облика П.Н. Милюкова. Прежде всего то, что Милюкова-политика и Милюкова-историка очень сложно разделить. Его историко-философские взгляды, к которым он пришел в своих научных исследованиях, тесно переплетались с политическими убеждениями. Эту мысль разделял и сам Павел Николаевич. Подводя в свой семидесятилетний юбилей итог научной и политической деятельности, в речи о связи исторического прошлого с будущим России он озвучил бытовавшее о нем мнение, что «политик-Милюков повредил Милюкову-историку», что ему следует оставить политику и вернуться к научной работе. При этом он пояснил, что никогда не разделял этих сторон своей деятельности. «Связать прошлое с настоящим - такова была задача всей моей политической деятельности. Историк во мне всегда влиял на политика»<sup>87</sup>. Историк, считал Милюков, сможет постичь былое, только если он научится понимать современные ему процессы.

---

<sup>85</sup> Милюков П.Н. Воспоминания. Т. 1... С. 57.

<sup>86</sup> Там же. С. 79.

<sup>87</sup> Цит. по: Думова Н.Г. Предисловие // П.Н. Милюков. Воспоминания. - М.: Политиздат, 1998. - С. 3-20. С. 12.

В то же время вывод, что в научном облике Павла Николаевича Милюкова отечественные либеральные идеи значительно влияли на философские взгляды, представляется оправданным. Показательным здесь является анализ его работы, посвященной юбилею А.С. Пушкина - «Живой Пушкин», в статье М.Д. Филина. Критик камня на камне не оставляет от «живого» Пушкина Милюкова, расценивая ее как политическую работу, написанную «по жестким либеральным канонам». «Книга П.Н. Милюкова, - пишет он, - являла собой образчик методологически безупречного применения коллекции либеральных постулатов и тактических приемов»<sup>88</sup>.

Определяя влияние на идейный облик Милюкова либеральных взглядов, следует учитывать ряд особенностей отечественного либерализма. Прежде всего, это многофакторность самого понятия «либерализм». О широте этого понятия свидетельствуют его отечественные и зарубежные исследователи<sup>89</sup>. Это же подтверждают и факты множественных и расплывчатых употреблений понятия «либерал» в литературе как дореволюционной, так и современной. В.Ф. Пустарнаков сетует на то, что «от безбрежного «плюрализма» в толкованиях и определениях сущности либерализма впору закружиться голове»<sup>90</sup>. В бессилии в этом вопросе расписываются даже западные исследователи, для которых либерализм как политическое явление имеет долгую историю<sup>91</sup>. Все это вынуждает как западных, так и отечественных исследователей говорить о нем не как о доктрине, а как о течении или даже настроении. Тем не менее, подавляющая масса исследователей либерализма останавливается на его более широком

---

<sup>88</sup> Филин М.Д. От составителя // П.Н. Милюков. Живой Пушкин (1837-1937) / Сост. авт. вступ. ст. и коммент. М.Д. Филин. - М.: Эллис Лак, 1997. - 413 с. С. 7.

<sup>89</sup> См. напр.: Соболев А.В. О западной историографии русского либерализма к началу 70-х гг. XX в. // Либерализм в России. Сб.ст. / Отв.ред В.Ф. Пустарнаков. - М.: ИФ РАН, 1996. - 451 с. С. 28; Осипов И.Д. Философия русского либерализма XIX – начало XX вв. - СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 1996. - 192 с. С.5.

<sup>90</sup> См. напр.: Либерализм в России. Сб.ст. / Отв.ред В.Ф. Пустарнаков... С. 59.

<sup>91</sup> См. напр.: Пивоваров Ю.С. Либерализм в Европе // Политическая наука: либерализм, консерватизм, марксизм: Проблемно-тематический сборник. - М.: ИНИОН РАН, 1998. - С. 35.

определении, что это «доктрина, отстаивающая свободу личности»<sup>92</sup>. Можно согласиться с поправкой В.Н. Жукова, предлагающего в качестве «исходной точки понимания либерализма не понятие свободы, а категорию индивидуализма, выделение личностью себя из социальной среды как уникальной ценности со своими интересами и потребностями»<sup>93</sup>.

Другая черта отечественного либерализма, значимая для понимания взглядов П.Н. Милюкова, - эклектичность. Отечественный либерализм вбирал в себя представителей различных научных школ и направлений западной и отечественной мысли. Отсюда в либерализме уживались сторонники народного суверенитета и естественного права, традиционалисты и неославянофилы. При этом либеральных теоретиков сближала идея эволюционной формы развития общества, отсюда ими принципиально отвергалась идея революционного преобразования общества. Либеральные теоретики нового типа, в частности, Милюков, признавали возможность только политической революции и только как политического инструмента. На одном из летних заседаний ЦК кадетской партии 1912 года П.Н. Милюков, прижатый к стене вопросом о пределах лояльности партии, должен был сказать, что когда из-под ног партии ускользнет возможность стоять на конституционной почве, то, может быть, и сама партия как таковая уничтожится, - и это вызвало нападки даже в ближайших к оратору кругах; однако лидер кадет здесь стоял на твердой идейной позиции. Так, когда 8 июля 1906 г. I Дума была распущена, кадеты выступили с возванием о пассивном сопротивлении, но дальше пойти кадетское руководство уже не смогло, это и есть грань, за которой кадет превращается в революционера.

Другой трудностью при анализе российского либерализма, что находит отражение и в определении идейного облика П.Н. Милюкова, является его эволюционный характер. Если на Западе либерализм поочередно прошел ряд

---

<sup>92</sup> Габидулина Н. Либерализма в России (историко-философский анализ) // Вестник высшей школы. - М., 1992. - № 7-9. - С. 71-76. - С. 71; См. также: Ситников А.В. Православие и модернизация российского общества. // Церковь и время. - М. 2006. - № 1. - С. 41-66. - С. 57.

<sup>93</sup> Жуков В.Н. Указ. Соч. С. 152.

стадий - интеллектуальную, экономическую, политическую, демократическую и социальную, которые были согласованы с историческим процессом, то в России эти стадии имеют сжатый характер и слабо связаны с исторической средой. При отсутствии связи с исторической средой русский либерализм получил отвлеченно-теоретический характер, имея слабое отношение к действительному содержанию исторического процесса. Поэтому можно только солидаризироваться с утверждением Л. Новиковой и И. Синеземской, которые при этом опираются на профессора Анджея Валицкого, что русский либерализм, в первую очередь, есть интеллектуальная традиция<sup>94</sup>.

Современники Павла Николаевича Милюкова, он сам, а также исследователи отмечают его увлечение схематизмом, стремление упростить материал, свести его к ясным, выверенным выводам. Отсюда можно предположить, что, придя в своих исследованиях к выводам, он старался проследить их и в остальных сферах своей деятельности.

Милюкова можно обвинить в тенденциозности, в стремлении достичь результата, но не в непоследовательности. «Милюков всю свою деятельность строил на принципах, в которые верил. Он был убежден в справедливости либеральных идей и с чистой совестью отстаивал каждую подробность кадетской программы», - пишет о нем его современница<sup>95</sup>. Отчасти это даже ставится в вину лидеру кадетов за политический провал его партии: «Он окаменел на раз занятых позициях, и это грузом легло на его политическую деятельность, отчасти на партию»<sup>96</sup>.

Не касаясь некоторых нравственных характеристик, хотелось бы отметить одну черту, которая является общей для ряда воспоминаний, а именно

<sup>94</sup> Новикова Л., Синеземская И. Идеиные истоки русского либерализма / Общественные науки и современность. - М. 1993. - С. 124-135. - С. 135; см. также Валицкий А. Интеллектуальная традиция дореволюционной России / А. Валицкий, [Пер. с англ. Т. Ильиной] // Общественные науки и современность. - М., 1991. - №1. - С. 145-159; Соболев А.В. О западной историографии русского либерализма к началу 70-х гг. XX в. // Либерализм в России. Сб.ст. / Отв.ред В.Ф. Пустарнаков. - М.: ИФ РАН, 1996. - 451 с. - С. 26.

<sup>95</sup> Тыркова-Вильямс А. Кадетская партия... С. 210.

<sup>96</sup> Там же. С. 213.

рациональность, интеллектуализм размышлений Павла Николаевича Милюкова. «Сам насквозь рассудочный, - вспоминала его соратница, член ЦК партии кадетов А. Тыркова-Вильямс, - Милюков обращался к рассудку слушателей. Волновать сердца... было не в его стиле»<sup>97</sup>. Но особенно примечательны для затронутого нами вопроса независимые свидетельства Тырковой-Вильямс и Шипова. Так, представитель земцев – Шипов, на аудиенции с императором Николаем II в Петергофе, говоря о влиянии Милюкова в партии кадетов, отмечает, что «по своему жизнепониманию Милюков преимущественно рационалист, историк-позитивист; в нем слабо развито религиозное сознание»<sup>98</sup>. Еще рельефней дает этому дает характеристику его коллега по ЦК: «Обычно он (Милюков) давал синтез того, что накопила русская и чужеземная либеральная доктрина. В ней не было связи с глубинами своеобразной русской народной жизни. Может быть потому, что Милюков был совершенно лишен религиозного чувства, как есть люди, лишённые чувства музыкального»<sup>99</sup>.

Таким образом, можно проследить влияние на П.Н. Милюкова идей Соловьева. Это отразилось в его утверждениях закономерности всемирного исторического процесса и эволюционном характере российской истории. В свете этих идей Милюков оценивал реформы Петра Великого как неизбежный и естественный результат истории России, связанный со всем ходом исторического процесса. Взгляды Ключевского отразились в объяснении Милюковым факта возникновения национальных культур как проявления общего культурного движения человечества. Общее идейное направление О. Конта о трех стадиях человеческого прогресса было также использовано и переосмысленно Милюковым, по отношению к каждой отдельной нации. Истоки скептического отношения П.Н. Милюкова к религиозному содержанию российской истории, позитивистский подход к вере и к национальной религиозной традиции получили основание в знакомстве с трудами Спенсера, Канта, Юма и Локка, а также в

---

<sup>97</sup> Тыркова-Вильямс А. Кадетская партия... С. 211.

<sup>98</sup> Милюков П.Н. Воспоминания. Т. 1... С. 393.

<sup>99</sup> Тыркова-Вильямс А. Кадетская партия... С. 211.

обстановке семейного религиозного скептицизма. Кроме того, следует отметить теоретизирование и жесткую привязку к принятым либеральным постулатам как яркие черты исследовательского облика Милюкова, которые заметно сказывались на решении им как политических, так и историко-философских вопросов. Эти положения находят яркое отражение в анализе Милюковым внутренних принципов исторического процесса.

## 1.2. ВНУТРЕННИЕ СИЛЫ И ЗАКОНОМЕРНОСТИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА В АНАЛИЗЕ П.Н. МИЛЮКОВА

Исторические взгляды П.Н. Милюкова формировались в период нового этапа исторической мысли. Современная наука, как полагал Милюков, требовала отхода от повествовательного описания истории и диктовала комплексный подход в историческом анализе. Он полагал, что современная история должна выявлять закономерности исторического процесса. При этом, учитывая, что история может давать только конкретный эмпирический материал, Милюков видел в истории лишь факты, воплощающие в каждом конкретном случае единый исторический закон. Исходя из собственных позитивистских установок, Милюков отрицал любой творческий процесс в исследовании истории и нивелировал даже саму постановку вопроса о материальном или духовном основании истории. Отсюда, его научный подход к истории, делающий ее эмпирической наукой, предполагал использование социологии, которая обуславливает исторические связи и законы.

В то же время, Милюков предполагал единство исторического процесса, объединенного общими закономерностями различных процессов, протекающих в преломлении конкретных исторических условий.

В силу подобного подхода, Милюков отрицал в динамике исторического процесса существование главных и второстепенных сторон. Он полагал, что

каждый из аспектов истории должен рассматриваться в конкретном подходе и на всем протяжении своего действия. В таком анализе, справедливо полагал Милюков, трудно решить, какой из аспектов истории «главнее». Научное понимание истории, по Милюкову, не может сводиться к односторонним ее толкованиям о первенстве того или иного элемента в процессе общественного развития. Однако, и в этом можно полностью согласиться с М.Г. Вандалковской, сам историк не выдерживал свой принцип и отдавал предпочтение в понимании истории экономическому фактору<sup>100</sup>.

Либеральные взгляды Милюкова в понимании истории выразились в приверженности идеям прогресса и эволюции исторического процесса. Представление о целесообразности исторического процесса, объясняемое в теологическом либо в волюнтаристическом ключе, но не обусловленное породившей его социальной средой, Милюков считал неприменимым к научному пониманию истории.

В понимании исторического процесса П.Н. Милюков попытался занять среднюю позицию. С одной стороны, он критиковал возможность существования идеи всемирной истории, согласно которой «дух» каждого отдельного народа в процессе единого, закономерного прогрессивного развития является ступенью в развитии «мирового духа». Поскольку это, на его взгляд, неизбежно приводит к идее божественного промысла, управляющего человечеством. В то же время, он отрицал и самозамкнутость историй отдельных народов, поскольку предполагал общность хода исторических процессов, раскрывающихся индивидуально в конкретных исторических условиях.

Отсюда Милюков критически относился к идеям, видевшим в истории исключительно материальные или духовные двигатели. Он полагал, что их нужно рассматривать только в совокупности, где материальная среда выступает почвой, которая эволюционирует в осуществлении общих исторических законов.

---

<sup>100</sup> Вандалковская М.Г. Указ. соч. С. 127.

Миллюков признавал личность, наравне с социологической и внешней средой, фактором, влияющим на ход исторического процесса. По его мнению, даже с учетом внешних и внутренних влияющих сил, поддающихся закономерному объяснению, остается «некоторый остаток», который объясним только «индивидуальными особенностями действующих лиц».

Тем не менее, Миллюков считал ошибкой сводить историю к деятельности личности. Значение личности обуславливается умением уловить нарождающуюся историческую тенденцию, ее выразить и трансформировать в общественное сознание. Таким образом, Миллюков включал влияние личности в общий комплекс факторов исторического процесса наряду с закономерностями стихийного поведения масс.

Изучение влияния экономического фактора на формирование исторического процесса занимает особое место в исследованиях П.Н. Миллюкова. Дискуссионность этого вопроса для того времени стала причиной обвинений в адрес Миллюкова в историческом материализме. Сам историк решительно отрицал связь своего понимания экономического материализма с материализмом историческим. Он определял свое отношение к экономическому материализму исключительно как к методологическому подходу, отрицающему метафизическое и теологическое толкование истории. Таким образом, экономический материализм выступает у Миллюкова как часть единого исторического процесса. В то же время, в решении этого вопроса Миллюков противоречив, с одной стороны факторный подход равномерен и не имеет главных сторон, с другой экономический фактор становится явно определяющим в истолковании социальной и политической истории. Это совершенно верно отмечает Вандалковская, что в основу понимания исторических процессов на Западе и в России Миллюковым «был положен единый критерий - степень развития экономического фундамента»<sup>101</sup>.

---

<sup>101</sup> Вандалковская М.Г. Указ. соч. С. 134.

Не менее значимой в исторической концепции Милюкова стала тема «Россия - Запад». В этом известном вопросе, по его собственному признанию, он старался стать выше споров и занять примирительную позицию по отношению к двум противоположным лагерям - славянофилам и западникам. Оба течения, по его мнению, содержали «истину с ошибкой». Славянофилы недооценивали влияние внешней среды и переоценивали идею национального своеобразия. Западники же абсолютизировали роль обстановки и среды. В качестве решения этого вопроса Милюков предполагал, как общность хода исторического процесса, обусловленного общими законами истории, что, по его мнению, должно приводить к некторой общности форм развития, так и то, что на местах результаты этого процесса будут «более или менее своеобразными».

Таким образом, Россия, по мнению Милюкова, проходит те же стадии исторического процесса, что и Европа, однако осуществляет эти процессы «по-своему», в более медленном темпе. Таким образом, сходство с Европой здесь является «естественным последствием сродства самих потребностей, вызывающих к жизни и там, и здесь эти новые формы»<sup>102</sup>, т.е. европеизм - органический элемент российской истории, а Россия в своем развитии - это Европа, но в своеобразии полученных результатов.

Таким образом, общность хода исторического процесса как в истории, так и в развитии отдельных народов Милюков ставил в основу своего взгляда на исторический процесс. «В основе всех национальных историй он признавал «общие социологические законы» и в «бесконечном разнообразии национальных существований» - сходные и общие всем им «элементы социального развития»»<sup>103</sup>.

Важное значение в изучении исторического процесса Милюков придавал его внутренним социальным законам, при этом предостерегая от их абсолютизации, поскольку они осуществляются только в реальных условиях

---

<sup>102</sup> Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. - СПб., 1909. - Ч. 3. - 442 с. С. 273.

<sup>103</sup> Вандалковская М.Г. Указ. соч. С. 138.

исторической жизни. Материальная среда, в которой происходит процесс общественного развития, есть почва, которая сама находится в постоянной эволюции. Внешние факторы также влияют на ход исторического развития. Таким образом, оба фактора - и внешний и внутренний, взаимно обуславливают друг друга.

Третьим фактором, влияющим на ход исторического процесса, у Милюкова выступает личность. При этом деятельность личности не только не противопоставляется общим законам исторического развития, но их выражает. Так, в противовес оценке личности Петра как нарушителя естественного хода развития России, Милюков оценивает его роль как явление назревшей исторической необходимости. В противном случае, аргументирует историк, результаты его деятельности не выдержали бы испытания временем. Сознательное и целесообразное действие личности может идти и наперекор эволюционной тенденции социального процесса. В первом случае, по мнению Милюкова, социальная сила личности вырастает.

На уровень личности в историческом процессе Милюков выводит и стихийный бессознательный процесс. Проблема соотношения личности и массы решается с ростом общественного сознания - путь, которым можно прийти к замене стихийного исторического процесса сознательным, т.е. целесообразным поведением массы.

Отрицательное отношение к концепциям, признающим духовные причины в качестве внутренних законов истории, приводит Милюкова к необходимости проанализировать роль личности в историческом процессе.

### 1.3. РЕФОРМЫ ПЕТРА ВЕЛИКОГО В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ П.Н. МИЛЮКОВА: РОЛЬ ЛИЧНОСТИ В ИСТОРИИ

Историко-философские взгляды П.Н. Милюкова во многом раскрываются в его

критике славянофилов. Славянофильская идея окончательно себя исчерпала, «славянофильство умерло и не воскреснет», полагал Милюков<sup>104</sup>. При этом сам себя он не спешил причислять к западникам. Милюков не относил себя ни к западникам, ни к славянофилам, считая их спор 40-70 годов устаревшим. Впрочем, несмотря на это, сам Павел Николаевич Милюков позже признается, что еще с гимназической скамьи причислял себя к противникам славянофильства и показывал сторонником прозападнических идей. Так, кружок гимназистов, куда входил и юный Павел, поручил ему написать письмо Достоевскому по поводу событий в Охотном ряду в 1876 г. Ответ Федора Михайловича, призывавший в поиске выхода обратиться к русскому народу, «в котором наше спасение», а не к Европе, разочаровал гимназистов. Еще более поразило «резкое противопоставление народа Европе». «Мы не знали, - вспоминал П.Н. Милюков, - что Достоевский смирился перед тем народом, который он узнал на каторге, признав его богоносцем, и что в бессознательном православии русского народа он видел его всемирную миссию. Как быть насчет православия, мы не решали, но Европы мы выдать не могли – и не только не видели никакого противоречия между народом и Европой, но, напротив, от Европы ждали поднятия народа на высший культурный уровень. А Достоевский призывал искать идеал в традициях Охотного ряда и возвращаться к временам телесных наказаний и крепостного права, как к школе смирения русского народа перед Христом»<sup>105</sup>. Конечно, в его оценке позиции Достоевского много упрощения, но интересно, что точка зрения Федора Михайловича была охарактеризована кружком как реакционная, что «это то же самое, что пишет Катков в «Московских ведомостях».

Больше всего славянофильство вызывало критику Милюкова идеей «неподвижной самобытности» русского народа. В его мысли культурно-исторические типы не более чем вехи на историческом пути всех народов. Отвергает он также и взгляд славянофилов на общину как на выражение русской

<sup>104</sup> Милюков П.Н. Разложение славянофильства... С. 96.

<sup>105</sup> Милюков П.Н. Воспоминания. Т. 2... С. 63.

идеи. Община в либеральной трактовке П.Н. Милюкова - это также естественный процесс закрепления крестьян помещиками, а не проявление народного духа.

Несмотря на заявления, что идея всемирного прогресса его не удовлетворяет<sup>106</sup>, лидер кадетов утверждал единство хода исторического процесса как в целом, так и в развитии его отдельных факторов. В основе всех национальных историй он признавал общие социологические законы и в «бесконечном разнообразии национальных существований» - сходные и общие всем им «элементы социального развития».

Тем не менее, по своим взглядам на исторический путь России Милюков очевидный западник в том мнении, что европеизация России не есть продукт заимствования, а неизбежный результат внутренней эволюции, одинаковый в принципе у России с Европой, но лишь задержанный условиями среды. Он полагал, что наше место в Европе, а не в Азии<sup>107</sup>.

Оценку реформ Петра Великого как неизбежный результат развития российской истории П.Н. Милюков усваивает у Соловьева достаточно рано, еще с университетской скамьи. В своей кандидатской диссертации Павел Николаевич Милюков стремился показать подготовленность, органичность Петровской реформы предыдущим развитием. Здесь он вступает в полемику с взглядом славянофилов, представлявшим действие личности Петра I «как элемент насилия над нормальным ходом русской истории». Диссертант сам элемент насилия не отрицал, признавал Павел Николаевич также, что личность Петра ускорила реформу. Поэтому основной задачей работы он ставит необходимость «выделить элемент органичности реформы и элемент насилия – и определить степень влияния последнего, разделив при этом элемент необходимого и элемент

---

<sup>106</sup> «Я был уже запоздалым, так сказать, попорченным «семидесятником» и вносил в эту строгую политическую догму свое стремление к «целому», подкрепленное дисциплиной исторической науки. К тому же и моя философская схема исторического процесса (*corsi e ricorsi*) не умещалась в рамки чистой либеральной догмы» (Милюков П.Н. Воспоминания. Т. 1... С. 124.).

<sup>107</sup> Милюков П.Н. Петр Великий и его реформа... С. 172.

случайного. «Меня потом упрекали, - писал Милюков, - в умалении роли Петра, не понимая моей основной цели – стать при оценке реформы над упрощенным, ставшим банальным, противопоставлением неподвижной самобытности – и насильственной ломки»<sup>108</sup>.

В контексте этого постулата Милюков утверждал, что сфера влияния Петра была весьма ограниченной; реформы разрабатывались коллективно, а конечные цели преобразований осознавались царем лишь частично, да и то опосредованно ближайшим окружением.

При оценке самостоятельности Петра в реформаторской деятельности Милюков акцентирует внимание на его одиночество при проведении преобразований. Подобная идеализация образа первого российского императора, связанная с усилением слабости его государственного аппарата, выгодна была Милюкову для центральной мысли работы, что насильственный характер хода реформ был полностью обусловлен внешними факторами.

Впрочем, исходя даже из описания Петра самим Милюковым, складывается иное впечатление. Не слабость окружения и незрелость кадров, что гармонировало бы с общей картиной Милюкова, были причиной реформаторского одиночества Петра, а его природное недоверие к окружающим, выражающееся, в том числе, в недоверии к их способностям и методам решения задач. В людях Петр ценил, прежде всего, преданность, ни на один ответственный пост он не ставил действительно подходящих людей, а «назначал фигурантов, ничтожества, не имевших никакого понятия о деле, которое должны были делать». Уравновешивая ситуацию, Петр приставлял к ним опытных иностранцев, специалистов, «которые собственно и делали дело»<sup>109</sup>. Такой тиранизм Петра привел его к необходимости за всем следить самому. Отчего реформа, по собственному признанию Милюкова, во многом отражала характер и знания самого царя-реформатора.

---

<sup>108</sup> Милюков П.Н. Воспоминания. Т.1... С. 139.

<sup>109</sup> Милюков П.Н. Очерки... Ч. 3. С. 149-150.

Следующий тезис, который выдвигает лидер кадетов в защиту естественного хода реформ - спонтанность петровских преобразований. По мысли Милюкова, в реформе Петра Великого отсутствовал единый план и система, Петр не всегда знал конечный итог своих преобразований, а значит, не мог совершить и идеологического насилия. «Другими словами, личное его влияние на реформу сильно сокращалось в размерах при этом условии»<sup>110</sup>. Одновременно с этим Милюков делает вывод, что если «в этой примитивной натуре не было твердого скелета мысли», то, следовательно, не было и доктринерства, значит реформа не является результатом личного теоретизирования царя.

Подобный вывод представляется некоторым упрощением вопроса. Отсутствие плана в действиях императора Петра вовсе не исключает слепого, бездумного копирования, а значит и элемента насильственной ломки национальных традиций. Тем не менее, на протяжении ряда страниц Павел Николаевич старательно изображает политические просчеты и прожекты Петра, «черты, которые напоминают расточительность природы в ее стихийном творчестве, а не политическое искусство государственного человека»<sup>111</sup>.

Следующим утверждением Милюков пытался парировать критику Хомяковым сословного раздора, который совершил Петр, собрав вокруг себя элиту и лишив императорского покровительства массы. Дворянство же узурпировало эту привилегию, «разлучило простой народ с царем» и разрушило соборные принципы развития государства. Подобная оценка негативной роли Петра Первого и идея самобытности народных начал приводит А.С. Хомякова к утверждению: прежний уклад сохранился в низших сословиях – народе, новый охватил высшее сословие. Как следствие, произошел «разрыв в умственной и духовной сущности России... между ее самобытной жизнью и ее прививным просвещением»<sup>112</sup>. Перенесение на русскую почву иностранных порядков привело

---

<sup>110</sup> Милюков П.Н. Очерки... Ч. 3. С. 163.

<sup>111</sup> Там же. С.166.

<sup>112</sup> Хомяков А.С. Полн.собр.соч. В 8-ми тт. - М.: 1900. - Т.1. - 417 с. С. 33.

к расколу, разорвало общество на антогонистические группы, оторвало привилегированные слои от народа.

Отстаивая свой взгляд о естественном ходе реформ, П.Н. Милюков говорит об отсталости России, неподготовленности масс к общению с Европой. По его мнению, Петру I «пришлось» спешно окультуривать народные массы. Поскольку же в рамках страны в короткое время с этим не справиться, то окультурены были только социальные верхи. Милюков признает, что это было началом отделения массы от правящих групп. Однако единство еще сохранялось, поскольку «все происходило в пределах одного и того же религиозного мирозерцания»<sup>113</sup>.

Настоящую же причину разделения, поразившего российское общество после Петра I, Милюков видит в церковной реформе патриарха Никона<sup>114</sup>. Поскольку церковная реформа проводилась административными методами, при поддержке правительства, то подозрение народа обратилось и на правительство. «Все что было в народе искренне верующего, ушло тогда из правительственной обновленной церкви в «старую веру», которую *новая церковь* (выделено мной - А.П.) поспешила объявить расколом (схизмой)»<sup>115</sup>.

В связи с этим можно отметить частые негативные отзывы Милюкова о синодальной Церкви. Церковь для него послушный «цепной пес» реакционного правительства. В свою очередь, он идеализирует среду раскола: там искренне верующие, живой дух, народная совесть и т.д. Более того, в среде раскола продолжались некоторые проявления юного национального искусства, которые «господствующая церковь не только не поощрила, но отнеслась к ним подозрительно и осудила их»<sup>116</sup>. Еще до Петра, полагает П.Н. Милюков, вместе с раскольниками «живой дух ушел из *официальной церкви* (выделенно мной - А.П.)»<sup>117</sup>, т.е. порабощение Церкви государству произошло задолго до Петра. В

---

<sup>113</sup> Милюков П.Н. Петр Великий и его реформа... С. 182.

<sup>114</sup> Вандалковская М.Г. Указ. соч. С. 148.

<sup>115</sup> Милюков П.Н. Петр Великий и его реформа... С. 182.

<sup>116</sup> Там же. С. 186.

<sup>117</sup> Там же. С. 183.

этот кульминационный момент и явился Петр. Верхи общества и высшее духовенство в схеме лидера кадетов уже оторвались от народа, и там образовалась культурная пустота, «которая получилась вследствие ухода паствы от пастырей». Поэтому, считает Милюков, «смелая реформа церкви – на протестантский манер» далась Петру так легко. Именно раскол Милюков называет первым этапом возникновения официальной веры в противовес вере народной. Это торжество официальной веры над верой народной он оценивает как победу, еще за полвека до Петра, критических элементов над националистическими, «это была победа бюрократической канцелярии над народной психологией»<sup>118</sup>. Правительство приняло точку зрения иностранцев, «киевлян и греков, и вслед за духовной властью, объявившей русское национально-религиозное движение расколом и проклявшей его, - с своей стороны объявило участие в этом движении государственным преступлением, подлежащим каре светского закона»<sup>119</sup>.

Таким образом, никоновский раскол внес раздвоение в народное сознание, «совесть была сломлена». Бюрократия, высшее духовное и светское чиновничество были, таким образом, в полном распоряжении Петра. Разделение общества на социально-неравные группы и религиозная реформа на протестантский манер с последующим обмирщением, были заложены в обществе еще задолго до Петра и, следовательно, стоят в русле эволюционного национального процесса и в этом смысле она в русле традиции и направлена на ее развитие. В этом ключе, делает вывод П.Н. Милюков, реформа «глубоко национальна, как национален был и сам Петр»<sup>120</sup>.

Милюков регулярно подчеркивает мысль, что реформы Петра I не могли бы так легко осуществиться, и не могли так долго существовать их плоды, если бы они шли вразрез с существующей национальной традицией. Если бы, считает Милюков, Петр действительно оказался таким насильником, каким его

---

<sup>118</sup> Милюков П.Н. Очерки... Ч. 3. С. 144.

<sup>119</sup> Там же. С. 144.

<sup>120</sup> Милюков П.Н. Петр Великий и его реформа... С. 185.

изображают противники, то реформа не уцелела бы. «То обстоятельство, - делает вывод Милюков, - что она (реформа - А.П.) уцелела и развилась после Петра уже не насильственным, а добровольным методом, само по себе доказывает, что европейский путь не был чужд России»<sup>121</sup>.

В оценке выводов, к которым приходит Милюков, прежде всего следует учитывать, что источники об этой эпохе немногочисленны, и большинство из них отражают точку зрения просвещенных иностранцев, а не наших соотечественников. Еще можно согласиться с Милюковым, где он рассуждает о необходимости внешних реформ в их подражательной форме, в сфере армии, флота, экономики. И то следует учитывать, что мы не знаем другого варианта реформ, чтобы в сравнении сделать вывод об их идентичности нуждам времени и народным ожиданиям. Но там, где Милюков говорит о соответствии религиозной и культурной реформ национальным традициям, возникает недоумение. Религиозная традиция и культура не возникают на пустом месте, и там, где мы говорим об их возникновении, происходит культурный и духовный слом. Насколько это оправдано, показывает время. Ко времени Павла Николаевича Милюкова социальные брожения и духовный упадок в обществе были очевидны, поэтому ответственность за эту сферу деятельности Петра I Милюков возлагает на его предшественников. Впрочем, П.Н. Милюков сам признает, что реформа, подготовленная «всем прошлым развитием России и составляя логический результат этого развития, реформа Петра с другой стороны, и при нем еще не находит достаточной почвы в русской действительности, а потому и после Петра во многом надолго остается формальной и видимой»<sup>122</sup>.

П.Н. Милюков делал вывод, что европеизация России это не продукт заимствования, а неизбежный результат внутренней эволюции, лишь задержанный условиями среды. Милюков утверждал естественность хода реформ Петра I и ограниченность его воздействия на них. Ломку же национальных

---

<sup>121</sup> Милюков П.Н. Петр Великий и его реформа... С. 191.

<sup>122</sup> Милюков П.Н. Петр I Алексеевич Великий / ЭСБЕ. - СПб., 1898. - С. 487-495. С. 494

традиций он находил не в деятельности Петра Великого, а в церковной реформе патриарха Никона, которая поделила российское общество на раскольников, сохранивших национальный дух и правительственную церковь. К моменту прихода Петра, высшее общество и духовенство, по мнению Милюкова, уже оторвались от народа. Поэтому, полагал он, религиозная реформа на протестантский манер с последующим обмирщением, были заложены в обществе еще задолго до Петра и, следовательно, стоят в русле эволюционного национального процесса.

Подобный эволюционный подход в интерпретации исторического процесса делал неизбежным анализ значения религиозного и национального факторов в истории, поскольку в рамках дискуссии того времени, внутренние законы отечественной истории рассматривались в контексте значения религии и нации.

#### 1.4. РЕЛИГИОЗНЫЙ И НАЦИОНАЛЬНЫЙ ФАКТОРЫ В ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ

Оценка степени влияния религиозного фактора на ход исторического процесса играет существенную роль в наследии П.Н. Милюкова. «Особое внимание, - отмечает М.Г. Вандалковская, - Милюков уделил рассмотрению в качестве традиционной роли религиозного элемента»<sup>123</sup>. Роль веры в формировании исторического облика России и ее национальных идей П.Н. Милюков прослеживает на примере влияния югославян, с этим он связывает возникновение идеи Москва - Третий Рим, полемики иосифлян и заволжских старцев, а также старообрядческого раскола. Характерно, что религиозные реформы Петра Великого Милюков оценивает как подготовленные ходом истории и отвечающие национальному духу. Можно с уверенностью сказать, что

---

<sup>123</sup> Вандалковская М.Г. Указ. соч. С. 172

подобный подход находит отражение в основных работах Милюкова, и лежит в основе его научной и политической жизни.

Взгляды Милюкова на национальность отражают эволюцию отечественной либеральной мысли, которая во второй половине XIX века исключала из признаков нации любой идеалистический, духовный элемент. Как справедливо определяет В.Н. Кудряшев тенденцию в либеральном осмыслении национальности: «П.Н. Милюков стал продолжателем идей А.Д. Градовского, отошедшего от трактовки нации как высшей стадии этнического развития и утвердившего взгляд на нацию как этнополитический феномен»<sup>124</sup>.

В определении национальности Милюков исходит из отрицания идеи неподвижности, законченности национального начала. В его представлении национальность есть постоянно эволюционирующий элемент. П.Н. Милюков приходит к выводу, что в ходе развития человечества, в процессе эволюции формируются как расовые, так и национальные признаки.

В основе формирования психического облика расы историк полагает не столько фактор воздействия окружающей природы, сколько эволюционный принцип, распространяя передаточное действие «энграмм»<sup>125</sup> на «организм социальный»<sup>126</sup>. По мнению Милюкова, это позволяет преодолеть противоречие между теориями неизменяемости рас и «национальных душ» и теориями эволюции. Между идеями неизменяемости и полного отрыва от прошлого Милюков использует среднее понятие - пластичности организма.

Поскольку, считал Милюков, к понятию «раса» мы приходим через статистику «повторяющихся признаков <...> существующих человеческих

<sup>124</sup> Кудряшев В.Н. Проблема генезиса наций в либеральной общественной мысли России XIX в. / В.Н. Кудряшев // Вестник Томского государственного университета. – 2012. – № 355. – С. 64 – 69. С. 68.

<sup>125</sup> Понятие использованное Рихардом Семонем - запись организмом последствий физиологических изменений, произведенных раздражением-действием в организме (см. напр.: Энграмма // Большой толковый психологический словарь. В 2-х томах / А. Ребер. Т. 2. - М.: Вече, АСТ, 2000. - 560 с.).

<sup>126</sup> Милюков П.Н. Национальный вопрос... С. 33.

группировок, т.е. опять-таки национальностей», то он приходил к выводу, что «раса» - это абстракция<sup>127</sup>. Тем не менее, представитель московской исторической школы все же признает сохранность древнего расового состава Европы: «Отваливалась и менялась только новая штукатурка: основная гранитная кладка европейского этнического здания оставалась в общих чертах одной и той же»<sup>128</sup>.

В определении национальности П.Н. Милюков исходит, прежде всего, из критики идеи национальности как законченного и ценного продукта прошлого. С этой точки зрения он критикует даже национал-социалистов, которые, по его мнению, своей идеей главенства социальных интересов над национальными придавали национальности самостоятельное значение. «Вопрос национальный, - приводит он суждение Лаврова, - по нашему мнению, должен совершенно исчезнуть перед важными задачами социальной борьбы... Каждая нация должна делать свое дело, сходясь в общем стремлении к общечеловеческим целям»<sup>129</sup>.

Таким образом, считает он, национал-социалисты сами дали национальную идею в руки тех, кто и ценил национальность как продукт прошлого. «Реакционеры всех оттенков спешили поставить себя под защиту национального мировоззрения. Национальность становилась знаменем «национализма»»<sup>130</sup>.

Определяя «интернационализм» как попытку компромисса теорий германских романтической и исторической школ начала XIX века, продолженной русскими славянофилами и социал-революционерами, Милюков с иронией отмечает его бесполезность, так как среди двух ложных теорий попытка компромисса не даст истины. По существу интернационализм остается на путях космополитизма, где национальность не помеха, но досадное недоразумение, случайная помеха деятельности социализма. Недостаток замены «космополитизма» «интернационализмом», по мнению Милюкова, в том, что

<sup>127</sup> Там же. С. 21.

<sup>128</sup> Милюков П.Н. Национальный вопрос... С. 24.

<sup>129</sup> Цит. по: Там же. С. 5.

<sup>130</sup> Там же. С. 7.

национальность по-прежнему трактуется как нечто реально существующее, как средство для некоей посторонней ей цели, например, «братской семьи народов».

Более высоко Павел Николаевич Милюков оценивает сторонников просветительских идеалов, чей взгляд, что национальность - не более чем суррогат всевозможных пережитков прошлого, начало ограниченности и узости, стоящее на пути осуществления высших задач человечности, привел, пусть и к критическому, осмыслению национальности как продукта законченного, неподвижного, окончательного.

Подвергнув критике предыдущие теории, П.Н. Милюков приходит к выводу, что новый взгляд на вопрос национальности должен быть эволюционно-социологическим, а не консервативным. На выводах по этому вопросу, полагал Милюков, сказались «монополизация национальной проблемы националистическими течениями и пренебрежение к ней течений прогрессивных»<sup>131</sup>, к которым он относил либеральные движения.

Национальность, считал Павел Николаевич, нужно понимать как начало, находящееся в постоянном развитии, живое, творческое и демократичное: «она есть процесс, который совершается в массах, она не только хранит старые ценности, но и непрерывно создает новые. Как все живое, национальность подчиняется закону эволюции и совершенствования»<sup>132</sup>.

Милюков соглашался, что географический фактор может играть некоторую роль в формировании характера нации. Однако, определить степень его влияния на национальный тип крайне сложно.

По мнению Милюкова, основным фактором, определяющим сохранение национального типа, является подражание. «Место наследственности заменяет здесь могущественный психо-социологический фактор <...> Этот фактор есть -

---

<sup>131</sup> Милюков П.Н. Национальный вопрос... С. 16.

<sup>132</sup> Там же. С. 16.

подражание <...> Всякое социальное сходство происходит от подражания, как всякое или почти всякое жизненное сходство имеет своей причиной наследственность» - писал Милюков<sup>133</sup>.

Опыт, накопленный предыдущими поколениями передается через воспитание. В этом смысле каждое поколение стоит на плечах предыдущего. «Во всяком случае, - резюмирует Милюков, - опыт, накопленный предыдущими поколениями, передается сокращенным путем последующим, - в особой форме систематизированного социального подражания, которое мы называем воспитанием»<sup>134</sup>.

Определенную сложность в подобном взгляде представляет вопрос наследственной передачи национальных признаков, которые «чрезвычайно хрупки, и ни один не восходит слишком далеко в историческое прошлое». Милюков сознавал, что необходим механизм передачи национальной памяти. Он совершенно верно полагал, что невозможно мыслить национальность вне индивида или группы индивидов. Чтобы национальность не лишилась содержания и не стала фикцией, что, несомненно, откатывало бы такой подход на позиции космополитизма, Павлу Николаевичу Милюкову необходимо было признать, что нации нужен орган социальной памяти и способность сохранять ее в поколениях. «Национальное самосознание, - писал П.Н. Милюков, - может выработаться лишь в том обществе, которое создало специальные органы, выражающие мысль и волю нации и хранящие в ряде поколений социальную память»<sup>135</sup>. При таком утверждении остается указать эти органы передачи национальности, но Милюков ограничивается лишь замечанием, что в разные периоды истории эти органы различны. Методом исключения Милюков определяет, что «ни вожди, ни военное дворянство не могут создать национальности»<sup>136</sup>. В конечном итоге П.Н. Милюков приходит к выводу, что

---

<sup>133</sup> Милюков П.Н. Национальный вопрос... С. 54.

<sup>134</sup> Там же. С. 56.

<sup>135</sup> Там же. С. 61.

<sup>136</sup> Там же. С. 63.

сейчас инструментом сохранения и передачи национальности является городская интеллигенция - «мозг и память народа».

Приходя, таким образом, к национальному, а по сути и к расовому докетизму, чтобы не лишиться смысла эти понятия, в качестве неизменного ядра этих процессов полагает «творческое начало, единое и вечное в мире живых существ»<sup>137</sup>. «Градовский прав, - пишет Милюков, - национальность, как живое, творческое, демократическое начало, есть по преимуществу явление нашего времени. Но новы тут только формы и размах проявления национальности. По существу же те же самые силы, которые действуют теперь, действовали, образуя и обновляя национальности, и в прошлом. Нам остается понять их тождество и объяснить прошлое тем, что мы поняли в настоящем, вместо того чтобы объяснять национальность настоящего времени как окаменелый продукт прошлого»<sup>138</sup>.

Анализируя существующие попытки осмысления идеи национальности, лидер кадетов выделяет три направления. Прежде всего, это линия неославянофилов, которых он критикует за ненаучность. В частности, Данилевского Милюков критиковал за отказ от эволюционной теории и за антидарвинизм. Далее, представитель московской исторической школы выделяет социалистов, с их теорией неизбежного наступления социализма путем развития марксизма. Но этой теории, по мнению ученика Ключевского, мешает ее узость и догматизм, т.к. сфера изучения ограничена только пролетариатом. Все это, считает Милюков, превращает марксизм в сухую теорию. Наконец, П.Н. Милюков предлагает либерализм как середину между крайностями неославянофилов и социализма.

Раскрывая его значение, Милюков явно досадует, что эта доктрина не «была достаточно притягательной для молодых людей». П.Н. Милюков оправдывает это тем, что либерализм не претендовал на универсализм цельного мировоззрения, и

---

<sup>137</sup> Милюков П.Н. Национальный вопрос... С. 18.

<sup>138</sup> Там же. С. 18.

что его представители были заняты практической деятельностью. Кроме того, «правительство легче терпело на университетских кафедрах народников и марксистов, чем представителей либерализма»<sup>139</sup>.

Милюков считал, что либеральной доктрине удалось преодолеть противоречие между идеями самостоятельности и заимствования, национализма и европеизма. В защиту такого взгляда Павел Николаевич приводит ряд аргументов. Первый, что «сам внутренний процесс развития России... должен был неизбежно привести к тем же по существу культурным результатам, как и процессы развития западных стран»<sup>140</sup>, близок к органическому взгляду, заимствование в этом случае не насильное насаждение, а принятие того, что уже подготовлено внутренним процессом, т.е. органически. Второй аргумент, его Милюков называет новейшим - идея о регулярной изменчивости в социальном процессе и об однородности и закономерности его стадий. Третий - объективное понимание исторического процесса как развития. Наконец, Милюков «сокрушает» антропологический базис националистического учения - веру в неизменяемость расы на основании современного ему дарвинизма. Этот вывод тем более применим к национальности, поскольку она по отношению к расе вторична и есть продукт социального процесса.

Таким образом, национальность определяется у П.Н. Милюкова в свете либеральных идей как непрерывный, эволюционистический процесс. Все, что служит динамичности, свободе этого движения - есть национальность. Все же, что трактуется вне демократических, либеральных идеалов, в том числе и идеи славянофилов, где национальность мыслится как мистически-таинственная народная душа - реакционно.

Такой подход к решению вопроса национальности приводит Милюкова к отрицанию неизменности, тождественности национальных признаков, низводя их в разряд случайностей творческого процесса человечества. Все признаки

---

<sup>139</sup> Милюков П.Н. Национальный вопрос. С. 114.

<sup>140</sup> Там же. С. 115.

национальности, по его мнению, чрезвычайно хрупки, и ни один не восходит слишком далеко в историческое прошлое. Все, чем привыкли определять национальность - язык, религия, территория, нравы и обычаи, - все это сравнительно недавнего происхождения, все это подвижно и может отделяться друг от друга<sup>141</sup>.

В этом ключе П.Н. Милюков разбирает такие национальнообразующие признаки как язык и религию.

Прежде всего, Милюков отвергает существование общего праязыка, который связан с теорией постепенного разветвления народов по мере выхода из общей прародины - Азии. Вместо нее Милюков обращает внимание на современную ему теорию Иоганна Шмидта (1872) волнообразного или кольцеобразного распространения арийских языков, в основу которой положено наблюдение о тесной связи каждого арийского языка Европы со своими соседями. Отсюда Милюков приходит к выводу, что корни праязыка есть лишь следы языка одного из народов. «Разошлись между собой эти языки - не потому, что разошлись народы, а потому, что тот народ, который принес этот язык, передвигался не в пустом пространстве, а в пространстве, уже прочно заселенном упомянутыми древними расами» - утверждает Милюков<sup>142</sup>. Однако, попытка опереться на «передовые» научные знания устаревает вместе с этими теориями. Так, выдвинутая в начале XX в. датским учёным Х. Педерсеном теория ностратических языков, разрабатывавшаяся Б. Коллиндером, К. Менгесом, В.М. Иллич-Свитычем, А.Б. Долгопольским, опровергающая взгляды Милюкова, имеет в настоящее время характер доказательной научной теории. В этой теории убедительно обосновывается возможность существования праязыка<sup>143</sup>.

---

<sup>141</sup> Милюков П.Н. Национальный вопрос... С. 43.

<sup>142</sup> Там же. С. 25.

<sup>143</sup> См.: Долгопольский А.Б. Гипотеза древнейшего родства языков Северной Евразии: Проблемы фонетических соответствий // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. - М.: Наука, 1964; Иллич-Свитыч В. М. Древнейшие индоевропейско-семитские языковые контакты // Проблемы индоевропейского языкознания. - М., 1964. - С. 3-

В критике определения национальности по религиозному принципу Павел Николаевич Милюков риторически вопрошает, что «если уже язык, этот основной носитель национального духа, не создает сам по себе национальности, то что же говорить о других признаках? Может быть, религия - вот признак национальности, который не обманет»<sup>144</sup>?

В решении этого вопроса П.Н. Милюков ориентирован, прежде всего, на критику внеконтекстно поданного им тезиса А.С. Хомякова, что «русская национальность исчерпывается православием». Этому утверждению ученик Ключевского противопоставляет убеждение, что религия - не содержание народа, но лишь внешний признак, как, например, национальный костюм. Не национальность определяется религией, а наоборот, религия формируется по национальности и должна соответствовать ей. Религия, считает Милюков, меняется, развивается и эволюционирует. Реформация, протестантизм и другие течения христианства - это всего лишь стадии религиозной эволюции.

Придя к такому релятивистическому утверждению в отношении веры, П.Н. Милюков утверждает, что «в конце концов, для национальности переменить религию еще легче, чем переменить язык». Единственное что может религия - это характеризовать национальность, но не создать ее.

Таким образом, в системе Милюкова религия в отношении к национальности превращается не более чем в акциденцию и теряет любую возможность существенного влияния на нацию.

Интересно, что сам П.Н. Милюков не проявляет индифферентности в оценке религиозных типов. Критерием здесь выступает их прогрессивность и соответствие либеральным началам. Московский, допетровский тип религиозности в этом соревновании у Милюкова явно проигрывает протестантской религиозности. Милюков вообще полагает московскую церковно-

---

12; Его же. Материалы к сравнительному словарю // Этимология. - М., 1967. - С. 321-373; Его же. Опыт сравнения ностратических языков. - М.: Наука, 1971. - [Т. 1]. - 412 с.

<sup>144</sup> Милюков П.Н. Национальный вопрос... С. 45.

религиозную культуру препятствием прогресса, отдавая приоритет культуре Реформации. Однако, нет оснований находить в этом конфессиональные симпатии П.Н. Милюкова, здесь следует учитывать генетическую связь либеральной идеологии и идей протестантизма<sup>145</sup>.

В связи с этим представляется ошибочным объяснение данной связи А.В. Ситниковым, как обнаружение в либерализме общих христианских ценностей. Так, он полагает свободу одним из основных принципов либерализма, началом, связывающим либерализм с христианством и отделяющим его от идей Просвещения<sup>146</sup>. Данное утверждение представляется спорным, т.к. идея свободы настолько широка, что даже внутри христианского понимания может иметь различные конфессиональные трактовки. По мнению автора, более близок к пониманию сути вопроса патриарх Кирилл (Гундяев), который в своем исследовании корней либерализма отталкивается от христианской антропологии. Патриарх Кирилл отмечает, что христианское понимание свободы определяется свободой от греха. «Либеральная же концепция, которой само понятие греха совершенно чуждо, включает в себя идею раскрепощения человека «как он есть», а значит, высвобождение потенциала греха в человеческой личности. ...В этой своей части либеральная идея противоположна христианству» - резюмирует патриарх<sup>147</sup>. Патриарх отмечает, что именно языческий антропоцентризм Возрождения оформил идейный корпус либеральных принципов на излете эпохи Просвещения<sup>148</sup>. Не отрицая жизненный потенциал либеральных идей и говоря о неперспективности для РПЦ любой идеологической парадигмы государства и общества, патриарх Кирилл ставит «фундаментальную мировоззренческую

<sup>145</sup> См.: Козин Н.Г. Испытание либерализмом. // Вопросы философии. - М.: Наука, 2006. - № 9. - С. 47-67. С. 49-50; Ситников А.В. Современное общество, демократия и православие. // Церковь и время. - М. 2005. - № 2 (31). - С. 19-42. С. 33.

<sup>146</sup> Ситников А.В. Современное общество, демократия и православие... С. 25-27.

<sup>147</sup> Цит. по: Иларион (Алфеев), епископ. Благословение или проклятие? Традиционные и либеральные ценности в споре между христианством и западной цивилизацией. // Церковь и время. - М. 2005. - № 3 (32). - С. 11-50. С. 24.

<sup>148</sup> Кирилл (Гундяев), митр. Норма веры как норма жизни. Проблемы соотношения между традиционными и либеральными ценностями в выборе личности и общества // Церковь и время. - М. 2000. - № 2 (11). С. 208; см. также: Иларион (Алфеев), митр. Патриарх Кирилл: жизнь мирозерцание. - М.: Эксмо, 2010. - 560 с. С. 452.

проблему соотношения традиционных и либеральных ценностей»<sup>149</sup>, необходимости учета современным либеральным стандартом самобытности цивилизаций.

Национальным П.Н. Милюков полагал общий объединительный процесс, охватывающий массы, «когда в умах и сердцах каждого члена зажигается общая идея». Милюков признавал, что в истории народов такой идеей выступала идея религиозная. Но при этом лидер кадетов строго отличал основы современных, национальных процессов, что это «не есть идея старой религии, налагавшей цепи, <...> требовавшей безусловного подчинения одному типу мысли и чувства, чуждому массам <...> по самим формам общения с Божеством»<sup>150</sup>. «Национальным центром, - считает Милюков, - является идея религии новой, исходящей из требований внутренней свободы веры для каждого, делающей веру живым фактом внутренней жизни каждого и тем низводящей религию с алтаря и жертвенника в сердца и умы народных масс», при этом Милюков подчеркивал связь новых либеральных идей с этой формой религиозного процесса<sup>151</sup>.

Таким образом, в понимании национальности Милюков проводит либеральные взгляды. В то же время, эволюционистический принцип в осмыслении национальности, которым Милюков надеялся снять противоречия в понимании национального вопроса между националистами и социалистами, не объясняет содержание российской национальности. Либеральные взгляды Милюкова, напрямую отразились и в его понимании роли религии в истории. Он не видел в религии национально-формирующего принципа. Поэтому в вопросах церковно-государственных отношений в думских высказываниях Павел Николаевич предстает сторонником свободы совести. Милюков в воспоминаниях о своей деятельности в Думе сожалеет, что «внеисповедное состояние» как окончательное осуществление принципа свободы совести оказалось вне кругозора

---

<sup>149</sup> Иларион (Алфеев), митр. Патриарх Кирилл... С. 446.

<sup>150</sup> Милюков П.Н. Национальный вопрос... С. 63.

<sup>151</sup> Там же. С. 63.

Думы<sup>152</sup>. Однако, подобный подход Милюкова не учитывал глубокую укорененность Православия в российской культуре и обществе.

## 1.6. ПРОБЛЕМА ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДАХ П.Н. МИЛЮКОВА

В философском осмыслении вопроса государственно-конфессиональных отношений взгляды П.Н. Милюкова расходятся с А.В. Карташевым не только в принципах решения, но и в объеме анализа этой проблемы. Следует отметить некоторую лаконичность в решении вопросов церковно-государственных отношений П.Н. Милюковым. Это выглядит тем более удивительным, что по долгу своей работы в Государственной Думе третьего созыва он занимался вопросами государственной политики в вероисповедной области. Объяснением этому явлению, на наш взгляд, служит то, что в его либеральной трактовке понимание церковно-государственных отношений сводится к отделению Церкви от государства. П. Линицкий оправдывает данный факт тем, что либерализм, основываясь на идеях просвещения отрицает любую религиозную мысль как суеверие, противное идеалу научного просвещения. Отсюда он делает справедливый вывод, что либерализм считает не нужными религиозные институты, чья деятельность лежит в исторической основе складывавшихся государств, а их содержание не признает истинным, поскольку «с точки зрения либерализма, всякая религиозная вера есть суеверие». А раз не признается взаимодействие, то и множество вопросов, с этим связанных, снимаются, отсюда некоторая упрощенность взглядов на проблему церковно-государственных отношений в либерализме.

В то же время, решение вопроса в духе либерализма, выраженное в принципе отделения церкви от государства и даже ее ухода с ведущих

---

<sup>152</sup> Милюков П.Н. Воспоминания. - М.: Современник, 1990. - Т. 2. - 445 с. С. 70.

общественных позиций, имело предпосылки прежде всего в историко-философских взглядах историка.

Милюков и полагал религию целиком частным делом. Поскольку он не видел в религии национально-формирующий фактор, то и Православие, и его носительница в России - Русская Православная Церковь, лишались для него своего государственного значения, нивелируясь до уровня индивидуального выбора. Поэтому в вопросах церковно-государственных отношений в думских высказываниях Павел Николаевич предстает сторонником свободы совести. Его критике подвергается «монополизация веры» официальным исповеданием и особенно национализация веры государством. В этих выводах П.Н. Милюков исходил из строго с усвоенных теоретических позиций западничества, позитивизма и эволюционизма. Лидер кадетов считал национальность постоянно эволюционирующим элементом. Он приходил к выводу, что национальность - это непрерывный эволюционный процесс воссоздания себя, и все, что служит этому явлению - национально, если нет, то реакционно и антинационально. Милюков критически оценивал московскую церковную традицию, полагая ее тормозящим фактором национального прогресса. Милюков опасался тем самым усиления идейной конкурентоспособности Церкви, что, по его мнению, могло выразиться в клерикализации общества.

Думская программа П.Н. Милюкова по вопросам отношения Церкви и государства выражала не только его политические взгляды, но и идейную позицию. Лидер кадетов неоднократно заявлял, что не разделяет в себе политика и историка, что убеждения, принятые на одном поприще, были цельными убеждениями. Такой подход был для П.Н. Милюкова принципиальным. Так, он выставляет себя сторонником формулы Кавура - «свободная церковь в свободном государстве», вне зависимости от любых своих взглядов. Такая позиция лидера кадетов позволяет оценить его политические взгляды как соответствующие его либеральной мировоззренческой парадигме.

Важное значение для определения взглядов Милюкова по вопросам церковно-государственных отношений имеет его политическая деятельность. Так как в работе Третьей Думы он принимал работу в комиссиях по церковным, старообрядческим и сектантским вопросам и, таким образом, мог полноценно сформулировать и представить либеральное понимание проблемы церковно-государственных отношений, его взгляд на церковно-государственные отношения становится ясен из обсуждавшихся в Думе проектов: свободы совести, реформы церковно-приходских школ и из оценки влияния Распутина на монаршую семью.

Милюков в политике видел своей задачей скорейший переход России к новой исторической форме, которой уже достиг в своем развитии Запад. Здесь Милюков также следует своим излюбленным принципам эволюционизма, настаивая на необходимости естественной смены форм правления. По его мнению, следовало избегать насильственного, революционного перехода, но не путем замораживания старых, отживших форм, а путем продвижения реформ политическими рычагами.

При этом эволюционный принцип мог иметь далеко идущие последствия в идеологии кадетов. Так, после победы в России большевизма, сподвижник Милюкова В.В. Караулов в докладе «О новых задачах кадетизма» сделает заключение, что нужно «добиваться как исторически законного, мирного сосуществования либерализма с революционным большевизмом... взять из него все хорошее в порядке эволюционного творчества»<sup>153</sup>. Характерно, что Милюков, который председательствовал на этом собрании, принципиально не возражал против тезисов Караулова.

Такая позиция Милюкова начинает формироваться еще в кружке «Освобождение». Программа кружка, составленная Милюковым, лавировала между крайностями политической борьбы и была ориентирована на ту часть

---

<sup>153</sup> Протоколы Центрального Комитета и заграничных групп конституционно-демократической партии: В 6-ти т. - Т. 4: Протоколы заграничных групп конституционно-демократической партии. Май 1920 г. - июнь 1921 г. - М.: Прогресс-Академия «Российская Политическая Энциклопедия» (РОССПЭН), 1996. - 544 с. С. 160.

общества, которая желала реформ, но исключала революционные методы их проведения. Однако, желание П.Н. Милюкова не расширяться влево, при этом сохраняя вес в обществе, было, по его мнению, неосуществимо. Отчего балансировка Милюкова между левыми и правыми была всегда с оглядкой на левых.

В работе Милюкова в Третьей Думе следует отметить также его оценку «права кошелька» как исключительного инструмента давления на правительство. Милюков в узком кругу кадетов достаточно цинично рассуждает на эту тему по вопросу кредитов на оборону: «...чем важнее кредит, чем необходимее потребность, тем важнее отказать в нем. В этом суть бюджетной борьбы за права. Надо ставить так: дадим лишь тогда, когда пойдете на необходимые для всей страны уступки»<sup>154</sup>. Правом утверждения бюджета политические силы Думы часто пользовались для утверждения своих взглядов, в том числе и по церковным вопросам. Характерно, что император лично участвовал в заседаниях Думы, чтобы отстоять бюджет Синода. Такая забота императора о бюджете Синода вызывала насмешливые замечания П.Н. Милюкова.

Обсуждение церковных вопросов в Государственной Думе почти всегда сопровождалось очень напряженными дебатами. Наиболее остро вопросы ставились по проблемам свободы совести, модели церковно-государственных отношений, церковно-приходских школ и некоторых других.

В острую конфронтацию вступило правительство и либеральное думское большинство по вопросу реформы духовного образования. Думские либералы, в том числе и П.Н. Милюков, требовали пересмотреть в либеральном духе устройство духовной школы, т.е. перевести ее из разряда конфессиональной в общеобразовательную. Правительство же, соглашаясь на некоторые реформы церковно-приходской школы, принципиально оставляло семинарию в качестве

---

<sup>154</sup> Протоколы Центрального Комитета и заграничных групп конституционно-демократической партии: В 6 т. - Т. 2: Протоколы Центрального Комитета и заграничных групп конституционно-демократической партии. 1912 - 1914 г. - М.: «Российская Политическая Энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. - 520 с. С. 355.

школы для подготовки пастырей. Кроме того, вся система церковного образования должна была остаться в ведении Св. Синода, а не перейти в подчинение Министерству Народного Образования, чего так желали либералы. Это была личная позиция Николая II и его окружения. Государственная Дума, по воспоминаниям П.Н. Милюкова, могла высказывать пожелания и должна была ассигновать средства, но, по существу, вмешательство в дело духовной школы для нее не допускалось.

В конце концов, противостояние императора в «близком его сердцу деле» и думского большинства по этому вопросу привели к роспуску Третьей Думы. Характерно, что некоторые из думских депутатов считали, что III Дума будет известна как «Дума народного образования», треть объема работы Думы этого созыва занимает обсуждение законопроектов о церковных школах.

Такое внимательное отношение к вопросу церковных школ было глубоко оправдано, можно только согласиться с мнением протоиерея В. Рожкова, что дело здесь заключалось не только в формальном объединении школ под ведением Министерства Народного Просвещения: «Общая тенденция новых школьных законопроектов, с точки зрения церковно-школьной, была ясна с самого начала. Эти законопроекты стремились подорвать существование в государственной системе народного просвещения России церковно-приходских школ. Быть этим школам или не быть? Будут ли они поглощены государством и его органами или, наоборот, останутся по-прежнему самостоятельной частью церковной организации в России - вот вопросы, которые стали на очередь в период III Государственной Думы»<sup>155</sup>.

Вопрос самобытности церковно-приходской школы был важен и для ее сторонников, и для противников не столько потому, что в ней видели политический инструмент борьбы с революционными настроениями, но потому, что школа является транслятором национальных ценностей. Земские школы к

---

<sup>155</sup> Рожков В. Церковные вопросы в Государственной думе. - М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2004. - 560 с. С. 146-147.

этому времени уже прониклись либеральными или социалистическими идеями, единственным противовесом им выступала сеть церковно-приходских школ, которые ко времени III Думы составляли почти треть всех школ империи.

Рост церковно-приходского образования вызвал критику со стороны П.Н. Милюкова. Стенографические отчеты III Думы приводят такие слова лидера кадетов: «Защитники церковно-приходской школы, - сказал он, - не скрывают, что значит это «религиозно-нравственное» воспитание, которого от них ожидают. Это есть способ парализовать политическую опасность, могущую явиться от воспитания народа в светских школах. *Светская школа хочет освободить личность, а церковно-приходская хочет обуздать ее* (выделено мной - А.П.). Идеал светской педагогики, - по счастью идеал, проникающий всю нашу молодую учительскую армию, многократно выраженный на ее собраниях, на ее съездах, в ее печатных изданиях, - это развить самодеятельность, развить сознательное отношение к окружающей жизни, природе и обществу, создать в учащих, в подрастающем поколении радость жизни, дать народу развитой ум и твердую волю. А цель и средство церковно-приходской школы? ...Это - серьезное изучение церковно-славянского языка, большое место, отведенное духовному пению, говению три раза в год, обязательное посещение службы и пение на клиросе. Да, господа, это действительно два разных типа. И выбор между ними не труден ни для кого, кто считает, что школа должна вооружить страну наилучшими и наиболее современными средствами для того, чтобы победить в соревновании наций»<sup>156</sup>.

Современник Милюкова, профессор Киевской духовной академии П. Линецкий отмечает, что пietet либеральной мысли к естественнонаучному образованию является естественным следствием натуралистического подхода к духовной жизни человека. Здесь же и корни исключительного внимания либерализма к политико-экономическим задачам, связанное с «натуралистическим

---

<sup>156</sup> Заседания 1-38: (с 15 октября по 17 декабря 1910) // Государственная дума: Стенографические отчеты: Третий созыв: Сессия четвертая. - СПб.: Государственная типография, 1910. - Ч. I. - [2], XV с. 3368 стб. Стб. 99.

воззрением на человеческую жизнь, признающего если не единственными, то наиболее существенными потребностями - физические нужды и в равномерном удовлетворении их видящего идеал человеческого благополучия»<sup>157</sup>.

Таким образом, Милюков выступил сторонником внеконфессиональной, светской системы образования. Школа должна была стать общеобразовательной, открытой для всех желающих.

В вопросах церковно-государственных отношений в думских высказываниях Павел Николаевич предстает сторонником свободы совести. Его критике подвергается «монополизация веры» официальным исповеданием и, особенно, национализация веры государством.

Еще в I Думе кадетами был внесен проект закона «О свободе совести», которым признавалось равенство всех религий, декларировалась свобода смены вероисповедания с 17 лет, а также гражданское ведение метрических записей. Можно солидаризироваться с мнением современного историка РПЦ протоиерея Владислава Цыпина, что в программе кадетов, идейным лидером которых был Милюков, «по существу речь шла о последовательном отделении православной Церкви от государства, хотя соответствующей формулировки в законопроекте не было»<sup>158</sup>. По сути, речь шла о превращении России во внеконфессиональное государство.

В Третьей Думе готовились три вероисповедных проекта, допускавших свободный переход из христианской веры в нехристианскую, снимавших ограничения со старообрядческих общин и любые ограничения прав при выходе из духовного звания. При этом Милюков сожалел, что «внеисповедное состояние», как окончательное осуществление принципа свободы совести оказалось вне кругозора Думы. Впрочем, все эти проекты были благополучно потоплены в Государственном совете и при участии императора Николая II.

---

<sup>157</sup> Линицкий П. Указ. соч. С. 202.

<sup>158</sup> Цыпин В. Государственная дума // Православная энциклопедия. - М.: Православная энциклопедия, 2006. - Т XII. - С. 191-197. С. 192.

Милюков принципиально не соглашался с идеей, что вера является неотъемлемой чертой национальности, считая ее только делом личной совести. Свою позицию по церковно-государственным отношениям Милюков согласует с формулой Кавура - свободная церковь в свободном государстве. Будучи нерелигиозным человеком, Милюков оценивал состояние господствующей Церкви с политических позиций. Отсюда для него в Церкви бюрократия епископов поработила священников.

Вопрос о церковно-государственных отношений, по личному признанию П.Н. Милюкова, он принципиально формулирует в выступлении на пятой сессии Думы 5 марта 1912 г. Уже на закате лет, составляя «Воспоминания», Милюков будет считать, что в этой речи выразил сумму своих взглядов на церковно-государственные отношения, что ставит эту речь в разряд основных источников по этому вопросу. Определяя свою позицию, Милюков оговаривается, что «мы... только законодатели, и наше отношение к вопросам, хотя бы и церковного свойства, должно быть внеисповедным»<sup>159</sup>. По предмету церковно-государственных отношений «каждый из нас, православный, мусульманин, кто угодно, не только имеет право, но должен говорить»<sup>160</sup>. По мнению лидера кадетов, правильное отношение политика-законодателя к проблемам «церковного свойства», должно быть внерелигиозным, обусловленным законом, а не религиозным содержанием. Именно это, по его мнению, обеспечит независимость и свободу Церкви. При этом, П.Н. Милюков не учитывал, что внеконфессиональный подход еще не означает объективного отношения к Церкви. Так, участник II и III Думы - епископ Евлогий (Георгиевский) в одном из выступлений отметил, что политики Государственной Думы «вливали в организм церковный чуждый ему государственный дух и в дальнейших своих выводах стремились подчинить Церковь государству»<sup>161</sup>. Таким образом, пленение Церкви

---

<sup>159</sup> Заседания 84-119: (с 5 марта по 28 апреля 1912 г.) // Государственная Дума: Стенографические отчеты: Третий созыв: Сессия пятая. - СПб.: Государственная типография, 1912. - Ч. III. - XXII с., 3726 стб. Стб. 82.

<sup>160</sup> Заседания 84-119... Стб. 83.

<sup>161</sup> Цит. по: Рожков Владимир, прот. Указ.соч. С. 235.

императором сменялось ее пленением Думским большинством. В своих воспоминаниях он с горечью констатировал, что «чем дальше, тем сильнее я стал чувствовать, что работа в Думе внутренне далека от Церкви, даже ей враждебна»<sup>162</sup>.

В оценке существовавших церковно-государственных отношений лидер кадетов исходит прежде всего из своих либеральных убеждений. Он настаивает на либерализации существующих церковно-конфессиональных отношений, критикует их и боится реакции, отступления от наметившейся программы церковных реформ.

Милюков сравнивает две позиции по отношению к церковной ситуации, это позиция либерального духовенства - группы 30-ти и позиция правых партий, сторонников Киевского миссионерского съезда 1909 года. Правые организации считали, что исполнение указа 17 апреля об «Об укреплении начал веротерпимости» отступило от его смысла, и обратились с просьбой к Синоду ходатайствовать перед императором о пересмотре этих законопроектов. Милюков суммирует их позицию тезисами, что «интересы вероисповедные не могут быть отделены от национальной политики, <...> политика и религия так тесно сплетены в русском народном разуме и сердце, что разделять эти два понятия невозможно»<sup>163</sup>. Новый образовавшийся союз, по мысли Милюкова, был заключен РПЦ, но не с государством, а с реакционными политическими кругами. В критике реакции Милюков указывал, что интересы вероисповедные и политические начали совпадать. Милюков обвинил Синод в политическом обслуживании правых партий: «Не может быть сомнения - я установил это документально: роль церкви с 1908 г. и в следующие годы свелась к роли политического орудия в руках правительственной реакции и тех националистических групп, которые согласились поддерживать это правительственное направление»<sup>164</sup>. Именно политический союз РПЦ и

<sup>162</sup> Евлогий (Георгиевский). Путь моей жизни... С. 172.

<sup>163</sup> Заседания 84-119... Стб. 86.

<sup>164</sup> Заседания 84-119... Стб. 87-88.

правительства П.Н. Милюков называет главной причиной снижения религиозного уровня в стране.

Общая оценка Милюковым отношения РПЦ к требуемым реформам крайне пессимистична - крушение надежд передового духовенства, откат назад, реакция.

В связи с этим П.Н. Милюков обращается к проблеме решения вопроса церковно-государственных отношений, который он определяет как «вопрос первостепеннейшей важности». Но попытки найти удобоприемлемую, с юридической точки зрения, формулу церковно-государственных отношений приводят лидера партии кадет в тупик. Не признавая влияние веры на формирование национального типа, и находясь на позициях религиозного безразличия, Милюков мог придерживаться только формулы Кавура. Однако это расходилось со всем строем государственной жизни России. В итоге Милюков останавливается на формуле председателя Государственной думы второго созыва П.А. Столыпина. И хотя Павел Николаевич сетует на ее недоработанность в деталях, сам принцип находит верным.

П.А. Столыпин предлагал примирительную позицию, учитывающую как либеральные настроения общества, так и традиционную роль РПЦ в государстве. В своей программе Столыпин отмечал, что «многовековая связь Русского государства с Христианской Церковью обязывает... положить в основу всех законов о свободе совести начала государства христианского, в котором Православная Церковь, как господствующая, пользуется данью особого уважения и особою со стороны государства охраной... Вместе с тем права и преимущества Православной Церкви не могут и не должны нарушать прав других исповеданий и вероучений»<sup>165</sup>.

П.Н. Милюков опасался, что Синод принципиально затягивает определение своих позиций в отношениях с государством в надежде на реакцию и возврат к прежним формам церковно-государственных отношений. Он сетует на

---

<sup>165</sup> Столыпин П.А. Программа реформ: Документы и материалы: В 2 т. / Под общ. ред. П.А. Пожигайло. - М.: РОССПЭН, 2002. - Т. 1. - 763 с. С. 34-35.

молчаливое саботирование этого важного вопроса со стороны Синода. Так, по его словам, обер-прокурор Л.П. Извольский в ответ на недоумение «Как же он, наконец, представляет себе юридические отношения между церковью и государством»? говорил о невозможности юридически исчерпать этот вопрос.

Касаясь предполагаемых задач Поместного Собора, Милюков анализирует вопросы избрания патриарха. Он отличает исходную и современную позиции соборного присутствия в этом вопросе. Первоначальное, перед соборным присутствием, утверждение патриарха как титулованного председателя соборного собрания для Милюкова еще приемлемо, поскольку здесь патриарх выступал бы как лицо номинальное. Но «патриарх «вымоленный» и назначенный раньше собора, это вопрос совсем другой»<sup>166</sup>. «Насколько мы могли не бояться прежнего патриарха» (выделено мной - А.П.), т.е. по должности в первоначальной редакции законопроекта, настолько вторая позиция пугает его опасностью клерикализации, возврата к византизму, к изжившим себя старорусским воспоминаниям: «В которых как раз увековечено не только безнадёжное смешение сфер деятельности церкви и государства, но захват государства церковью, клерикализм... Мы этого боимся», - заключает Милюков<sup>167</sup>.

Взгляд Милюкова на синодальную или патриаршую форму правления согласуется с его общими историческими убеждениями, «внешняя форма церкви есть случайность в ее внутреннем развитии, и надо отличать младенчество от юности и юность от возмужания»<sup>168</sup>. Сама потребность изменения внешних, исторических форм - есть внутренняя потребность эволюции, связанная с «процессом возмужания веры»<sup>169</sup>. При этом речь не идет именно о реставрации канонического устройства РПЦ. Прежние формы церковно-государственных отношений, т.е. симфонии, по мнению П.Н. Милюкова, устарели безвозвратно, в них больше нет жизни для России. «Вы, господа, - обращается Милюков,

<sup>166</sup> Заседания 84-119... Стб. 95.

<sup>167</sup> Там же. Стб. 95.

<sup>168</sup> Заседания 84-119... Стб. 96.

<sup>169</sup> Там же. Стб. 96.

очевидно, к правым консервативно настроенным кругам, - конечно, можете сохранить внешнюю форму, от которой жизнь отошла, в наглухо закрытых стенах подземного склепа, но, когда откроют двери... эта форма распадется в прах при первом дуновении ветра»<sup>170</sup>.

Однако, возможность отхода от политики церковно-государственных отношений линии Пуришкевича лидер кадетов оценивает пессимистически. Свои итоговые требования и взгляды на программу церковно-государственных отношений правых он суммирует в серии риторических вопросов: - «Я вас спрошу: <...> *Можете ли вы считать, что русский, который ушел из православия, останется русским, что он нисколько не утерит своего национального облика* (выделено мной - А.П.)? Можете ли вы обойтись без политических услуг церкви, ненужных, если вы не хотите реставрировать старины церковной и старины политической? Вы, господа, не можете до тех пор, пока хотите вести ту политику, которую вы называете националистической, но которая глубоко антинациональна и вредна народу потому, что задерживает его естественный рост»<sup>171</sup>.

Любые предлагаемые на Собор и в Думу церковные реформы без решения главного вопроса - либерализации церковно-государственных отношений, по мнению Милюкова, будут бесполезны. «Никакой Собор, - считает П.Н. Милюков, - никакой приход (реформированный приход - А.П.) не принесет вам пользы»<sup>172</sup>. Это, по его словам, будет только новое средство для тех же самых старых целей.

Таким образом, исходя из своих историко-философских взглядов, П.Н. Милюков нигилистически оценивал роль РПЦ в отечественной истории. Отсюда защита Милюковым идеей свободы совести, вплоть до внекофессионального состояния, вытеснения церкви на периферию общественной жизни, имеет глубоко философские истоки.

---

<sup>170</sup> Там же. Стб. 96.

<sup>171</sup> Там же. Стб. 97.

<sup>172</sup> Заседания 84-119... Стб. 98.

В целом, можно отметить, что у П.Н. Милюкова история выступает как единый, эволюционный процесс, универсальность которого обеспечивает единство социальных законов, которые обуславливают принципы исторического развития. С этой точки зрения, Милюков оценивал реформаторскую деятельность Петра I как результат произошедшего социального развития этноса. Иными словами, реформы были заложены в российском обществе задолго до Петра.

В то же время, саму нацию Милюков оценивает как среду, которая осуществляется по единым социально-историческим законам. В силу этого такие этнообразующие факторы как язык и религия им также оцениваются как явления, подверженные эволюции. Религия теряет у него свое национальное и государственное значение, а вопрос церковно-конфессиональных отношений решается в сторону секуляризации жизни государства. П.Н. Милюков полагал, что прежние формы церковно-государственных отношений устарели безвозвратно, и им нет уже места в истории.

## ГЛАВА 2. ГОСУДАРСТВО, НАЦИЯ, ЦЕРКОВЬ В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ А.В. КАРТАШЕВА

### 2.1. СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИХ И РЕЛИГИОЗНЫХ ВЗГЛЯДОВ А.В. КАРТАШЕВА

Первоначальным источником формирования облика будущего мыслителя была семья. Ее внутренняя атмосфера, в которой воспитывался юный Антон Карташев, характеризуется глубоким религиозным настроем и пафосом - ««выйти в люди» путем образования»<sup>173</sup>. Современник А.В. Карташева Н. Зернов характеризует его семью как патриархальную и православную, влюбленную в красоту церковных служб. Единодушным мнением людей, хорошо знавших Карташева, было то, что именно семья и детский период воцерковления легли в основу его глубокой церковности. Воспитанник Карташева еп. Кассиан (Безобразов) вспоминает: «...что главное в Антоне Владимировиче? - я отвечу одним образом: церковь Сергиевского подворья, и в ней Антон Владимирович, восьмидесятилетний, на клиросе студенческого хора <...> Этот образ есть символ полноты церковной жизни, которой Антон Владимирович дышит. Церковь - это та стихия, без которой он не может жить»<sup>174</sup>.

Обращает внимание на себя тот факт, что Карташев сын волостного писаря и земского гласного избирает своим поприщем духовное училище, семинарию и духовную академию. По мнению диссертанта, такой биографический поворот в судьбе последнего обер-прокурора Синода обусловлен не только семейной религиозностью, но и влиянием Екатеринбургского епископа Нафанаила

---

<sup>173</sup> Автобиография Антона Владимировича Карташева // Вестник РСХД. - 1960. - № 58-59. - С.57-62. С. 57

<sup>174</sup> Кассиан (Безобразов), епископ Антон Владимирович Карташев... С. 16.

(Леандрова). Постриженный из вдовых священников епископ Нафанаил обладал мягким и добрым нравом настолько, что, по воспоминаниям его сослуживцев, никто не мог сказать, чтобы он обидел кого-то. Он не только еще больше погрузил Антона в богослужебную жизнь, посвятив его в стихарь в 1884 г., но и оказал влияние на решение семьи направить юного Карташева в духовное училище, которое, по справедливому замечанию протоиерея Георгия Митрофанова, «считалось в крестьянской среде школой, предназначавшейся лишь для детей духовенства»<sup>175</sup>. Влияние доброго, престарелого епископа можно заметить в любви А.В. Карташева к благолепному пению в храме<sup>176</sup>, которое он сумел ему привить. На наш взгляд, именно в этот жизненный период были заложены те христианские идеалы, которые ярко проявились в его тяге к церковности в период пребывания под влиянием Мережковского.

Периодом научного становления будущего историка можно признать его обучение в Санкт-Петербургской духовной академии. Именно здесь, под влиянием столичной церковно-исторической школы складываются основные научные интересы будущего историка РПЦ и религиозного мыслителя. В стенах Академии преподавали в то время такие выдающиеся ученые как Н.Н. Глубоковский, А.И. Бриллиантов, С.А. Соллертинский А.А. Бронзов и др. В своих воспоминаниях, проникнутых ностальгией и яркими образами, Антон Владимирович Карташев отмечал атмосферу серьезного научного труда в Академии и подлинной церковности. «Именно от Карташева, - пишет его ученик И. Мейендорф, - мы студенты, слышали об историке В.В. Болотове, знавшем только три дороги: в аудиторию, в библиотеку и в храм; об «умнице» Сергии Страгородском, ректоре академии, впоследствии местоблюстителе и патриархе...»<sup>177</sup>. Можно только согласиться с мнением А.В. Антощенко, что историко-критический метод начинающего ученого складывался «под влиянием

<sup>175</sup> Митрофанов Г. Антон Владимирович Карташев - русский богослов и церковный историк, государственный и общественный деятель. URL:

<http://www.golubinski.ru/ecclesia/kartashev/mitrofanov.htm> (дата обращения: 15.07.13).

<sup>176</sup> Никонов И. Преосвященный Нафанаил (Леандров), епископ Екатеринбургский и Ирбитский // Православная газета. - Екатеринбург. - 8 февраля 2005 г. - № 6 (327).

<sup>177</sup> Мейендорф И. А.В. Карташев - общественный деятель и церковный историк... С. 169

В.В. Болотова, Е.Е. Голубинского, А.П. Доброклонского, Н.Ф. Каптерева»<sup>178</sup>. Именно профессор П.Ф. Доброклонский, направил интересы молодого ученого на изучение Синодального периода истории Русской православной церкви как наименее изученного в отечественной церковной истории.

Участие молодого ученого в заседаниях Религиозно-философских собраний 1901-1903 гг. (РФС) открывает новый период его мировоззренческого становления. На этом этапе его идейного становления определяющим становится поиск синтеза между традиционной церковностью и новыми путями религиозного творчества. Кроме того, содержание этого периода определяется знакомством Карташева с идеями Мережковского, З.Н. Гиппиус, а также В.С. Соловьева, чьи мысли активно обсуждались в кружке Мережковского. Современная исследовательница «нового религиозного сознания» И.В. Воронцова отмечает, что участие в работе Религиозно-философских собраний «сблизило А.В. Карташева с кружком Д.С. Мережковского, Антон Владимирович в течение нескольких лет был проводником идей «нового религиозного сознания» в России, горячим сторонником радикальных перемен в «исторической», в данном случае - Русской Православной Церкви»<sup>179</sup>. На наш взгляд, это утверждение требует уточнения, т.к. активность в проведении идеи обновления религиозного сознания у Карташева наблюдается на заседаниях Религиозно-философского общества (РФО). На встречах РФС Карташева больше интересуют злободневные вопросы положения религии в российском государстве, фактически его высказывания на Собораниях ограничиваются проблемой церковно-государственных отношений в вопросе применимости силовых государственных средств в Церкви. Впрочем, сама И.В. Воронцова в своей более поздней работе признает, что отношение Карташева к идеям Мережковских развивалось не в русле ученичества, а в русле взвешенной критики<sup>180</sup>.

<sup>178</sup> Антощенко А.В. Национально-теократическая концепция «Святой Руси» А.В. Карташева... С. 83.

<sup>179</sup> Воронцова И.В. Участие А.В. Карташева в религиозном движении «неохристиан»... С.28.

<sup>180</sup> Воронцова И. Русская религиозно-философская мысль... С.25.

Организация, участие, а впоследствии председательство в Религиозно-философском обществе стало итогом на этом идейном этапе в жизни мыслителя. В этот период связь с Мережковскими проходит переоценку в творчестве Карташева, он постепенно изживает иллюзию опытного построения духовно-гармоничной жизни на началах предложенных представителями «нового религиозного сознания». Антон Владимирович, хотя «и был увлечен идеей обновления церковного христианства, однако анализ переписки с Мережковскими показывает, что, несмотря на довольно резкий тон выступлений Карташева по церковным вопросам в 1907-1917 гг., он оставался чадом «исторической» (как ее называли участники движения) Церкви, а впоследствии и вовсе отмежевался от основных положений «нового религиозного сознания»<sup>181</sup>. И.В. Воронцова полагает, что этот период становится решающим для формирования взглядов Антона Владимировича<sup>182</sup>. Он постепенно отходит от идей Мережковского и занимает по отношению к нему положение критика. Хотя публично Карташев еще продолжает выражать верность его идеям.

Мотивом отхода от идей Мережковского рядом исследователей называется любовь А.В. Карташева к Т.Н. Гипиус, которая так и осталась «личной» и не стала «всечеловеческой». Возможно характер этой любви и заставил Карташева вернуться от идеалистических мечтаний на землю. Однако, автору, наравне с этим, не менее достоверной представляется внутренняя тяга А.В. Карташева к «исторической» Церкви, таинствам (причастию), богослужению, которая была воспитана еще в детские годы, та самая литургическая религиозность, о которой говорили знавшие его современники. Основания такому предположению мы можем найти как в письмах Карташева, а так и в многочисленных воспоминаниях об этом его современников<sup>183</sup>.

---

<sup>181</sup> Воронцова И. Русская религиозно-философская мысль... С. 30.

<sup>182</sup> Там же. С. 30.

<sup>183</sup> См. напр.: Мень А. Карташев Антон Владимирович // Библиологический словарь: В 3-х т. - М.: 2002. - Т. 2. - С. 33-35. С. 33.

Влияние Мережковского сказалось, прежде всего, во внимании Карташева к таким вопросам как соотношение плоти и духа, небесного и земного, церкви и государства, а также в методе антиномических сопоставлений. В то же время увлечение этими идеями не переходило в подражательство. В отличие от Д.С. Мережковского, который рассматривал антиномию плоти и духа в символическом ключе, А.В. Карташев рассматривал их как онтологические реалии, чья антиномичность может быть преодолена реально только в идее Богочеловечества. Можно отметить, что Богочеловечество становится стержневой идеей мысли Карташева.

Отступает Карташев и от софистических идей любого посредства между Богом и миром. В этом вопросе он напрямую следует традиции мыслителя IV века святителя Афанасия Великого (с богословием которого он мог познакомиться в духовной академии), что в силу абсолютного качественного различия, между Богом и миром нельзя помыслить никакого посредствующего начала<sup>184</sup>.

Таким образом, Антон Владимирович Карташев разделяет идею нового религиозного сознания синтеза плоти и духа, необходимости реформировать Церковь, обратив ее от «загробного идеала» к социальной «правде о земле». Развивает эти мысли Карташев в тезисе об историчности христианства. С этим согласуются его выпады против аскетизма Церкви, который он определяет как ее уход от миссии освящения этого мира, подобную позицию Карташев критикует как монофизитство и докетизм.

Вместе с тем, в этот период А.В. Карташев знакомится с идеями многих религиозных мыслителей, таких как Бердяев, Булгаков, Франк, Розанов и др., о которых С.П. Бычков справедливо заметил, что «воззрения каждого были настолько оригинальны и неповторимы, что весьма трудно говорить о каких-то

---

<sup>184</sup> Ср. напр.: Флоровский Г.В. Восточные отцы IV-VIII веков. - М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999. - 302 с. С. 31.

направлениях или течениях»<sup>185</sup>. Отсюда, по нашему мнению, сами РФС и РФО стали той школой, в которой определились философские навыки и исследовательские интересы Антона Владимировича Карташева.

Особо следует оговорить влияние на А.В. Карташева идей В.С. Соловьева, которые он первоначально начинает воспринимать в кружке Мережковского. Прежде всего это идея обновления христианских начал современности, их проникновения во все стороны жизни - одна из основных тем в кругу Мережковских. Но если у них она нашла выход в чаянии третьего Завета, то у Карташева эта идея разрешается в теократическом идеале.

Призма, сквозь которую А.В. Карташев оценивает новый синтез Бога и человечества - Халкидонский догмат. Несомненно, внимание к идее Богочеловечества было привлечено одноименным сочинением В. Соловьева - «Чтения о Богочеловечестве». В русле богословия известного византийского мыслителя VII века преподобного Максима Исповедника, Карташев раскрывает Богочеловечество Христа как универсальный принцип содержания этого мира и его конечных путей. Следует отметить, что у Соловьева «Богочеловечество» также выступает как универсальный принцип, но в отличие от него Карташев связывает учение о Воплощении Бога с учением о Церкви. Это прямое следование мысли византийского богослова Максима Исповедника, у которого Воплощение является основой не только спасения всего творения, но и возникновения самого творения, а Церковь - конечным осуществлением Воплощения<sup>186</sup>. Здесь следует отметить, что с начала XX века в России пробуждается исследовательский интерес к богословию преподобного Максима. Сам А.В. Карташев отмечает знакомство с его сочинениями через лекции В.В. Болотова, слушателем которых он был в Санкт-Петербургской духовной академии<sup>187</sup>.

---

<sup>185</sup> Бычков С.П. Указ. соч. С. 143.

<sup>186</sup> Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. - М.: Мартис, 1996. - 220 с. С. 87-88; см. также: А.В. Карташев. Воссоздание Святой Руси... С. 334-335.

<sup>187</sup> Карташев А.В. Вселенские соборы. - М.: Республика, 1994. - 542 с. С. 416.

Таким образом, один из краеугольных аспектов философской мысли Карташева представляет собой сложный синтез религиозно-философского и святоотеческого наследия.

Вопрос церковно-государственных отношений, осмысленный Карташевым в рамках теократического идеала, также несет на себе печать влияния В.С. Соловьева. В.С. Соловьев полагал, что теократическое государство должно объединить три сферы: первосвященническую - религиозную, царскую - политическую и пророческую - социальную, представителем которой является пророк. Карташев возводит эти сферы в категории библейского служения<sup>188</sup>.

Идею внутренней теократии, «т.е. преображения силой и духом Православия всей современной нам культуры», Карташев относит к творчеству архимандрита Феодора Бухарева. Этот вопрос был, по мнению Карташева, заострен Соловьевым до проблемы «социальной правды» во Христе и положил начало духовным исканиям «разнообразной генерации светских и духовных публицистов»<sup>189</sup>. Этот принцип перехода от теократии внешней к внутренней был подхвачен и А.В. Карташевым.

В то же время, В.С. Соловьев рассматривал теократический идеал в наднациональном аспекте. Основным аспектом теократии является объединение раздробленного человечества во вселенское единство, при этом Соловьев призывал российское общество отказаться от национального эгоизма и признать примат католицизма, развившего в наибольшей мере принцип священства.

Карташев же процесс единства рассматривает не в плане количественного, унитарного единства, а в плане единства преображенного, обоженного, составляющего новую природу. При этом национальный принцип не нивелировался в его экклезиологии, а получал новое освещение: Вселенская

---

<sup>188</sup> Карташев А.В. Православие в его отношении к историческому процессу. URL: <http://www.golubinski.ru/ecclesia/kartashev/pravoslavie.htm> (дата обращения: 08.10.12).

<sup>189</sup> Карташев А.В. Православие в его отношении к историческому процессу. URL: <http://www.golubinski.ru/ecclesia/kartashev/pravoslavie.htm> (дата обращения: 08.10.12).

церковь разделяет общие, исторические судьбы с каждым поместным народом. Отсюда значение этноса возрастает от того, насколько он сумеет осуществить вселенскую миссию. Карташев объединительную роль отводил православной церкви в лице ее наиболее сильной единицы - Русской православной церкви. Однако, в советский период Карташев смещает акценты в сторону Константинопольского патриархата. Кроме того, такое изменение исторической перспективы заставило А.В. Карташева пересмотреть взгляд В.С. Соловьева на теократическую симфонию Церкви с государством. Новым центром такой симфонии Антон Владимирович признал общественность, верующий народ. Впрочем, Карташев рассматривал это лишь как историческую необходимость, а не как осуществление идеала - симфонии церкви и императора.

Таким образом, можно констатировать влияние Соловьева на теократические идеи Карташева. В то же время оно строилось не в русле прямого заимствования, а в качестве творческого осмысления.

Отдельного упоминания заслуживает вопрос о масонском периоде в жизни Карташева, по разным оценкам он занимал период с 1916 г. до начала 20-х годов XX века<sup>190</sup>. В оценке этого периода в трудах исследователей допускаются значительные расхождения. Так, современный исследователь творчества А.В. Карташева А.Л. Золаев тезис о влиянии масонства на деятельность Карташева определяет как современную мифологизацию истории. В то же время, членство Карташева в ложах «Литературной», «Мережковского» и в ложе Верховного Совета Великого Востока не вызывает сомнений<sup>191</sup>. Именно с этим ряд историков связывает членство Карташева во Временном правительстве и

<sup>190</sup> См. об этом: Егоров А.Н. Карташев Антон Владимирович... С. 398; Назаров М.В. А.В. Карташев: от масонского министра - к апологету Св. Руси // URL: [http://srn-fareast.ucoz.ru/publ/av\\_kartashev\\_ot\\_masonskogo\\_ministra\\_k\\_apologetu\\_sv\\_rus/3-1-0-71](http://srn-fareast.ucoz.ru/publ/av_kartashev_ot_masonskogo_ministra_k_apologetu_sv_rus/3-1-0-71) (дата обращения: 12.06.12).

<sup>191</sup> См. напр.: Серков А.И. Русское масонство 1731 – 2000 гг. Энциклопедический словарь. - М.: РОССПЭН, 2001. - 1224 с.; Брачев В.С. Масоны в России: от Петра I до наших дней. - СПб.: Стома, 2000. - 336 с.; Иванова Е. Об исключении В.В. Розанова из Религиозно-философского общества // Наш современник. - 1990. - № 10. - С. 106.

быстрый карьерный рост в партии кадетов<sup>192</sup>. Следует отметить, что в период эмиграции А.В. Карташев начинает активно отрицать свою причастность к масонам: «я масоном не был и не буду, как человек, сознательно отдавший свою волю церковной дисциплине и не могущий вместить какого-то духовного двоеподданства»<sup>193</sup>. Данное отрицание, по мнению М.В. Назарова, имело под собой формальное основание, т.к. французские ложи только полупризнали русское масонство, заставляя их в эмиграции проходить всю лестницу степеней<sup>194</sup>. Впрочем, это свидетельство Назарова о А.В. Карташове следует принимать с осторожностью, т.к., по справедливому замечанию Шкаровского, данный автор не всегда надежен в источниках и в выводах<sup>195</sup>. На наш взгляд, отрицательное отношение Карташева к членству в масонских ложах, а в общем и в связях с деятелями НРС, Мережковскими, говорит об эволюции его взглядов в эмигрантский период под влиянием событий революции и опыта эмиграции. Тем не менее, учитывая занятую самим Антоном Владимировичем Карташевым позицию по отношению к своему членству в масонской ложе и эпизодичность сведений не позволяют сейчас делать выводы о серьезном влиянии масонского движения на деятельность и биографию А.В. Карташева.

Отдельно в вопросе формирования идейного облика Карташева следует рассмотреть влияние на него в период революционных событий и годы эмиграции либеральных идей. Анализ этого вопроса важен еще и потому, что он имеет в науке дискуссионное значение.

Обзор истории кадетской партии позволяет выявить в ней три основных направления к которым тяготели основные массы ее членов. Правое крыло было близко к идеям консервативно-монархического толка, левое крыло - к идеям левых партий и идее республики, центр, выступая с идеей непредрешения,

---

<sup>192</sup> Егоров А.Н. Карташев Антон Владимирович. С. 398.

<sup>193</sup> Цит. по: Назаров М.В. Указ. соч. // URL: [http://srn-fareast.ucoz.ru/publ/av\\_kartashev\\_ot\\_masonskogo\\_ministra\\_k\\_apologetu\\_sv\\_rus/3-1-0-71](http://srn-fareast.ucoz.ru/publ/av_kartashev_ot_masonskogo_ministra_k_apologetu_sv_rus/3-1-0-71)

<sup>194</sup> Там же.

<sup>195</sup> Шкаровский М.В. Актуальные проблемы русской церковной эмиграции в XX веке: историографические и источниковедческие аспекты // Христианское чтение. - 2012. - № 1. - С. 44-97. С. 63.

занимал нейтральную позицию, принципиально не решая вопрос о будущей форме правления, будет ли это конституционная монархия или республика.

Следует учитывать, что в либеральное движение кадетов в начале XX века влились новые течения, разочаровавшиеся в своих партиях, что сделало партию кадетов в идейно-политическом плане более сложной, более разнородной социально, но и более многокрасочной, отражающей идеи широкого либерального фронта, на своих флангах гранича с представителями многих идейно-политических течений. Это «делало кадетов общенациональной либеральной партией, выражавшей интересы и чаяния формирующейся российской демократии»<sup>196</sup>. Такая установка делала партию популярной для тех кто имел широкий спектр взглядов. Данная особенность не была случайностью, лидер кадетов П.Н. Милюков откровенно признавал, что вопросы государственного устройства были намеренно «обойдены или затушеваны в программных формулировках»<sup>197</sup>.

Таким образом, отечественный либерализм кадетского типа, признавая непринципиальными многие вопросы, расколовшие российское общество, обладал весьма широкой платформой по многим пунктам. Такой подход позволял либерально мыслящей интеллигенции гармонизировать свои убеждения со стремлением к либеральным ценностям. Тем не менее, либеральная доктрина кадетизма не была аморфной, и ее структурирующим элементом было признание доминанты права и свободы человека.

Такой подход, благодаря чрезвычайно широкой платформе кадетской партии, делал возможным пребывание в ней мыслителей, в своем мировоззрении стоявших на позициях либерализма, но обогащавших его национальной, религиозной и другими традициями. Один из таких крупных мыслителей, важный

---

<sup>196</sup> От редколлегии. Трагедия кадетской (конституционно-демократической) партии... С. 8.

<sup>197</sup> Цит. по: Степанов С.А. Кадеты (Конституционно-демократическая партия) // Вестник Российского университета дружбы народов. - 2006. - № 8. - С. 75–84. С. 82.

государственный и общественный деятель дореволюционной России и русского зарубежья - А.В. Карташев подтверждает, что именно это позволило ему, разделяя либеральные взгляды органично связать их с церковной традицией<sup>198</sup>.

В науке до сих пор появляется вопрос об идейной платформе А.В. Карташева. Прежде всего это нежелание ряда исследователей замечать либеральный период в творчестве Карташева. По мнению диссертанта, попытки игнорировать либеральное прошлое А.В. Карташева не только обедняют фигуру русского мыслителя, но и затемняют его философский облик, делая неясными многие его мысли, часто искажая их прямой смысл.

Не менее искусственным выглядит предположение эпизодичности и случайности либерального периода в жизни Карташева. Вне всякого сомнения, наследие Антона Владимировича следует рассматривать сквозь призму его идейной эволюции, при этом либеральный этап его жизни не преодолевается, а интегрируется и раскрывается в творчестве мыслителя. Чего нельзя сказать, к примеру, о мерещковском периоде Карташева, о котором его ученик И. Мейендорф говорил, что «о своих связях этих лет с религиозной интеллигенцией, включая особенно Д.С. Мережковского, Карташев говорил в Париже меньше, чем о своей церковной молодости»<sup>199</sup>. Следующий отсюда вывод Мейендорфа, что высказывания тех лет в духе Мережковского были впоследствии преодолены Карташевым, выглядит вполне оправданным.

Действительно, на основании только внимательного прочтения биографических данных А.В. Карташева возникает вопрос по отношению к выводам некоторых ученых, как серьезный историк и политик, у которого, по воспоминаниям его ученика епископа Кассиана (Безобразова), был единый корень

---

<sup>198</sup> Протоколы Центрального Комитета и заграничных групп конституционно-демократической партии: В 6-ти т. - Т. 6. - Кн. 2: Протоколы заграничных групп конституционно-демократической партии: 1923 - 1933 гг. - М.: Российская Политическая Энциклопедия (РОССПЭН), 1999. - 560 с. С. 183.

<sup>199</sup> Мейендорф И. А.В. Карташев - общественный деятель и церковный историк... С. 169.

и основание «и в своем служении богослова, и в своем служении политика», пришедший в партию кадетов в возрасте 42-х лет и остававшийся в ней на протяжении многих лет одним из активнейших членов ЦК партии, мог случайно попасть в кадетизм? П.Н. Милюков, бессменный лидер и идеолог партии кадетов, дал самый высокий отзыв членству в ней А.В. Карташева, «считая, что он принес в политику серьезность и честность стремлений, соединенную с большой наблюдательностью и правильностью понимания людей и положений»<sup>200</sup>. Предположения же эпизодичности членства Карташева в партии кадетов зачастую строятся на основании оброненной в автобиографии фразе о Карташове - «только что завербованный в партию К.Д.»<sup>201</sup>. На наш взгляд, данное частное высказывание не может служить основанием для серьезных выводов.

Наконец, следует разобрать мнение современного автора А.Л. Золаева, который считает недоразумением «сложившийся стереотип характеристики А.В. Карташева как либерального мыслителя»<sup>202</sup>, категорически относя мыслителя к консервативному лагерю, отрицая даже его идейную эволюцию. В последнем утверждении, А.Л. Золаев противостоит большинству исследователей. Основную ошибку в либеральной идентификации А.В. Карташева Арслан Лечиевич Золаев усматривает в неправильном восприятии членства историка в кадетской партии.

Аргументы которыми пользуется Арслан Лечиевич далеко не бесспорны. Во-первых, А.Л. Золаев постулирует прямую противоположность идейной канвы трудов Карташева «по многим параметрам» воззрениям кадетов. А затем приводит пространный отрывок из итоговой речи А.В. Карташева на собрании Петроградского Религиозно-философского общества 28 февраля 1916 г. При этом игнорируется тот факт, что доклад был сделан в период, когда Карташев все еще находился под идейным влиянием Мережковского, хотя уже и начинал его

<sup>200</sup> Егоров А.Н. Карташев Антон Владимирович... С. 398.

<sup>201</sup> Антощенко А.В. Национально-теократическая концепция «Святой Руси» А.В. Карташева // Трибуна русской мысли. - М., 2002. - № 2. - С. 82-94. С. 86.

<sup>202</sup> Золаев А.В. Указ. соч. С. 42.

критически переоценивать<sup>203</sup>. Так, идею связи теократии и самодержавия мы можем найти и у Мережковского тех лет, по нашему убеждению, в приведенной цитате больше влияния Мережковского, чем, утверждаемого Золаевым, консерватизма Карташева. В любом случае, категорический вывод из приведенного отрывка, что «после такого рода характеристик идентифицировать карташевские воззрения в качестве либеральных» нельзя<sup>204</sup>, представляется необоснованным. Показательно, что современные представители промонархической, консервативной общественности, к которой стремится приписать Карташева А.Л. Золаев, критикуют А.В. Карташева как крайнего либерала и адепта секты «строителей общечеловеческих ценностей»<sup>205</sup>. Кроме того, неясно от чего отталкивался диссертант, определяя идейное наследие Антона Владимировича исключительно в консервативном промонархическом ключе. Для примера в статье «Церковь и государство» в том же сборнике «Воссоздание Святой Руси» Карташев признается, что немислимо возвращение старого монархического строя<sup>206</sup>. Можно предположить, что точку в этом вопросе ставит сам Антон Владимирович, который на заседании Парижской группы кадетов 29 ноября 1923 г., по поводу недоумения П.П. Юренева о высказанных Карташевым в октябрьском докладе того же года идей самодержавия, православия и народности, ответил : «...Кадетская партия всегда отличалась большой терпимостью ко взглядам своих членов и в этом отношении была наиболее широкой партией, не ставящей узких рамок. Возможно, что в вопросах тактических я и выхожу за скобки нашего кадетского идеала. Но в вопросах органических, когда я говорю об устройстве государства, о воссоздании нации, тогда я обращаюсь к общим идеям кадет и от них совершенно не отхожу. Эти идеи и идеалы суть мои идеалы, я с ними вырос и изменять им на старости лет не

---

<sup>203</sup> Воронцова И.В. Участие А.В. Карташева в религиозном движении «неохристиан»... С. 43-44.

<sup>204</sup> Золаев А.Л. Указ. соч. С. 43.

<sup>205</sup> Селин Г. О русской истории, историке Карташове и общечеловеческой культуре // Благодатный огонь. URL: <http://www.blagogon.ru/digest/188/> (дата обращения: 09.07.13).

<sup>206</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси. - Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2011. - 592 с. С. 585.

могу и не стану. Некоторая разница мировоззрений у меня по сравнению с ортодоксальным кадетизмом всегда была, и, когда я вступал в кадетскую партию, я об этом говорил лидерам партии. Например, в вопросе земельном я стою левее кадет, в вопросе национальном правее; с церковной политикой кадет я и вовсе не был тогда согласен. Но эти разногласия всегда существовали среди кадет, и для кадетской партии вовсе не являются характерными эти подробности, но общий дух либерализма, либерального устройства государства, либеральной идеологии. Я предан свободе, демократизму, либерализму и от них не отступлюсь. ... И я вне этого и не мыслю России как государства, какие бы при этом ни были мои религиозные идеалы. Мракобесом не был и стать им не могу»<sup>207</sup>. Напомним, в это время Карташев - состоявшийся политик и ученый, находящийся уже в весьма зрелом возрасте, ему 48 лет. Можно предполагать идейную эволюцию Карташева, предполагающую варьирование мировоззрения. Идейный слом, смена мировоззрения не только трудно осуществимы, но и должны были решительно отразиться в его творчестве. В силу этого можно лишь с осторожностью принимать выводы к которым приходит современный исследователь Карташева А. Егоров, что тот эволюционировал «от христиански окрашенного либерализма к православно монархическим убеждениям»<sup>208</sup>.

Нельзя согласиться и с характеристикой А.В. Карташева как исключительно светского историка, данной А.Н. Сахаровым. Так, анализируя методологический подход историка РПЦ, Сахаров отмечает, что тот занял золотую середину в анализе истории Русской православной церкви между социально-экономической и классовой оценкой истории русской церкви советской историографии и безумной апологией православия<sup>209</sup>. Последняя фраза примечательна для статьи Сахарова, в которой он усиленно характеризует Карташева как светского

<sup>207</sup> Протоколы Центрального Комитета... Т. 6. Кн. 2. С. 183.

<sup>208</sup> Егоров А. Антон Владимирович Карташев: «Мы были слишком Гамлетами и не могли угнаться за катастрофическим ходом событий...» // Российский либерализм: идеи и люди / 2-е изд., испр. и доп., под общ. ред. А. А. Кара-Мурзы. - М.: Новое издательство, 2007. - С. 831-843. С. 839.

<sup>209</sup> Сахаров А.Н. От публикатора // Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. - М.: Наука, 1991. - С. III-XVI. С. XI.

историка, а его изложение истории в «Очерках», что это «абсолютно «светская» история церкви и по своему замыслу, и по своей методологии, и даже по своему языку»<sup>210</sup>. Светскость позиции Карташева историк определяет тем, что поворотные моменты в русской церковной истории он «связывает не с религиозными мотивами его участников, его сторон, а с этапами государственной истории страны»<sup>211</sup>. Данная оценка представляется не вполне объективной. В своем анализе исторических событий Карташев не стремился отделить религиозную сферу жизни церкви от ее исторического бытия, такой подход он трактует как ересь Нестория, разделявшего единого Богочеловека Христа на двух самостоятельных субъектов - Бога и человека Христа. Сам историк стремился обосновать применимость критического подхода к человеческой части нераздельной церковной жизни в контексте методологии Халкидонского собора, утверждавшего неслитное и нераздельное единство Божественной и человеческой природ во Христе. Именно в силу неотъемлемой человеческой составляющей общего организма Церкви, по мысли Карташева, возможно применение всего богатого научного арсенала к ее изучению. Историк Русской церкви стоял за органичное восприятие ее жизни и применимость критического научного подхода к ее историческому выражению.

Таким образом, А.В. Карташев предстает перед нами мыслителем, с четко выраженной либеральной тенденцией, сочетающейся с консервативными элементами. Творчество такого типа, лежащее на границе разных философских и политических традиций, не редкость в русской мысли. Можно предполагать, что данный феномен и служил трудностью для идентификации А.В. Карташева. Однако, по нашему мнению, это выделяет Антона Владимировича в разряд мыслителей, которых в отечественной литературе как современности, так и прошлого, нередко именуют «либеральными консерваторами». Этот вид либерализма, не отрицая возможности преобразований окружающего мира и

---

<sup>210</sup> Сахаров А.Н. От публикатора... С. IX.

<sup>211</sup> Там же. С. XIII.

человека, «допускает их только при обязательном сохранении базовых ценностей»<sup>212</sup>.

Наконец, следует рассмотреть эмигрантский период в формировании взглядов А.В. Карташева, который характеризуется его членством в кадетской партии и тем положением, которое давала эмиграция. В этот период историк активно пересматривает как свои политические идеалы, так и историософские. Наиболее сильно на него влияет ситуация в изменившейся России с которой он продолжает чувствовать кровную связь. Его анализ настоящего России часто ретроспективен. Недаром свой основной труд он озаглавливает «Воссоздание Святой Руси». Однако в этом процессе переосмысления своего творчества у него наблюдается некоторая идеализация прошлого России. Завершается этот период отходом от политики и концентрацией сил исключительно на религиозно-философских интересах.

Таким образом, если в идеях П.Н. Милюкова эволюция взглядов выражена слабо, то творчество А.В. Карташева, несомненно, следует рассматривать в контексте его идейной эволюции. Можно отметить несколько этапов в формировании идейного облика А.В. Карташева. Детский и юношеский периоды Антона, где закладывалась внутренняя религиозность будущего историка, можно оценить как начальный этап становления мыслителя. Следующий период, который прошли многие из представителей религиозно мыслящей интеллигенции, был связан с духовными исканиями, вызванными вопросами времени и формой церковно-государственных отношений, сложившихся в синодальное время. Этот этап идейного становления А.В. Карташева характеризуется синтезом того, что накопила отечественная академическая богословско-историческая традиция, отечественных исторических школ и русской религиозно-философской мысли. Можно также отметить влияние на

---

<sup>212</sup> Пушкин С.Н., Шиманская О.К. Проблема изучения русского консерватизма в курсе «История русской философии» // Русская философия. Новые исследования и материалы. Проблемы методологии и методики. Сб. статей. / Под ред. А. Ф. Замалева. - СПб.: Летний сад, 2001. - С. 215-221. С. 215.

Карташева идей кружка Мережковского и В.С. Соловьева, к которым он, однако, относился в духе свободного творчества и критики. Период революции и эмиграции знаменуют собой процесс переосмысления начальных убеждений А.В. Карташева. Отход от идей нового религиозного сознания завершается утверждением либерально-консервативных взглядов Карташева. Наконец, в завершающий период А.В. Карташев отходит от политики, что совпадает с общим затуханием политической активности кадетской партии, целиком посвятив себя деятельности научно-богословской. Итоговым результатом этого периода А.В. Карташев считал свой труд «Воссоздание Святой Руси», в котором, как он полагал, излагаются его окончательные взгляды.

## 2.2. ВНУТРЕННИЕ СИЛЫ И ЗАКОНОМЕРНОСТИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА В ПОНИМАНИИ А.В. КАРТАШЕВА

Анализ таких вопросов как национальное призвание народов, церковно-государственные отношения осуществлялся Карташевым в контексте его философии истории. Отсюда особую важность в исследовании историко-философских взглядов А.В. Карташева приобретает его понимание исторического процесса.

Следует отметить, что взгляды Карташева на исторический процесс представляют из себя интересный синтез провиденциалистского и позитивистского подхода. Так, с одной стороны, не отрицая провиденциализма в истории Церкви и даже народов, А.В. Карташев не отделял ее историю от общеисторического процесса в отдельную сферу. Более того, историк при исследовании истории Церкви активно указывал на наличие в ней факторов естественного исторического процесса. Так, даже процесс возникновения и распространения еретических движений, а также анализ хода Вселенских соборов, Карташев рассматривает в контексте их исторического становления,

национальных, социальных и политических особенностей. Одинаково важными в оценке хода церковной истории у А.В. Карташева служили не только внутренние, но и внешние факторы. Так, распространение арианства у готов он связывает с их противостоянием Римской империи. Однако, наиболее сильным фактором, влияющим на ход церковной истории, Карташев признавал состояние развития государства.

В силу этого А.В. Карташев считал необходимым отказаться от привычной к его времени периодизации истории РПЦ по факторам внутрицерковного развития. В качестве более адекватной периодизации он предлагает выделить в истории РПЦ три периода: киевский, московский и петербургский. При этом историк выступал за единство и органичность исторического процесса, где каждый период - итог предшествующей исторической работы.

Таким образом, А.В. Карташев здесь разделяет взгляд на непрерывность исторического процесса, где одна эпоха подготавливается другой.

Этот вывод разделяет современный исследователь Карташева А.Н. Сахаров. Анализируя методологический подход историка он отмечает, что для Карташева исторический процесс «един и органичен»<sup>213</sup>, в нем «нет перерывов и сказочных скачков», он имеет свою логику развития, а потрясения, происходящие в обществе, - это итог предшествовавших исторических дел, которые, накапливаясь, зрея, подводят общество к той или иной роковой черте»<sup>214</sup>.

Однако, это утверждение оказалось дискуссионным. А.Л. Золаев обвинил ученого в искажении подлинной мысли Карташева, которая, по его мнению, отрицает идею непрерывности исторического процесса. В доказательство Арслан Лечиевич приводит полный текст этого высказывания Карташева<sup>215</sup>. В то же время, сам А.Л. Золаев игнорирует полный смысл отрывка А.Н. Сахарова,

---

<sup>213</sup> В тексте издания, на наш взгляд, допущена опечатка - «ограничен», нарушающая общий контекст фразы. В следующей статье (Сахаров А.Н. «Се тебе талант Владыка вверяет»...), куда первая статья вошла фрагментом, А.Н. Сахаров исправляет ошибку.

<sup>214</sup> Сахаров А.Н. Указ. соч. С. VII.

<sup>215</sup> Золаев А.Л. Исторические воззрения А.В. Карташева... С. 11; см. также: Карташев А.В. Собрание сочинений... Т.2. С. 311.

приведенного нами выше, который убедительно показывает, что Карташев разделял идею непрерывности исторического процесса, где одна эпоха подготавливается другой. В данном случае А.Н. Сахаров неудачно привел слова, которые принадлежат, на самом деле, П.Н. Милюкову, об отсутствии сказочных скачков в истории, использованные Карташевым в контексте критики подхода в истории, отрицающего в ней периоды. Следует отметить, что подобный подход в работе А.Л. Золаева симптоматичен, таким же образом он оспаривает либеральную ориентированность А.В. Карташева, игнорируя высказывания как своего подзащитного, так и его современников и исследователей, дружно свидетельствующих об обратном. Позиция А.Н. Сахарова является более взвешенной и отражающей подлинную позицию Карташева, полагавшего исторические периоды подготовленными предшествующей эпохой<sup>216</sup>.

Карташев не разделял историю на самозамкнутые, независимые периоды, у него одна эпоха подготавливает другую, что можно проследить на примере анализа им синодальной реформы Петра I. Как полагает А.В. Антощенко, Карташев исходил из модифицированного гегельянского принципа понимания исторического процесса, который сочетался «как с позитивистским эволюционизмом, так и с христианским теологизмом, при которых деятельность личности носит подчиненный внутренним тенденциям исторического развития характер»<sup>217</sup>.

Таким образом, А.В. Карташев разделяет идею единства исторического процесса и общности законов истории. Можно только солидаризироваться с С.П. Бычковым, что это, несомненно, сближает его с идеями Милюкова. В то же время, идейную близость этих двух историков отвергает А.Л. Золаев<sup>218</sup>. Тем не менее, стоит отметить, что в отличие от своего коллеги по ЦК партии - Карташева, Милюков незаслуженно игнорировал историю Церкви как органичную часть исторического процесса.

<sup>216</sup> См. например: Карташев А.В. Собрание сочинений... Т. 2. - С. 313-314; Его же. Воссоздание Святой Руси. - Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2011. - 592 с. С. 97.

<sup>217</sup> Антощенко А.В. «Евразия» или «Святая Русь»? ... С. 265.

<sup>218</sup> Золаев А.Л. Исторические воззрения А.В. Карташева... С. 17.

В то же время, Карташев использует идеи провиденциализма, утверждая особую роль некоторых народов. Такую миссию, полагал Карташев, должны играть православные народы, ибо именно у них есть цель христианизировать, «оцерковить» все содержание земной истории. При этом историк полагал, что историческую судьбу народов нельзя механически «выдумать и построить по чуждому ее природе плану», но можно только развивать в соответствии с заложенными в них «энтелехией и талантами»<sup>219</sup>.

Впрочем, это еще не означает фатализма в истории народов, т.к. следование этому историческому призванию свободно, оно лишь налагает особую ответственность на этнос. Однако, полагает Карташев, народ, отказавшийся от своего призвания, тускнеет на историческом горизонте и теряет перспективу своего развития.

В основу своей концепции философии истории Карташев полагал Халкидонский орос, утверждавший в Воплощении Христа неслитное и нераздельное соединение человеческой и Божественной природ. Исходя из этой идеи, история Церкви представлялась Карташеву воплощением в земных формах Божественного откровения. Соединяя, таким образом, временной контекст истории и неизменное откровение Божие, Карташев, в то же время, утверждал свободу научной мысли, одновременно утверждая, что проблема свободного исследования истории Церкви «разрешима только изнутри церковного самосознания исследователя, а не извне»<sup>220</sup>. Принцип абсолютной объективности, по мнению Карташева, выполняет регулятивную функцию научного поиска, а не является объективной реальностью. Поэтому объективность ученого признается условной и несвободной от предметной устремленности.

Либеральная ориентированность А.В. Карташева обнаруживается в приверженности свободе научных исследований в религиозной сфере, в отсутствии здесь излишнего догматизирования, но, в то же время, при сохранении

---

<sup>219</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 32.

<sup>220</sup> Там же. С. 472.

верности православной традиции. Не разделяя полностью позиций позитивизма, Карташев, чтобы избежать крайностей мистицизма, а также спекуляций разума, утверждал необходимость сочетания в истории Церкви абсолютного с относительным без их взаимопоглощения. Он полагал, что нужно найти границу, чтобы не смешивать одно с другим. Такая антиномичность жизни Церкви, где «богодухновенность не исключает соединения его с человечески ограниченной и даже дефективной оболочкой формы»<sup>221</sup>, обуславливает применимость к ее изучению всего научного аппарата. Карташев уверяет, что здесь не все предписано и не все известно, многое дано только в начатках. Более того, даже об уже утвержденных истинах, которые нельзя «не отменять, не подменять, не переделывать, не искажать» можно и должно говорить новым языком, в свете новых находок современности. Отсюда, А.В. Карташевым определялись два критерия научного богословия, - «начало статическое - данность апостольского залога веры, хранимого в предании церкви, и начало динамическое - раскрытие, развитие, многообразные жизненные воплощения и приложения самого же церковного этого залога веры под водительством Духа Святого, «наставляющего ее на всякую истину» (Иоанн. 16.13)»<sup>222</sup>.

Верифицируемость истории Церкви усиливается тем, что ее жизнь, по мысли Карташева, тесно связана с судьбой национальных образований. По мнению историка Церкви, Поместная община не столько являет жизнь идеальной Церкви, как полагал Хомяков, сколько сообщает ее собственное, национальное переживание и обнаружение. При этом в общем ряду Поместных церквей Русская православная церковь занимает, по мнению Карташева, особое место. Критику ошибок и погрешностей в истории Церкви Карташев относит к непониманию кенотичности ее земного бытия, которое сродни кенотичности земной жизни Христа. В умалении внешнего обнаружения природы Церкви, по мысли А.В. Карташева, две действующие силы: 1) законная - общее поле смирения Бога твари, схождение Бога к твари; 2) незаконная - «вносимый в историю

---

<sup>221</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 485.

<sup>222</sup> Там же. С. 482.

Откровения грешной человеческой волей» источник<sup>223</sup>. Последний пункт, по мнению историка, служит основной причиной исторических обвинений в адрес Церкви.

Таким образом, Карташев основной принцип истории находил в идеале, заложенном в Богочеловечестве Христа. Разделяя идею непрерывности исторического процесса, он, в то же время, рассматривал историю как единство как метафизического, провиденциального начала - Божественного призвания, так и исторического, научно проверяемого начала, обусловленного человеческой свободой. Связь провиденциального и исторического начал в истории получает отражение в анализе А.В. Карташевым значения национального фактора в историческом процессе

### 2.3. НАЦИОНАЛЬНЫЙ ФАКТОР В ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ

В формировании особых черт народов Карташев видел реализацию их национального призвания. Племенное начало, по его мнению, в духовном опыте народов перерабатывается в национальное призвание. Таким образом, коллективная душа этноса слагается из «органической полноты опыта» по законам наследственности. Данный принцип, по мнению А.В. Карташева, является органическим, основанным на свободном, естественном развитии племен, и не является чем-то внешним или механическим. Историк Церкви полагал, что народы являются на историческую арену уже «устойчивыми и неразложимыми типами», имея собственное «идеальное национальное призвание». Такой порядок рассуждений, по мнению А.В. Антощенко, сближает позиции Карташева со славянофильскими идеями о неизменной национальной душе народа.

---

<sup>223</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 350.

Следует отметить, что в оценке неизменности национальных типов Карташев расходится со своим однопартийцем П.Н. Милюковым. Тезис, разделяемый П.Н. Милюковым, что расовые и национальные различия народов «вещь малозначительная, изменчивая, текучая», точно так же как и мнение, что первобытные особенности народов должны быть переработаны в «некий модерный интернационал» с неизбежной программой глобализации, Карташев приписывает «цеховым мастерам» общественного мнения. Это мировоззрение А.В. Карташев относит к «объедкам гуманистической псевдофилософии XVIII - XIX столетий».

По мысли А.В. Карташева, поражения внутренне живой Православной Церкви «связаны с ее национальной (разр. - А.К.) судьбой», Православная Церковь не создавала особой формулы для вненационального и внегосударственно существования, наоборот «она доверчиво влилась со времени Константина Великого в форму бытия... нации и империи и через это стеснила свои сверхнациональные» принципы<sup>224</sup>. В то же время, усиление национальных или государственных интересов по отношению к Церкви дает отрицательный результат. Так, причиной «оскудения исторического Православия на Востоке» Карташев называет сопряженность национальных интересов и Восточной Церкви.

Переходя к анализу сочетания судеб Православной Церкви и России, последний обер-прокурор Святейшего Синода считает, что в Русской Церкви есть «биологический резерв» для одряхлевшего Восточного православия. Отсюда он делает вывод, что «историческое будущее православия впредь провиденциально связано с силами, заложенными в Русской Церкви»<sup>225</sup>.

Такой порядок рассуждений сближал Карташева с мыслью евразийцев о том, что нет «единой христианской культуры, а есть многообразие национальных христианских культур»<sup>226</sup>. Здесь Карташев решительно расходится с

<sup>224</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 359.

<sup>225</sup> Там же. С. 361.

<sup>226</sup> Гуторов Ю.А. Религия и Церковь как основа духовно-культурного единства евразийского пространства по учению евразийцев // Диалог мировоззрений: современное образование в поле

утверждениями Хомякова в его работе «Церковь одна» о поместных церквях как временных по имени и явлению<sup>227</sup>.

Эту попытку А.С. Хомякова снять обвинения в адрес поместной Русской православной церкви в исторических искажениях, как частных по образу происхождения и не восходящих к непорочности католической Церкви Карташев переоценивает. Для него русское христианство есть «ценное сокровище веры, а не как какой-то внешний нарост и шлак, подлежащий тщательному устранению с ядра чистого Божественного Откровения»<sup>228</sup>. Более того, национальное переживание христианства выступает не как отступление от вселенской истины Церкви, но наоборот, как обогащение вселенской истины национальным опытом.

Выводы, следующие из этих мыслей, современным исследователям кажутся новаторскими и интересными. Так, Н.В. Сомин отмечает, что нравственные и даже догматические отступления общины в этом взгляде не отторгают общину от тела Церковного, «вновь соединиться с которым она может через покаяние и отвержение неправды», Карташев, таким образом, не отрицая непогрешимости Церкви, «видит ее в онтологической глубине, где Церковь соединяется со Христом»<sup>229</sup>. Поместная же церковь в своей человеческой природе подвержена здесь немощам и заблуждениям. Но эти болезни, говорит Карташев словами Евангелия, «не к смерти, но к славе Божией» (Ин. 11, 4).

Принцип органицизма Карташев усматривал в том, что «от исторического начала до исторической смерти народы являются устойчивыми и неразложимыми типами»<sup>230</sup>. Их устойчивость Карташев сравнивал с устойчивостью биологических видов, степень «исторической изменчивости» их духовного облика, полагал Карташев, не превышает степени изменчивости языков.

научных и религиозных традиций: Материалы XI Международного симпозиума 31 мая-2 июня 2011 г. - Н. Новгород: Изд-во Волго-Вятской академии гос. службы, 2011. - С. 41-45. С. 44.

<sup>227</sup> Хомяков А.С. Сочинения в двух томах. - М.: Медиум, 1994. - Т. 2. С. 7, 23.

<sup>228</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 217.

<sup>229</sup> Сомин Н.В. А.В. Карташев о взаимоотношении церкви и государства // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ: Материалы. - М., 1998. - С. 159-162. С. 162.

<sup>230</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 31.

Призвание народа, совершаясь свободно, предполагает ответственность, а свободная ответственность - судьбу народа, славу или позор. В то же время, народ, отошедший от первоначального призвания, ждет неумолимый суд истории, такой народ теряется в веках. Такой подход к образованию и призванию народностей давал Карташеву возможность признавать «в законных пределах правоту так называемой норманской теории начала Руси как нации, как государства, и как церкви»<sup>231</sup>.

Коллективная душа России, полагал Карташев, выплываясь на заре своей народности из сочетания разных племен заявила себя на историческом поприще именно как христианское государство. В противовес существовавшей критике Карташев с особой силой настаивает на добровольном принятии христианства на Руси, оставляя возможность языческой оппозиции только в таких развитых центрах как, например, Новгород. Такое утверждение, по нашему мнению, характерно для его общей позиции, что русский народ представлял из себя готовую биологическую почву для роста христианства.

В самом факте добровольного выбора народами своего исторического облика Карташев находил причину национальных различий христианских народов. Он отмечает, что Божественное Откровение принимается народами и отдельным человеком свободно, сохраняя при этом «некоторые относительные черты, связанные с языком, культурой, национальностью, физической символикой»<sup>232</sup>. Иными словами, человеческий дух не уничтожается в Откровении, но, преломляя его, дает ему «плоть и кровь». В этом ракурсе греческое и русское христианство выступают у мыслителя как «разные типы понимания и переживания христианства».

Таким образом, А.В. Карташев полагал, что наднациональная Церковь в своей истории провиденциально связана с нацией, этнос же становится историческим носителем судеб Православной Церкви. Через национальное

---

<sup>231</sup> Карташев А.В. Собрание сочинений... Т. 1. С. 62.

<sup>232</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 217.

восприятие христианства этнос получает свое место в истории. Отход же от исторического призвания уводит нацию с арены истории.

Сквозь призму национально воспринятого христианства получают у Карташева оценку все аспекты истории России. При этом особое внимание он уделяет ключевым моментам, рельефно отразившим в своем изломе национальное сознание - старообрядческому расколу и синодальной реформе Петра Великого. Оба эти явления, по мнению Карташева, внутренне обусловлены и связаны в историческом процессе.

#### 2.4. СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ РАСКОЛ И РЕФОРМЫ ПЕТРА I В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ А.В. КАРТАШЕВА

Оценивая причины раскола, А.В. Карташев вступает в полемику с В.О. Ключевским, а также с его учеником П.Н. Милюковым. Ошибкой Ключевского Карташев считал его понимание обряда лишь как средства воспитания религиозного чувства. Оценки старообрядчества как проявления религиозного невежества или вывиха религиозного сознания Карташев полагал излишне рациональными и бьющими мимо сути вопроса.

По мнению А.В. Карташева, подобные взгляды недооценивают значение обряда в русской национально-религиозной традиции. Он полагал, что отношение к внешней и обрядовой стороне веры в русской культуре носило не схоластический, а теургический характер, «это любовь к Небесному воплощенному в земных формах»<sup>233</sup>. Русская обрядовость, считал историк, есть «просто несравнимая, математически несоизмеримая форма переживания христианского откровения, особый мистицизм, который не знают другие

---

<sup>233</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 274.

народы»<sup>234</sup>. Именно в русской обрядовости в национальной душе зрел и рос идеал Святой Руси как выражение ее исторических и национальных чаяний.

Оспаривает Карташев и некоторые мысли П.Н. Милюкова, который вслед за своим учителем Ключевским сводил раскол к недостатку просвещения, полагая, что недостаток культуры не позволил народу увидеть в «скромной ревизии веры высшей иерархии» ничего более ереси. Также лидер кадетов в оценке раскола развивает мысль о том, что национально-религиозная культура XVI в. - это в значительной степени иностранные заимствования, не замеченные массой в силу ее нечувствия, впоследствии, по мнению Милюкова, «эта культура уже стала считаться национальной по преимуществу и противопоставалась новым иностранным влияниям более позднего происхождения»<sup>235</sup>. Карташев же считал, что именно ослабление в расколе укрепляющих церковных сил освободило дорогу «сильным инородным воздействиям». Последствия этого инородного влияния в отечественной мысли, которое Карташев определяет как протестантский рационализм, «до сих пор мешают правильно оценить суть этой катастрофы»<sup>236</sup>. Впрочем, в оценке последствий никоновских реформ в ряде идей взгляды А.В. Карташева и П.Н. Милюкова близки.

Карташев считал, что нечувствительность патриарха Никона, киевлян и греков к теократической глубине русской души привела к глубокому расколу национального сознания. В своих ранних работах он полагал, что после раскола в Церкви осталось «все равнодушное примиренческое», однако в более поздних трудах утверждал, что хотя исторические данные говорят в пользу старообрядцев, рецепция церковным сознанием произошедших реформ их оправдывает. Тем не менее, историк признает, что раскол подточил накопленный творческий потенциал РПЦ, что лучшие силы Церкви ушли в старообрядчество. Фактически повторяя за Милюковым, что «все что было в народе искренне верующего, ушло

---

<sup>234</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 227.

<sup>235</sup> Милюков П.Н. Петр Великий и его реформа... С. 182.

<sup>236</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 268.

... из правительственной обновленной церкви в «старую веру»», вместе с тем «ушел и живой дух из официальной церкви»<sup>237</sup>.

В оценках Петровых преобразований и последующей скулярной эпохи особое внимание А.В. Карташев уделяет их мотивам, движущим причинам и истокам. Переходный период к синодальной эпохе Антон Владимирович находит уже в деятельности царя Алексея Михайловича, ее символом становится знаменитое Уложение 1649 г., которое Карташев называет предтечей будущей земельной секуляризации 1764 г. Хотя земельная база Церкви и ее экономическая деятельность не были затронуты этим документом, но он, по мнению историка, был отправной точкой наметившейся тенденции церковно-государственных отношений. Интересно, что именно с противостоянием нового направления церковно-государственных отношений, цезаропапизма царя Алексея папоцезарю Никона и связывал Карташев противостояние патриарха царю.

В то же время историк полагал ограничение судебно-административного ведомства Церкви следствием естественного процесса созидания единой державы, что «было исторически неизбежным и закономерным»<sup>238</sup>. Государство объединяло под своим началом исключительно государственные функции - власть, администрацию и финансы. То, что часть этих функций находилась в ведении Церкви, Карташев считал пережитком старой удельной эпохи. Государство же при Алексее Михайловиче «ускоренным темпом перерождалось из государства вотчинного в государство чистое: правовое и бюрократически-полицейское»<sup>239</sup>. В этом процессе должны были быть ликвидированы все типы вотчинничества в том числе и самого царя. Но трагедия, по мысли Карташева, заключалась в том, что обе стороны не имели ясной идеологии и сознательного понимания своей правоты: «Церковь понимала свой быт, как каноническую вечную норму (разр. - А.К.)... Это было недомыслие. Но и государственная

<sup>237</sup> Милюков П.Н. Петр Великий... С. 182-183.

<sup>238</sup> Карташев А.В. Собрание сочинений... Т.2. С. 139.

<sup>239</sup> Там же. С. 139.

сторона не ... имела силы знания, чтобы истолковать ее правильно, исторически... Завязывалась слепая борьба двух непросвещенных сторон (разр. - А.К.)»<sup>240</sup>.

В этой идейной борьбе «объективная историческая правда» была на стороне государства. Однако, оно не сумело правильно утвердить свои права заменив это на «насильственное давление над правосознанием церкви», что делало, по мысли Карташева, правой и церковь «в ее обиде на государство». Решение проблем выстраивания правильных церковно-государственных отношений затруднялось неумением «правильно разделить в них принципиальное и вечное от преходящего и случайного»<sup>241</sup>.

В оценке причин, приведших к синодальной реформе, Карташев близок к П.Н. Милюкову, который полемизировал со славянофильским тезисом случайности реформ, тиранически проводимых Петром. Карташев, также как и Милюков, полагал, что Петр не был «капризным выдумщиком» в своих церковных преобразованиях, «он исполнял зовы своей эпохи»<sup>242</sup>. Сходится Карташев с Милюковым и в полагании истоков синодальных преобразований задолго до Петра. А.В. Карташев видел истоки будущих реформ в естественном ходе исторического процесса. Россия не могла не быть вовлечена в него как часть большой семьи европейских народов. Это был, по мнению Карташева, естественный переход от теократического средневековья к гуманистической эпохе. Таким образом, А.В. Карташев здесь выражает идею непрерывности исторического процесса, где одна эпоха подготавливается другой.

В оценке петровских преобразований у Карташева наблюдается некоторая двойственность. Так, Карташев видит синодальную реформу одной из главных причин крушения России 1917 г. и называет ее личной ошибкой Петра Великого, «искалечившего управление Русской Церкви по неправославному протестантскому образцу». В то же время, реформы Петра Карташев полагает

<sup>240</sup> Карташев А.В. Собрание сочинений... Т.2. С. 140.

<sup>241</sup> Там же. С. 140.

<sup>242</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 97.

ответом на вызовы своего времени, оправданными предшествующим ходом исторического развития, когда в процессе исторического развития нас, как часть семьи европейских народов, «захватил и переломал» европейский процесс перехода «от теократического средневековья к новогуманистической эпохе».

В оценке реформ Петра Карташев критически оценивает в отечественной историографии школу С.М. Соловьева, В.О. Ключевского, П.Н. Милюкова в попытке «ослабить Петрово новаторство как некий миф», изобразить в отечественной истории эпоху Петра в русле монолитности исторического процесса. В противовес им Карташев полагал, что Петр служит границей как в истории государства так и в истории РПЦ, что «Синодальный Период не схоластическая условность, а естественно сложившаяся, своеобразная по своей новизне эпоха в развитии Русской Церкви»<sup>243</sup>. При этом фактором отделяющим одну эпоху от другой у Карташева выступает не изменение канонических норм управления РПЦ, а смена «правового и культурного принципа, внесенного в русскую историю с Запада, глубоко изменившего и исказившего нормальную для Востока «симфонию» между церковью и государством»<sup>244</sup>.

При Петре, считает Карташев, веяния западной секулярной культуры, проникавшие уже во времена Алексея Михайловича, обострилось до смены теократической цели. Государство стало руководствоваться естественным, а не Божественным правом и иметь неведомые для Церкви задачи. Преведущая теократическая модель - единства целей церкви и государства (с приоритетом Церкви) полярно изменилась на подчинение всего земным задачам государства.

Впрочем, считает Карташев, потеря Церковью своего приоритета была естественным процессом смены одной формы правления другой, в абсолютистском государстве нет места «особой независимой власти церкви (разр. - А.К.)»<sup>245</sup> и не может быть никакого дуализма власти в лице царя и

---

<sup>243</sup> Карташев А.В. Собрание сочинений... Т. 2. С. 311.

<sup>244</sup> Там же. С. 311.

<sup>245</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 98.

патриарха. Все становится частью и функцией одного общего дела. В этом ракурсе в новом государстве все становятся слугами одной, уже не религиозной, а светской задачи. В целом, эта та же теократическая модель, но с обратным знаком, или, как выразился Карташев, «это секуляризация (разр. - А.К.) идеала государства»<sup>246</sup>.

А.В. Карташев полагал, что образцом для подобной реформы Петр избирает протестантский принцип государственного верховенства над церковью, «главным образом, по образцу скандинавских стран»<sup>247</sup>.

В отличие от П.Н. Милюкова Карташев отрицает в реформах Петра I непродуманность, случайность и поспешность исполнения. Наоборот, полагал он, все реформирование «было одним из звеньев великой западной реформы XVII - XVIII вв., логически связанным с другими ее звеньями»<sup>248</sup>. Это была «революция» во всем культурном и государственном мировоззрении страны, приведшая к «глубокому и внутреннему распаду в национальной душе народа». Здесь, по мнению историка, истоки рождения «русской бесцерковной интеллигенции» и ее интеллигентских мечтаний от которых замыкается в себе «русское простонародное сознание».

Впрочем, первые признаки увлечения внерелигиозной западной культурой в высших классах Карташев прослеживает еще в допетровой эпохе. В отличие от Милюкова, полагавшего городскую интеллигенцию детищем Петровым, Карташев считал, что уже в расколе явились «две России», одна народная с образом Святой Руси в уме и сердце, другая - интеллигентская, увлеченная идеалом правительства, «вненациональная».

Такой, по мнению Карташева, Россия подошла к наступлению мировой секулярной, европейской культуры, с заменой христианства гуманизмом, теократии - автократией, Бога - автономным человеком. Время правления Петра

---

<sup>246</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 98.

<sup>247</sup> Там же. С. 98.

<sup>248</sup> Там же. С. 97.

совпадает с новой эпохой в жизни государства, которая ставит перед русской культурой новые задачи синтеза идеала Святой Руси и заветов Петра - Великой России, «труднейшего синтеза православных основ русской души с ее способностью жить и творить в новой, лаической, светской стихии»<sup>249</sup>.

Однако, этот тонус мирской культуры Петра должен был, по мысли Карташева, преобразиться духом России и «тенденция последних царствований предрекала уже ликвидацию петровского неоязыческого духа». Карташев это видел в возрождающем творчестве славянофилов, Достоевского, Соловьева, Мережковского, где осуществился «синтез абсолютной правды православия и гуманистического достояния античной и западной культуры»<sup>250</sup>.

В то же время Карташев не отрицает положительного эффекта петровых преобразований. Главным результатом петровской реформы он считает то, что Петр I дал русскому, православному народу недостающие им «броню и латы гуманистического просвещения и научной техники». В своих «Очерках по истории русской церкви» Карташев, анализируя ряд критических явлений в истории РПЦ, указывает их основной причиной дефицит просвещения русской богословской мысли. Который, по его мнению, часто приводил к отсутствию в ней самостоятельности и даже к богословской растерянности при отсутствии готовых образцов, как это было при столкновении с ересями жидовствующих и стригольников. В дефиците самостоятельной мысли и просвещения Карташев видел одну из причин раскола, которую исправляет своей реформаторской деятельностью император Петр I.

Таким образом, несомненной заслугой Петра Великого, не только перед государством, но и перед РПЦ Карташев считал их знакомство с опытом западного образования. Эту мысль Антон Владимирович отметил перефразом знаменитой метафоры Герцена, что если на вызов образованием Россия ответила

---

<sup>249</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 43.

<sup>250</sup> Там же. С. 48.

Петру Пушкиным, то РПЦ ответила Серафимом Саровским, святителем Дмитрием Ростовским и митрополитом Филаретом (Дроздовым).

Наиболее распространенным обвинением в адрес синодальных реформ Петра со времен славянофилов было обвинение в неканоничности формы самого установленного им синода, обезглавливании Церкви, лишении ее нормального хода канонической жизни путем отмены патриаршества. Некоторые из этих аргументов повторяет в своем арсенале Карташев. Тем не менее, в оценке причин неканоничности синода А.В. Карташев занимает особую оригинальную позицию.

Так, с одной стороны, мы встречаем у Карташева целую апологию особой роли и широких прав императора как ктитора Церкви в его концепции теократической симфонии Церкви и государства, где император действует по отношению Церкви «яко христианский государь». Впрочем, он сразу оговаривается, что власть, конечно, имеет право ограничивать внешнюю деятельность Церкви, но «отнимать у Церкви ее каноническую власть небесного происхождения (разрядка - А.К.) оно не имеет права»<sup>251</sup>. С другой стороны, он отмечает, что проблема здесь не в формальной смене образа управления РПЦ, т.к. «суть перемены тут не во внешней замене единоглавия многоглавием»<sup>252</sup>. Карташев отмечает, что реформы административных способов церковного управления, происходили в истории Церкви не раз. Проблема, по справедливому мнению историка, была в том, что эта реформа в церковном управлении была рождена не церковным творчеством и не в Церкви родилась.

Такой ход мысли, по мнению диссертанта, углубляет подлинное понимание основ синодальной реформы, неканоничность которой с легкой руки славянофилов упрощенно сводилась только к обезглавливанию Церкви. Неканоничность Синода зиждется не в простой отмене фигуры патриарха, а в акценте на лишение Церкви свободы и самовластия во внутренней жизни, это и было ее пленением. В защиту этой мысли Карташев обращается к опыту истории

---

<sup>251</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 96.

<sup>252</sup> Там же. С. 98.

Церкви, когда решения соборов неканонических по форме, но исходивших из внутреннего сознания Церкви, в рецепции Церкви приобретали статус Вселенских. Дальнейший ход жизни Синода лишь иллюстрировал истоки своего возникновения и разворачивал произошедшую реформу, члены Синода «без всякого ведома епископата» назначались и увольнялись светской властью. В силу этого Карташев заявляет, что Синод был не церковным, а государственным учреждением<sup>253</sup>.

Ключевым моментом в исторической связи Церкви с российским народом, в который в России насаждается новый культурный тип, Карташев считает реформы Петра, Святой Руси противопоставляется идеал государства и светского просвещения. А.В. Карташев полагал, что осуществляя «прививку великих переживаний возрождения и гуманизма», Петр обессиливает как Церковь, лишая ее суверенности, так и внутренний потенциал нации, подпитываемый жизнью Церкви. Причиной кризиса в церковно-государственной жизни, стало лишение РПЦ внутренней независимости, что формально выразилось в отмене патриаршества и учреждении Синода.

Следствием гегемонии государства во всех сферах жизни стал дефицит влияния Церкви на формирование российского общества. В отрыве от народной жизни церковная мысль охладела и омертвела. С потерей базовых элементов церковной независимости в государстве А.В. Карташев связывает «чиновничье, бюрократическое самочувствие» иерархии.

Таким образом, А.В. Карташев рассматривал историю как непрерывный процесс, обнаруживающий в себе единство как метафизического, провиденциального начала - Божественного призвания, так и исторического, научно проверяемого начала, обусловленного человеческой свободой. На этом пути Россия обладает важнейшей миссией: «оцерковить» историю этого мира. Сквозь призму этого теократического призвания Карташев оценивает современное состояние России как отступление от исторического призвания. В то

---

<sup>253</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 99.

же время, ход российской истории, по его мнению, интегрирован общему ходу развития европейской истории.

Синодальные реформы историк оценивает двояко. С одной стороны, Петр наносит непоправимый удар теократическому призванию России и вносит дуализм в национальное сознание. С другой стороны, деятельность Петра несет в себе положительный потенциал гуманистического образования. Несомненной заслугой Петра Великого, не только перед государством, но и перед РПЦ Карташев считал их знакомство с опытом западного образования.

В отличие от ряда мыслителей своего времени, которые видели причину крушения России только в синодальных реформах Петра и искажении образа российской церковно-государственной жизни, Карташев находил причины революции и в естественных причинах, «в отсталости ее экономического строя, затем в отсталости политической техники, в запоздании со всеобщей народной грамотностью, в запоздании конституционных свобод и лишь в последнюю очередь, конечно, в запоздании с церковной реформой»<sup>254</sup>.

Таким образом, А.В. Карташев утверждал не соответствие реформ царя-реформатора национальной истории. По мнению историка Петром насаждался иной культурный тип, идеалу Святой Руси противопоставлялся пафос внерелигиозной культуры. А через это ослаблялась необходимая связь РПЦ с российским обществом. Отсюда принцип церковно-государственных отношений, роли РПЦ в отечественной истории получает у Карташева историко-философское значение.

---

<sup>254</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 152.

## 2.5. ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ А.В. КАРТАШЕВА

Вопрос о взаимоотношении Русской православной церкви и государства выступает у А.В. Карташева как часть более общей историко-философской проблемы: соотношения в историческом процессе тварного, относительного и Божественного, абсолютного, сотворчества человека Богу. В контексте этой проблемы, по мысли Карташева, вопрос отношения церкви и государства до сих пор «должен считаться *почти не раскрытым*». Единственным вариантом решения этого вопроса в истории, по мнению историка, может являться лишь исторический опыт Церкви, но не его теоретическое осмысление. В то же время, считает Карташев, библейско-евангельское откровение в этом вопросе весьма прямолинейно говорит о сотериологическом служении государства и всей земной культуры высшим целям Царства Божия.

В качестве историко-философского метода для определения адекватной модели церковно-государственных отношений Карташев предлагает идею Богочеловечества. По его мнению, Халкидонское вероопределение является надежным основанием построения правильной модели церковно-государственных отношений. В Халкидонском оросе описывается реальность неслитного и нераздельного единства в Божественной ипостаси Божественной и человеческой природ. В Воплощении соединяются чуждые друг другу начала, тварное и нетварное, бесконечное и конечное. Воплощение сделало возможным «святое существование в этом мире»<sup>255</sup>, что, по мысли Антона Владимировича, открывает человеческому общежитию, в частности государству, путь к совершенству, идеал которого дан в Церкви, стать «коллективным сыном Божиим, ... оцерковиться (разрядка - А.К.)»<sup>256</sup>.

<sup>255</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 52.

<sup>256</sup> Там же. С. 53.

Отталкиваясь от Халкидонского ороса, Карташев полагал, что одинаково «еретическими», неверными будут две крайности в христианском отношении к государству: их полное слияние или разделение. «Формула IV Вселенского Собора, - писал Карташев, - обязует нас считать безнадежное разделение Церкви и государства ересью несторианской или монофизитской»<sup>257</sup>. Отсюда норма церковно-государственных отношений полагалась им в «их нераздельном и неслитном сочетании»<sup>258</sup>. В то же время, по мысли Карташева, халкидонское соединение Церкви и государства не должно превращаться в равное партнерство, и в этом союзе необходимо сохранять свою иерархию. Церковь «должна духовно управлять миром, водворять царство Христово и на земле, как на небе», государство же должно становиться проводником освящающей силы Церкви на земле.

Карташев признает, что идеальное состояние освящения государства неисполнимо в относительных и изменчивых условиях земного бытия, и осуществимо лишь в Царствии будущего века. Но эта действительность, несовершенство государственной силы, хотя и может быть принимаема, но должна оцениваться в свете личной христианской ответственности, «вечно саднящей боли совести». Такое положение вещей, по мнению Карташева, должно лишь усиливать интенсивность непрерывного преображения христианским духом наших земных начинаний<sup>259</sup>.

Таким образом, в процессе церковно-государственных отношений одинаково неприемлемы как уход Церкви от диалога с государством, замыкание исключительно на собственных, сотериологических задачах, смешанных с «религиозным отрицанием к всей земной жизни (в плоти, экономике, культуре, обществе и государстве)»<sup>260</sup> как относящихся к царству греха. Такой подход определяется Карташевым как бесплодное монофизитство.

---

<sup>257</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 55.

<sup>258</sup> Там же. С. 55.

<sup>259</sup> Там же. С. 54.

<sup>260</sup> Там же. С.210.

Равно непреемлемо и «несторианское миропонимание», которое Карташев признает господствующим в современное ему время. Оно выражается в отделении «религии от жизни, Церкви от государства, культуры и школы от Церкви»<sup>261</sup>. Следствием такого разделения является дуализм в жизни человека, обреченного жить одновременно в двух расторгнутых плоскостях - небесном и земном.

В качестве гармоничного сочетания двух противоречивых форм церковно-государственных отношений Карташев предлагает идею теократии. Восточное Православие благословляет меч культуры в руках государства, но берет государство «под свою евангельскую культуру», которую осуществляет в путях духовной свободы. Это, по мнению Карташева, «основной метод теократической миссии Церкви»<sup>262</sup>.

Анализируя исторические опыты решения теократической проблемы, нерасторжимого союза Церкви и государства, Карташев выводит три обобщающих варианта: а) светская и церковная власть находятся в руках папы (католичество); б) церковная власть консолидируются у светской власти (протестантизм); и в) византийская схема симфонии, согласованной власти Церкви и государства (православие).

Первые же два варианта криткуются Карташевым как удаление от нормы церковно-государственных отношений, как отказ от теократической модели. Карташев критически оценивает протестантскую систему церковно-государственных отношений, как поколебавшую идею Церкви и отдавшую ее во власть князей. Протестантская церковь, по его мнению, ощущает всю земную культуру святой, не чувствуя раздвоения греха, вручает свою общественную жизнь государству<sup>263</sup>. Не меньшую критику получает и римо-католическая модель, которая «дух государственного, юридического господствования и

---

<sup>261</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 209.

<sup>262</sup> Там же. С. 214.

<sup>263</sup> Там же. С. 114.

властного насилия» ввела в церковную среду<sup>264</sup>. При этом чаще, отмечает историк, встречаются попытки доминирования государства над Церковью, попытки подчинить ее своим интересам. Однако, несмотря на исторические ошибки в воплощении «симфонии», нельзя отказываться от миссии христианизации государства: «Зачем, - риторически спрашивает Карташев, - пассивно и небрежно отдавать вражьей силе столь универсальную форму коллективного бытия и творчества, как государство»<sup>265</sup>?

Идеалом в опыте теократии, по мнению Карташева, выступает теория «симфонии», предложенная имп. Юстинианом, в которой государство и Церковь, вытекая из единого источника, Божественной воли, являют «естественное гармоническое взаимодействие»<sup>266</sup>. Государство и Церковь здесь мыслятся двумя различными функциями одного организма, как тело и душа в человеке. При этом в таком союзе должна быть своя иерархия. Карташев считает, что Церкви здесь принадлежит активное начало полагания целей, ведомое же ею государство свободно подчиняется руководящему голосу Церкви.

Детальное изучение истории Православной Церкви, которая почти не содержит примеров явления симфонии, приводит Карташева к выводу, что концепция «симфонии» Церкви и империи императора Юстиниана, выраженная в его шестой новелле, есть лишь идеал. Труднодостижимость этого идеала обосновывается Карташевым поврежденностью грехом человеческой природы, а значит и всего общества. Впрочем, по мысли Карташева, «уклонение от нормы не обесценивает самой нормы»<sup>267</sup>. Принцип теократии в этой концепции выступает шире границ симфонии, симфония здесь является лишь одним из типов христианской теократии<sup>268</sup>, поэтому ее искажения самого принципа не обесценивают.

---

<sup>264</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 75.

<sup>265</sup> Там же. С. 76.

<sup>266</sup> Там же. С. 68.

<sup>267</sup> Там же. С. 71.

<sup>268</sup> Там же. С. 77.

Отсюда, отмечая необходимость в целом внешнего реформирования Церкви, историк признает приоритет теократического начала в Церкви которому не могут помешать даже уродливость его воплощений. И в этом смысле, по словам А.В. Карташева, «инстинкт церковных черносотенцев, смешивающих принцип с историческим воплощением, неизмеримо глубже, подлинно церковнее, т.е. теократичнее, чем стремление церковных либералов, смешивающих освободительные формы внешнего бытия Церкви с настоящим осуществлением ее задач»<sup>269</sup>.

В решении вопроса церковно-конфессиональных отношений наиболее ярко проявилась широта идейной платформы отечественного либерализма кадетского типа, позволявшая А.В. Карташеву разделять общие принципы либерализма и демократического устройства общества, и, в то же время, признавать идеалом монархическую форму церковно-государственных отношений.

Наиболее полным отражением в истории теократической реализации «симфонии» А.В. Карташев считал формы христианской монархии, воплощенных в лице византийских василевсов или их преемников русских царей. Форма «христианской монархии, миропомазанной и включенной в каноническую систему управления внешними делами управления Церкви», была, по мнению Карташева, «узаконенным видом служения монархической власти на благо Церкви», органически возникшая «это была самая естественная и нормальная форма», т.к. воплощалась не «в абстракции, а в живой личности», личной ответственности перед Богом<sup>270</sup>. Впрочем, последний обер-прокурор Синода признает такую форму симфонии полезной при ее естественном возникновении и пока реальность не даст возможности проведения этой симфонии «в традиционном виде», необходимо использовать косвенные формы ее реализации.

Православное государство, согласно Карташеву, не есть просто теократическая ячейка. В его мессианских представлениях оно имеет вечные

---

<sup>269</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 305.

<sup>270</sup> Там же. С. 92.

заветы служить целям Царства Божия, «чтобы довести искушаемое антихристом человечество до врат Царства Славы»<sup>271</sup>. Вождь этого духовного центра - василевс, протектор всего Православия, остальные православные народы, согласно Карташеву, только его помощники. С утратой этой роли византийским василевсом, она перешла к русскому царю.

Важным в концепции Карташева было то, что идеал «Святой Руси» был всенародным и добровольно воспринятым, крещение Руси определило ее историческое призвание. При этом, великодержавное сознание русского народа родилось, когда великий князь Василий Васильевич первым осудил митрополита Исидора за подписанную им вместе с греческим императором, патриархом и большинством епископов унию с Римом на Фераро-Флорентийском соборе. Этот подвиг, когда великий князь почувствовал себя ответственным за сохранение веры при всеобщей апостасии и был, по мнению Карташева, «мистическим актом посвящения великого князя в царя-василевса». Появившаяся следом литература ставила своей целью объяснение перехода на Москву уже вселенской миссии от Второго Рима - Византии. «Это и было, - полагает последний обер-прокурор Синода, - рождением культурной и имперской русской великодержавности»<sup>272</sup>.

Таким образом, миропомазанный защитник Церкви, глава православного народа выступает как осуществление в истории идеала симфонии. Однако, по мысли Карташева, если реальность не дает возможности «проведения этой симфонии в традиционном виде», необходимо активно использовать косвенные формы ее реализации<sup>273</sup>.

Антон Владимирович Карташев признает, что современное состояние общества и государства не позволяет говорить о реализации монархического типа теократии. Более того, симфония выступает у Карташева только как один из типов теократии, что позволяет ему утверждать, что призыв к теократии не

---

<sup>271</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 37.

<sup>272</sup> Там же. С. 41.

<sup>273</sup> Там же. С. 93.

является простым возвратом к старине. Мечты механического восстановления прежних церковно-государственных форм в России Карташев считает утопией. Эти формы «подлежат неумолимому закону эволюции, отмирания их устаревших оболочек»<sup>274</sup>.

Карташев, с одной стороны, утверждает «симфонию» как принцип церковно-государственных «догматически, канонически, философски и практически самый совершенный». С другой стороны он говорит, что в изменившихся идеологических формах классическая форма симфонии стала нереальной, поэтому опыт ее практического воплощения в современности должен строиться на новых основаниях<sup>275</sup>. Таким образом, сектантский уход Церкви из плоти государства был бы, по словам Карташева, монофизитской ересью. В то же время, признание светского государства также должно доходить до преклонения и потери теократических приоритетов Церкви.

Анализируя современную ему ситуацию, Карташев полагал, что вместо «союза старого типа сама жизнь, создала под формальным режимом отделения симфонию реальную, новое соединение Церкви с душой наций и культур»<sup>276</sup>. Процесс отделения Церкви от государства Карташев хотя и называет в ряде мест невольным или нечаянно случившимся, однако признает его естественным следствием «живой современной действительности». Поскольку в его оценке уже нет сплоченного монолита христиан в пределах нации, то государство, сплывающая разноверные и обезверившиеся нации, с неизбежностью становится конституционно-лаическим, т.к. государство - форма обеспечения интересов нации, и оно не может не иметь структуры обеспечивающей эти интересы.

Примечательно, что современная оценка РПЦ во многом совпадает со взглядами А.В. Карташева. «Основы социальной концепции Русской

---

<sup>274</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 91.

<sup>275</sup> Там же. С. 112.

<sup>276</sup> Там же. С. 91.

Православной Церкви», официальный документ РПЦ, принятый на Юбилейном архиерейском соборе в 2000 г., по этому поводу говорит: «Изменение властной формы на более религиозно укорененную без одухотворения самого общества неизбежно вырождается в ложь и лицемерие, обессилит эту форму и обесценит ее в глазах людей. Однако нельзя вовсе исключить возможность такого духовного возрождения общества, когда религиозно более высокая форма государственного устройства станет естественной»<sup>277</sup>. «Государство и Церковь, - подытоживает Карташев итоги современности, - не единый организм с единой конечной задачей - вести соединенными усилиями крещенный народ к евангельскому Царству Божию»<sup>278</sup>. Государство своей целью теперь имеет благополучие граждан. Однако, данный факт влияет лишь на тактику реализации симфонии, т.е. приводит к отказу от прежних форм ее реализации: «Форма умерла, догмат живет»<sup>279</sup>.

Отвечая на вопрос нужно ли в современных условиях добиваться союза с государством, Карташев полагает, что опыт российской истории склоняет к практичному предпочтению позиции максимальной независимости Церкви от государства, использования максимальной выгоды от принципа отделения Церкви от государства. Такое положение применимо к реальности бытия Церкви в современном мире, к которой мы принуждаемы «грустной для нас действительностью». В своих «Тезисах» Карташев признает союз Церкви с христианским государством «принципиальной нормой» и идеалом<sup>280</sup>. Однако в условиях, когда государство сузило свои рамки воздействия на общество и не может быть орудием церковного влияния на все области действия человека и общества, остается только творческое воссоздание теократии «в новом стиле

---

<sup>277</sup> Основы Социальной концепции Русской Православной Церкви // О социальной концепции русского православия / Под общ. ред. М.П. Мchedалова. М.: Республика, 2002 - С. 250-393. С. 275.

<sup>278</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 82.

<sup>279</sup> Карташев А.В. Православие и его отношение к историческому процессу. URL: <http://www.golubinski.ru/ecclesia/kartashev/pravoslavie.htm> (дата обращения: 08.05.12).

<sup>280</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 210.

неведомого грядущего»<sup>281</sup>. Такой новой теократией Карташев считал союз Церкви напрямую с верующим народом и ведущую роль в этом союзе он отводил активным мирянам. *«Премущественно миряне (курсив - А.К.), а не иерархия, сделает все возможное, чтобы Церковь не извне, а изнутри (курсив - А.К.) - писал Карташев, - <...> проникла во все поры и во всю ткань жизни (курсив - А.К.) всего народа»*<sup>282</sup>.

Тактически вопрос теократии в современном мире решается в симфонии Церкви и народа. Карташев сознает, что в новой форме симфонии Церкви не прямо с государством, а с верующим народом, облик симфонии сильно ускромняется, без внешних регалий и штампов христианского общества. Но в конечном итоге, именно в этом «молекулярном» делании достигается «действительное подчинение мировой ткани воле Божией <...> на путях созидания Царства Божия на земле»<sup>283</sup>.

Таким образом, в оценке реализации принципа симфонии Церкви и государства в современности, Карташев отходит от идеалов монархии и выступает с либеральных позиций приоритета ценности религиозной свободы, «вне свободы не может быть христианской качественности»<sup>284</sup> и правового государства.

Заслугу создания правового государства Карташев приписывает гуманизму и в этом отдает ему пальму первенства в его соревновании с христианством. Церковь же критикует за потерю инициативы в борьбе за «блага религиозной свободы и упразднения религиозных гонений», где лавры достались гуманизму, и возможность насаждать идеи вневероисповедного, правового государства на базе идей «естественного права». Это, по мысли Карташева, было «печальной ошибкой и слепотой Церкви», что ее иерархия отдала знамя борьбы антихристианским деятелям, а себе заслужила упрек в косности и реакционности.

---

<sup>281</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 28.

<sup>282</sup> Там же. С. 211.

<sup>283</sup> Там же. С. 113.

<sup>284</sup> Там же. С. 50.

В силу этих рассуждений у последнего обер-прокурора Синода часто встречаются призывы вооружить христианство «по последнему слову новейшей культурной техники», реабилитировать его в глазах общества. Именно «слабое участие христиан в новейшем государственном реформаторстве» Карташев считает причиной появления принципа отделения Церкви от государства<sup>285</sup>.

Тем не менее, сам принцип отделения Карташев не считает катастрофой для Церкви, она и с ним может, в чем-то даже более эффективно, исполнять свое служение. Справедливо суждение Карташева, что степень близости Церкви государству зависит прежде всего от качества власти. Эту мысль уточняют авторы современной Социальной Концепции РПЦ, утверждая, что подлинная христианизация государства невозможна без предварительной христианизации общества. Отсюда, при анализе форм церковно-государственных отношений в условиях отделения Церкви от государства, Карташев приходит к положительным оценкам для Церкви режима ее независимости от власти, т.к. это позволяет ей быть весомой моральной величиной в обществе и государстве. «Достоинству веры и Церкви более соответствуют в наши дни формы правового государства, гарантирующие полную свободу религиозной совести», - пишет А.В. Карташев<sup>286</sup>. Эту идею признают важной и авторы Основ социальной концепции РПЦ, полагая, что принцип свободы совести «оказывается одним из средств существования Церкви в безрелигиозном мире, позволяющим ей иметь легальный статус в секулярном государстве и независимость от инаковерующих или неверующих слоев общества»<sup>287</sup>.

Обращаясь к историческим примерам, Карташев предлагает либеральную оценку ряду современных ему западных государств, которые сумели на деле осуществить синтез правового государства с христианской идеологией. Таким образом, возможно, «не попадаясь на шантаж гуманизма», воссоздать Российское государство на основе «конституционно управляемой и тонко воплощаемой в

---

<sup>285</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 59.

<sup>286</sup> Там же. С. 67.

<sup>287</sup> Основы социальной концепции... С. 274.

формах государственного права идеологии Православной Церкви»<sup>288</sup>. Такое положение Церкви в государстве, считает Карташев, если оно «не страдает скрытым или явным антирелигиозным фанатизмом», может быть признано «нормальным условием жизни Церкви наших дней (разрядка - А.К.)»<sup>289</sup>.

Для А.В. Карташева принципиальным является то, что новые формы церковно-государственных отношений, приходящие вместо «союза старого типа», создаются органично, что сама жизнь под «формальным режимом отделения» создает новую симфонию Церкви «с душой наций и культур (разрядка - А.К.)»<sup>290</sup>. В этой форме симфонии Карташев видит новую возможность оцерковить само государство. В то же время, даже такой вариант Карташев признает компромиссным, т.к. здесь все же не наблюдается «плоти государства и духа Церкви в их взаимообитии»<sup>291</sup>.

Стоит отметить, что к этим идеям Карташев приходит не только исходя из современной ему ситуации в Советском Союзе, подобные выводы он делает еще в дореволюционный период. Так, в докладе, подводившем итог заседаниям Религиозно-Философского Общества Санкт-Петербурга 1915/1916 гг. он, основываясь на опыте других стран, утверждал существование фактических примеров «позитивного доказательства, что Православная Церковь существует при конституции, может существовать и при республике»<sup>292</sup>.

Подлинной основой государства Карташев признает не закон или бюрократию, которые выступают лишь как части жизни государства, но «спонтанные общественные силы», которые составляют 9/10-х содержания государства. Поэтому тем жизнеспособней государство, чем полнее оно опирается на живые силы общества. Отсюда Церкви, делает вывод историк, как самоуправляющемуся организму, должен быть ближе союз с живыми силами

---

<sup>288</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 63.

<sup>289</sup> Там же. С. 79.

<sup>290</sup> Там же С. 91.

<sup>291</sup> Там же. С. 79.

<sup>292</sup> Там же. С. 303.

нации, а не с государственным аппаратом. Именно в симфонии с обществом в современном мире Церковь может приобрести подлинные средства «теократического влияния на жизнь»<sup>293</sup>. В то же время, Карташев признает, что обратной стороной обращения к свободным силам общества будет являться демократизация форм теократического служения Церкви.

Карташев полагал, что миряне, находясь «в гуще жизни», лучше всего справятся с ролью проводника церковной жизни к самым основам общества. При этом, по его мнению, достигается выгодный баланс, «ни Церковь не обмирщляется, ни мир не клерикализуется»<sup>294</sup>. Эту роль служения мирян в современном мире Карташев оценивает очень высоко, приравнивая к апостольскому служению<sup>295</sup>. В то же время, историк критически оценивает самосознательность современных мирян как не проснувшихся, не желающих ничего замечать, ищущих виноватых в среде иерархии.

Другой причиной, заставляющей Церковь опираться на мирян в своей миссии в современном мире, является антихристианская агрессия современной культуры. Антон Владимирович оценивает состояние современной безрелигиозной культуры как время мобилизации мирян против антихристианской «сверхмировой войны». Культуры современных цивилизаций далеко не нейтральны духу Евангелия, а заострены против Христа. Миряне, по мнению Карташева, должны преодолеть «почти монополию антихристианских сил общества»<sup>296</sup>. В этих рассуждениях А.В. Карташева просматриваются апокалиптические мотивы, т.к., по мысли историка Церкви, где не строится Царство Божие, там неизбежно возникает Царство Зверя.

Подобное усиление роли мирян в концепции Карташева вызывало подозрение, в протестантском уклоне и умалении роли иерархии.

---

<sup>293</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 86.

<sup>294</sup> Там же. С.118.

<sup>295</sup> Там же. С. 124.

<sup>296</sup> Там же. С. 120.

На наш взгляд, действительно, значение иерархии у Карташева выражено крайне невнятно. Так роль, которую он отводит иерархии в деле теократического просвещения культуры, ограничивается только пастырским попечением, т.к., по его объяснению, у них на другое не остается времени и сил. Более того, иерархия фактически становится подконтрольной мирянам. В качестве примера Карташев приводит данную Константинопольским патриархом юго-западным братствам РПЦ «привилегию контролировать свою иерархию».

Карташев сознает, что подобная ситуация противоречит каноническим и догматическим нормам Церкви, и в качестве оправдания говорит о невозможности иного решения, если иерархия «заболевает»<sup>297</sup>. При этом мыслитель не вполне объективен в деталях, т.к. константинопольский патриарх разрешил братствам не подчиняться только епископам, переходящим в унию с Римом, т.е. тем самым уже отпадшим от полноты Православной Церкви, а значит лишившихся права исполнять в Церкви свое епископское служение. Такое понимание исторической ситуации далеко от смысла фразы Карташева «контролировать иерархию». В то же время, мысль А.В. Карташева о низовом контроле иерархии, по мнению диссертанта, заставляет приходиться к выводу, что иерархическое главенство у него подспудно принадлежит церковному народу.

Карташев оговаривается, что такое выдвигание «на первый план низов против верхов», т.е. нарушение иерархической структуры Церкви - исключительное явление, уместное только в «патологические» моменты жизни Церкви. Однако, несмотря на все оговорки, альтернативы, понимания роли иерархии в обычной жизни Церкви, он не предлагает, что, по мнению автора, выглядит достаточно искусственно, на фоне детально разработанной программы действия и роли мирян в теократическом явлении Церкви. И, хотя Карташев подчеркивает, что «Православию даны все преимущества римо-католичества, т.е. иерархический принцип, и протестанства, т.е. полноправие лаической, мирянской

---

<sup>297</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 130.

массы верующих», как осуществляется в нем иерархический принцип остается неясным.

Тем не менее, подобные утверждения, с нашей точки зрения, далеки от обвинений в адрес А.В. Карташева в криптопротестантизме, т.к. последний получает у него достаточно строгую оценку. Характерно, что главным виновником «агрессивно-секулярной культуры» Карташев называет Реформацию<sup>298</sup>. Более оправданным здесь выглядит предположение о влиянии либеральных установок на идеи Карташева.

Идеи Карташева о миссионерской роли мирян в миру несомненно несут в себе положительное ядро. Миряне выступают как необходимый проводник между мистической жизнью Церкви и ареной государственного строительства, через это посредство «Церковь преобразует внутренний мир своих сынов», а они, присутствуя в обществе, «проводят христианские начала»<sup>299</sup>. Этот взгляд не чужд для восточной ортодоксальной мысли и получил глубокое осмысление уже в VI веке. Так, в сочинениях Псевдо-Дионисия Ареопагита все бытие представляется в виде нисходящей иерархии, каждая ступень этого бытия, в том числе и миряне, служит при этом средой для просвещения нижестоящих. Стоит правда отметить, что в его богословской системе средой, просвещающей мирян, было монашество. В системе же Карташева роль монашества с его монофизитским уходом из мира, как и роль аскезы, не получают должного основания.

Оценивая существующие перспективы, Карташев полагал, что с падением Российской империи, с исчезновением Синода исчезли старые системы теократии. Государство изменило свой облик, и старые системы потеряли силу. Даже «косным консерваторам», считает Карташев, необходимо признать, что возврата нет. Суть произошедших перемен в том, что религия перестает совпадать с интересами нации, и Церковь начинает восприниматься как один из институтов

---

<sup>298</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 314.

<sup>299</sup> Там же. С. 137.

общества. Карташев признавал, что «искать союза с воображаемым государством прошлого есть одно из бессмысленных мечтаний»<sup>300</sup>.

Прежний союз с государством негативно сказывался на пророческом содержании Церкви. Союз Церкви и государства прошлых веков приводил, по мнению Карташева, к сокрытию Церковью «из солидарности» государству своего первоначального пророчески-огненного духа. Евангельски радикальный дух Церкви в аскезе, мистике, культе тем самым угасал. Отсюда, при пророческом молчании Церкви, человек сам находил свой дух пророчества, может быть темный. Духом этого пророчества стала мечта о земном рае, «идея создания более справедливого социально-экономического строя». «Церковь позволила совсем атрофироваться ее пророческим крыльям», пока с большим опозданием не осознала «первоначальную важность своей социальной миссии (разрядка - А.К.)»<sup>301</sup>. Таким образом, считает Антон Владимирович Карташев, Церковь должна быть независима от государства для конкурентоспособности противостояния социальным светским пророчествам, т.к. государство естественно инертно перед лицом радикальных проблем».

В условиях либерального общества принцип отделения Церкви от государства получает у Карташева положительную оценку. С тем ограничением, что в своем осуществлении он не должен превращаться в признание религии частным делом индивидуума. А.В. Карташев полагал, что в новых условиях союз с государством приведет к ущемлению прав и свобод в Церкви. Отсюда он вывел формулу: «Свобода Церкви в современном государстве обратно пропорциональна тесноте ее связи с государством»<sup>302</sup>. Конечно, это не означает абсолютной изолированности от интересов друг друга. Карташев признает возможность государственной поддержки Церкви «в силу вероисповедного большинства и исторической ценности»<sup>303</sup>, но не как привилегии, а как природного права

<sup>300</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 583.

<sup>301</sup> Там же. С. 87.

<sup>302</sup> Там же. С. 582.

<sup>303</sup> Там же. С. 585.

требовать достойного морального отношения в силу исторических заслуг и не в ущерб независимости Церкви. Последнее положение особенно важно для А.В. Карташева, вплоть до утверждения, что если власть с «демагогически православной, т.е. псевдоправославной» позиции будет покровительствовать Церкви, то нужно бороться против такого вредного протекционизма, т.к. это грозит потерей выстраданной свободы. Этот же принцип «взаимного невмешательства» широко развивает современное церковное сознание, выраженное в Основах социальной концепции РПЦ<sup>304</sup>.

Таким образом, вопрос церковно-государственных отношений решался А.В. Карташевым в рамках историко-философской проблемы соотношения в историческом процессе сфер религии и истории, в которой основу составляет Халкидонское определение единства двух природ во Христе. В истории это должно было выразиться в теократическом единстве Церкви и государства. В качестве идеала выступала идея «симфонии», выраженная в VI новелле императора Юстиниана, где Церковь призвана освящать жизнь империи, а государство помогать Церкви. В то же время, А.В. Карташев сознает, что такое идеальное состояние церковно-государственных отношений в исторической реальности неосуществимо. Однако это не нивелирует саму идею, которая в данном случае служит вектором христианского взгляда на историю.

Такой идеал был перенесен на российскую почву из Византии. Российский народ, считает Карташев, является историческим выразителем Православия, и через национальное восприятие христианства российский народ получает свое место в истории. Карташев также полагал, что Церковь провиденциально связана с нацией. Однако, после Петра I, полагает А.В. Карташев, происходит отступление от органичных начал «Святой Руси». Им в Россию был введен пафос внерелигиозной культуры, который развивался параллельно народному сознанию и нашел отклик только в интеллигенции, так и не создав национального идеала.

---

<sup>304</sup> См. например: Логинов А.В. Проблема государства и межконфессиональные отношения // О социальной концепции русского православия. - М.: Ресублика, 2002. - 399 с. С. 73.

Отсюда им выводится исключительная роль воссоздания Святой Руси, как исполнение мессианских чаяний. «Дело воссоздания Святой Руси - дело не только домашнее, а всемирное» - писал А.В. Карташев<sup>305</sup>.

Осуществившееся отделение Церкви от государства Карташев оценивает как трезвую действительность. Ради теократической миссии Церковь ранее искала союза с православным государством. Теперь когда духовно изменилась эпоха, государство обездушилось и механизировалось, теократическая миссия исполняется в отделении Церкви от государства. Более того, считает Антон Владимирович Карташев, теократическое служение может проходить иногда даже в конфликте с государством<sup>306</sup>. Теократическое служение приобрело новые формы: «Пути теократического служения Церкви в наше время, можно сказать, демократизировались. Церковник и теократ в наши дни должен быть демократом, т.е. свободным общественником», - резюмирует Карташев. Анализируя состояние современности, Карташев приходит к выводу, что сейчас возможно строительство симфонии Церкви и общества, освещение Церковью современной культуры. Несмотря на то что новые формы не соответствуют идеалу «симфонии» императора Юстиниана, Карташев признает гармоничность зарождения новых форм симфонии, их соответствие теократической идее.

А.В. Карташева полагал, что норма церковно-государственных отношений находится в «их нераздельном и неслитном сочетании». А.В. Карташев признает союз Церкви с христианским государством «принципиальной нормой» и идеалом. В то же время, историк признает, что современное состояние общества и государства не позволяет говорить о реализации монархического типа теократии, в условиях, когда государство сузило свои рамки воздействия на общество и не может быть орудием церковного влияния, по мнению Карташева, остается только творческое воссоздание теократии, в симфонии Церкви и народа.

---

<sup>305</sup> Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси... С. 28.

<sup>306</sup> Там же. С. 587.

Таким образом, А.В. Карташев, в отличие от П.Н. Милюкова, видит в основе исторического процесса не только осуществление социально-исторических законов, но и провиденциальное начало. В силу этого А.В. Карташев дает иную историко-философскую оценку реформам Петра I. Их он оценивает как смену идейной парадигмы государства, идеалу Святой Руси противопоставляется светский тип государственности. В то же время, внерелигиозная культура, не отражающая российские национальные идеалы, укоренилась в интеллигенции. Раскол национального сознания выразился в отказе интеллигенции от религиозных идеалов этноса. Неизбежным следствием этого стало изменение конфессиональной политики государства. В оценке Карташева новый подход искажает идеал симфонии церковно-государственных отношений и приводит к дуализму в российском национальном сознании. Выходом в сложившейся ситуации Карташев видит симфонию РПЦ напрямую с народом.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Либерализм занимал ключевое положение в формировании общественных взглядов на рубеже XIX и XX столетий. Несмотря на то что либерализм как политическое течение потерпел крах в революционные годы, в новой исторической реальности его идеи получают вторую жизнь. Обсуждавшиеся российскими либералами вопросы исторического призвания России, национального самоопределения, церковно-государственных отношений, свободы совести обретают исследовательскую актуальность в новых исторических условиях. В то же время, сегодня можно наблюдать рост полемики в отношении некритического использования либерального опыта в формировании идеологического облика современной России.

Отечественный либерализм не являлся прямым копированием западных форм и имеет свои национальные черты. Русский либерализм предстает как интеллектуальное течение, слабо связанное с реальной исторической ситуацией. Идеологически отечественный либерализм эклектичен, являя достаточно пеструю идейную картину с рядом общих теоретических положений, центральным из которых следует признать индивидуалистически понимаемую свободу.

На рубеже веков в отечественном либерализме шел процесс выявления новой генерации либералов. Либерализм кадетов более соответствовал западноевропейским моделям и понятиям о гражданском обществе и правовом государстве, в то время как в либерализме прежнего типа «принципиально важную, системообразующую роль играли религиозные и морально-этические принципы». Следует учитывать, что в либеральное движение кадетов в начале XX века влились представители других направлений общественной мысли, разочаровавшихся в них, что сделало партию кадет в идейно-политическом плане более сложной, более разнородной социально, но и более многокрасочной, отражающей идеи широкого либерального фронта. Отсюда в либерализме

уживались сторонники народного суверенитета и естественного права, традиционалисты и неославянофилы. Однако при этом либеральных теоретиков сближала идея эволюционной формы развития общества. Таким образом, отечественный либерализм кадетского типа, признавая не принципиальными многие вопросы, расколовшие российское общество, обладал весьма широкой платформой по многим пунктам. Такой подход, благодаря чрезвычайно широкой платформе кадетской партии, делал возможным пребывание в ней мыслителей, в своем мировоззрении стоявших на позициях либерализма, но обогащавших его национальной, религиозной и другими традициями.

Широта идейной платформы проявилась, в том числе, в различиях во взглядах А.В. Карташева и П.Н. Милюкова по ряду ключевых вопросов. Прежде всего, во взглядах на ход исторического процесса. П.Н. Милюков полагал единство исторического процесса в универсальности его внутренних принципов развития. Милюков предполагал общность хода исторического процесса, обусловленного общими законами истории, что приводит его к признанию некоторой общности форм развития России и Европы. Он полагал, что историю следует рассматривать как совокупный процесс, где материальная среда выступает почвой, которая эволюционирует в осуществлении общих исторических законов. Отсюда, московский историк критически относился к поискам в истории духовных факторов.

В то же время, А.В. Карташев рассматривал историю как непрерывный процесс, в котором обнаруживается единство как метафизического, провиденциального начала - Божественного призвания, так и исторического, научно проверяемого начала, обусловленного человеческой свободой. В противовес П.Н. Милюкову А.В. Карташев предполагает осуществление истории в своем идеале. По мысли Антона Владимировича Карташева, он заложен в Богочеловечестве, которое открывает его человеческому общежитию, государству, Воплощение сделало возможным «святое существование в этом мире».

Одним из краеугольных камней в понимании исторического процесса в России для А.В. Карташева и П.Н. Милюкова была оценка реформаторской деятельности Петра Великого.

Милюков осмысляет эту проблему в контексте вопроса влияния личности на процесс истории. Историк полагал, что деятельность личности согласуется с законами исторического развития, и не противопоставляется им. Милюков оценивает роль Петра как явление назревшей исторической необходимости. В противном случае, аргументирует историк, результаты его деятельности не выдержали бы испытания временем. По мнению Милюкова, разделение общества на социально-неравные группы и религиозная реформа на протестантский манер с последующим обмирщением были заложены в обществе еще задолго до Петра и, следовательно, стоят в русле эволюционного национального процесса.

П.Н. Милюков находит основание этих процессов не в деятельности Петра Великого, а в церковной реформе патриарха Никона, которая расколола российское общество на старообрядцев, сохранивших национальный дух, и правительственную церковь. Именно раскол Милюков оценивает первым этапом возникновения официальной веры в противовес вере народной. Это «торжество официальной веры над народной» он оценивает как победу еще за полвека до Петра критических элементов над националистическими. Верхи общества и высшее духовенство в схеме Милюкова уже оторвались от народа, и там образовалась культурная пустота, «которая получилась вследствие ухода паствы от пастырей». Таким образом, полагает Милюков, никоновский раскол внес раздвоение в народное сознание, «совесть была сломлена».

А.В. Карташев сходится с П.Н. Милюковым в признании реформ Петра ключевым моментом в российской истории. В то же время, Карташев оценивает их с иных позиций. Он полагает, что в них в России насаждается новый культурный тип, Святой Руси противопоставляется идеал государства и светского просвещения. Осуществляя «прививку великих переживаний возрождения и гуманизма», Петр обессиливает как Церковь, лишая ее суверенности, так и

внутренний потенциал нации, подпитываемый жизнью Церкви. Следствием гегемонии государства во всех сферах жизни стал дефицит влияния Церкви на формирование российского общества. В отрыве от народной жизни церковная мысль охладела и омертвела. С потерей базовых элементов церковной независимости в государстве А.В. Карташев связывает «чиновничье, бюрократическое самочувствие» иерархии. В то же время историк оценивает этот процесс как естественное следование общему ходу развития европейской истории в который была включена и Россия.

Оценивая вслед за Милюковым причины раскола, А.В. Карташев полемизирует с его недооценкой сакрального значения обряда в русской национально-религиозной традиции. Если П.Н. Милюков полагал, что еще до раскола произошла подмена национальных сил иностранными заимствованиями, которые в расколе лишь закрепились. То Карташев полагал, что именно ослабление в расколе укрепляющих церковных сил, нечувствительность патриарха Никона и греков к теократической глубине русской души освободили дорогу «сильным инородным воздействиям». В то же время, в оценках результата раскола Карташев совпадает с П.Н. Милюковым, принимая его идею, что лучшие силы РПЦ ушли в старообрядчество.

Синодальные реформы историк оценивает двояко: с одной стороны, Петр наносит непоправимый удар теократическому призванию России и вносит дуализм в национальное сознание; с другой, следует естественному ходу истории. Однако, после Петра I, полагает А.В. Карташев, происходит отступление от органичных начал «Святой Руси». Им в Россию был введен пафос внерелигиозной культуры, который развивался параллельно народному сознанию и нашел отклик только в интеллигенции, так и не создав национального идеала.

Еще больше расхождений у коллег по партии в понимании роли национальности в контексте веры. Лидер кадетов полагал национальность постоянно эволюционирующим элементом. Отсюда П.Н. Милюков делал вывод, что такие национально образующие феномены как язык и вера есть случайные

признаки и также подвержены эволюции. Более того, историк приходит к выводу, что именно национальность формирует веру. Реформация, протестантизм и другие течения христианства - это всего лишь стадии религиозной эволюции. Единственное что может религия - это характеризовать национальность, но не создать ее. Поскольку П.Н. Милюков не видел в религии национально-формирующего фактора, то и православная вера, и ее носительница РПЦ лишались для него национального, и, следовательно, государственного значения, нивелируясь до уровня личного интереса.

У А.В. Карташева, напротив, роль веры для исторических судеб национальности исключительно высока. А.В. Карташев полагал Церковь в своей истории провиденциально связанной с нацией, народ становится историческим носителем судеб Православной Церкви. Через национальное восприятие христианства народ получает свое место в истории. Отход же от исторического призвания уводит нацию с арены истории. Отсюда, историческая задача русского народа и РПЦ им выводилась как «оцерковить» историю этого мира. Именно сквозь призму этого теократического призвания Карташев оценивает историю России. В силу этого П.Н. Милюков и А.В. Карташев принципиально расходятся в оценке историко-философского значения церковно-государственных отношений в отечественной истории.

В вопросах церковно-государственных отношений Павел Николаевич Милюков предстает сторонником свободы совести, вплоть до внеконфессионального состояния. Милюков принципиально не соглашался с идеей, что вера является «неотъемлемой чертой национальности», считая ее только делом личной совести. Поэтому в мировоззрении Милюкова РПЦ исключалась из государственной и общественной сферы деятельности.

В целом церковные истоки российской культуры и национальности теряются в эволюционистических построениях лидера кадетов. П.Н. Милюков достаточно упрощенно видит проблему церковно-государственных отношений в сторону секуляризации государственной жизни. Подобная упрощенная позиция

снимает многие вопросы, связанные с проблемой живых церковно-государственных отношений, отсюда и логическая простота в оценках Милюкова. В то же время, попытки найти удобоприемлемую с юридической точки зрения формулу церковно-государственных отношений приводят лидера партии кадет в тупик. Не признавая влияние веры на формирование национального типа и находясь на позициях религиозного безразличия, Милюков мог придерживаться только формулы Кавура - свободная церковь в свободном государстве.

Иной взгляд предлагает А.В. Карташев. По его мнению, в процессе церковно-государственных отношений одинаково неприемлемы уход Церкви от диалога с государством, замыкание исключительно на собственных, сотериологических задачах. Равно неприемлемо и отделение «религии от жизни, Церкви от государства, культуры и школы от Церкви». Следствием такого разделения, по мнению последнего обер-прокурора, явится дуализм в жизни человека, обреченного жить одновременно в двух расторгнутых плоскостях - небесном и земном.

В качестве гармоничного сочетания двух противоречивых форм церковно-государственных отношений Антон Владимирович Карташев предлагает идею теократии.

Отсюда норма церковно-государственных отношений полагалась в «их нераздельном и неслитном сочетании». В то же время, по мысли А.В. Карташева, халкидонское соединение Церкви и государства не превращалось в равное партнерство, и в этом союзе сохранялась своя иерархия. Церковь «должна духовно управлять миром, водворять царство Христово и на земле, как на небе», государство же должно становиться проводником освящающей силы Церкви на земле.

В то же время, П.Н. Милюков и А.В. Карташев совпадали во взглядах, что прежние формы церковно-государственных отношений – симфонии, устарели безвозвратно, в них, считает Милюков, больше нет жизни для России. Впрочем

стоит отметить, что А.В. Карташев приходил к этому выводу с других позиций. Антон Владимирович Карташев признает, что современное состояние общества и государства не позволяет говорить о реализации монархического типа теократии. Более того, симфония выступает только как один из типов теократии, что позволяет Карташеву утверждать, что призыв к теократии не является простым возвратом к старине. Мечты механического восстановления прежних церковно-государственных форм в России Карташев считает утопией. Эти формы «подлежат неумолимому закону эволюции, отмирания их устаревших оболочек».

А.В. Карташев признает союз Церкви с христианским государством «принципиальной нормой» и идеалом. Однако в условиях, когда государство сузило свои рамки воздействия на общество и не может быть орудием церковного влияния на все области действия человека и общества, остается только творческое воссоздание теократии. Такой новой теократией Карташев считал союз Церкви напрямую с верующим народом. Карташев сознает, что в новой форме симфонии Церкви не прямо с государством, а с верующим народом, облик симфонии сильно ускромняется. Но, в конечном итоге, тактически вопрос теократии в современном мире решается именно в симфонии Церкви и народа.

Идеи П.Н. Милюкова и А.В. Карташева имеют важное значение для современного либерального опыта России. Особое значение они имеют в осмыслении таких вопросов как национальность, вера, церковно-государственные отношения и т.д. Кроме того, опыт осмысления либеральных ценностей в контексте православной традиции, что мы наблюдаем у А.В. Карташева, не оценим сегодня для современной православной мысли. Так, взгляды А.В. Карташева нашли свое выражение в ряде принципиальных положений Основ социальной концепции РПЦ, в вопросах национальности и церковно-государственных отношений.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ И УСЛОВНЫХ ОБОЗНАЧЕНИЙ

НРС - Новое религиозное сознание.

ПСПиР - Полное собрание постановлений и распоряжений.

ПСТГУ - Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.

РПЦ - Русская православная церковь.

СЗРИ - Свод законов российской империи.

## СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. А.В. Милуков Павел Николаевич // Общественная мысль России XVIII - начала XX века: Энциклопедия. - М.: Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 2010. - С. 290-293.
2. Автобиография Антона Владимировича Карташева // Вестник РСХД. - 1960. - № 58-59. - С.57-62.
3. Айвазов И.Г. Православная церковь и высшие государственные учреждения в России. - М.: Печ. А.И. Снегиревой, 1912. - 42 с.
4. Антощенко А.В. А.В. Карташев о смысле старообрядчества // Старообрядчество: история, культура, современность. Тезисы III научно-практической конференции 15-17 мая 1997 г. - М., 1997. - С. 105-107.
5. Антощенко А.В. Антон Владимирович Карташев (1875-1960) // Историки России XVIII-XX вв. - М., 1997. - Вып.4. - С. 94-104.
6. Антощенко А.В. «Евразия» или «Святая Русь»? (Евразийцы и А.В.Карташев) // Проблемы историографии, источниковедения и исторического краеведения в вузовском курсе отечественной истории. Тезисы докладов и сообщений Третьей региональной научно-методической конференции. - Омск, 1997. - С.58-62.
7. Антощенко А.В. «Евразия» или «Святая Русь»? Российские эмигранты «первой волны» в поисках исторического самосознания: Дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.09 / Антощенко А.В. - СПб., 2003. - 432 с.
8. Антощенко А.В. Национально-теократическая концепция «Святой Руси» А.В. Карташева // Трибуна русской мысли. - М., 2002. - № 2. - С. 82-94.
9. Антощенко А.В. О теократической концепции «Святой Руси» А.В.Карташева (особенности дискурса) // Философская мысль в России: традиция и современность. Первый всероссийский философский конгресс «Человек, философия, гуманизм». - СПб., 1997. - Т.2. - С. 133-136.

10. Антощенко А.В. Об эволюции теократического идеала А.В. Карташева // Вече: Альманах русской философии и культуры. - СПб., 1997. - Вып.9. - С. 71-86.
11. Антощенко А.В. Теократическая концепция «Святой Руси» А.В.Карташева // Россия в новое время. Историческая традиция и проблемы самоидентификации. - М., 1996. - С. 196-198.
12. Афанасьев Н.Н. А.В. Карташев. На путях к вселенскому собору // Путь. - 1933. - № 37. - С. 93-97.
13. Бабкин М.А. Духовенство Русской православной церкви и свержение монархии (начало XX в. — конец 1917 г.). - М., Изд-во Госуд. публичной исторической библиотеки России. - 2007. - 532 с.
14. Бабкин М.А. Свержение монархии в России в 1917 г. и Православная Церковь: дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / Бабкин М.А. - М., 2003. - 220 с.
15. Бабкин М.А. Священство и Царство (Россия, начало XX в. - 1918г.): Исследования и материалы. - М., Изд. Индрик. 2011. - 920 с.
16. Белоконский И.П. Земское движение: 2-е изд.испр., знач. доп. и ил. 260 портр. зем. и обществ. деятелей и группами. - М.: [Тип. Г. Лисснера и Д. Собко], 1914. - VIII, 397, [4] с.
17. Бенедиктов Н.А., Пушкин С.Н., Шапошников Л.Е., Шаталин Е.Н. Философия истории в России – XIX век. - Н. Новгород, 1994. - 220 с.
18. Бендин А.Ю. Владимир Соловьев о проблемах веротерпимости в Российской империи // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества. / ред. Вл. Порус. - М.: Изд-во ББИ св. ап. Андрея, 2004. С. 58–71.
19. Бендин А.Ю. С.Н. Булгаков о взаимоотношениях Церкви и государства в России (1902 -1918) // Русское богословие в европейском контексте. С.Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль. / ред. Вл. Порус. - М.: Изд-во ББИ св. ап. Андрея, 2006. - С. 105-116.

20. Бердников И.С. К вопросу о государственном положении религии. - Казань : Тип. Имп. Ун-та, 1881. - IV, 566 с.
21. Бон Т.М. Русская историческая наука. Павел Николаевич Милюков и Московская школа / Т.М. Бон. СПб.: Олериус, 2005. - 272 с.
22. Брачев В. С. Масоны в России: от Петра I до наших дней. - СПб.: Стомма, 2000. - 336 с.
23. Бычков С.П. Антон Владимирович Карташев. Годы становления личности ученого (1875-1906) // Вестник Омского университета. - Омск, 1998. - Вып. 1. - С. 62-65.
24. Бычков С.П. Антон Владимирович Карташев - историк Русской Православной Церкви: Дис. ... канд. ист. наук: 07.00.09 / Бычков С.П. - Омск, 1999. - 292 с.
25. Бычков С.С. Русская Церковь и императорская власть. Очерки по истории Православной Российской Церкви (1700–1917). - М.: Русское рекламное издательство, 1998. - Т. 1. - 320 с.
26. Валицкий А. Интеллектуальная традиция дореволюционной России Текст. / А. Валицкий; пер. с англ. Т. Ильиной // Общественные науки и современность. - 1991. - №1. - С. 145-159.
27. Вандалковская М.Г. П.Н. Милюков А.А. Кизеветер: история и политика. - М.: Наука, 1992. - 285 с.
28. Венгеров С. Карташев Антон Владимирович // Критико-библиографический словарь русских писателей и ученых. (От начала русской образованности до наших дней). - Пг., 1915. - Т.1. - Вып. 1-3.
29. Вениамин (Федченко), митр. На рубеже двух веков. - М.: Отчий дом, 1994. - 447 с.
30. Вероисповедная политика Российского государства: Учебное пособие / Отв.ред. М.О. Шахов. - М.: Изд-во РГАС, 2003. - 207 с.
31. Верховской П.В. Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент: К вопросу об отношении Церкви и государства в России:

Исследование в области русского церковного права: В 2-х тт. - Ростов н/Д, 1916. - Т. 1. - 896 с.

32. Верховской П.В. Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент: К вопросу об отношении Церкви и государства в России: Исследование в области русского церковного права: В 2-х тт. - Ростов н/Д, 1916. - Т. 2: Материалы. - 411 с.

33. Веселовский Б.Б. История земства за сорок лет: В 4-х т. - СПб., 1909-1911.

34. Вишняк М.В. Два пути: Февраль и Октябрь. - Париж: Современные записки, 1931. - 287 с.

35. Владимир (Сабодан). Экклесиология в отечественном богословии. - Киев, 1997. - 510 с.

36. Воронцова И. Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. - М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. - 424 с.

37. Воронцова И.В. Участие А.В. Карташева в религиозном движении «неохристиан» и эволюция его взглядов на «историческую» Церковь (по письмам 1906-1907 годов) // Вестник ПСТГУ. - 2006. - Вып. 3 (20). - С. 27-46.

38. Габидулина Н. Либерализма в России (историко-философский анализ) // Вестник высшей школы. - М. 1992 г. - № 7-9. - С. 71-76.

39. Гиппиус З.Н. Дневники: Воспоминания: Мемуары. - Минск: Харвест, 2004 - 302 с.

40. 33. Гласнова В.П. Научно-педагогические взгляды П.Н. Милюкова на анализ развития российского образования: Дис. ... канд. пед. наук: 13.00.01 / Гласнова В.П. - Н.Новгород, 2006. - 172 с.

41. 34. Глухих Я.Н. Историко-философские основания русской либеральной мысли второй половины XIX - начала XX вв.: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Глухих Я.Н. - Мурманск, 2002. - 158 с.

42. Гоголевский А.В. Очерки истории русского либерализма XIX - начало XX веков. - СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1996. - 155 с.

43. Голинков Д.Л. Крушение антисоветского подполья в СССР: [В 2 кн.]. - М.: Государственное издательство политической литературы, 1980. - Кн. 1-2. - 736 с.
44. Гольцев В.А. Новое исследование о реформе Петра Великого // Вестник Европы. - 1892. - №4. - С. 53-56.
45. Гуторов Ю.А. Религия и Церковь как основа духовно-культурного единства евразийского пространства по учению евразийцев // Диалог мировоззрений: современное образование в поле научных и религиозных традиций: Материалы XI Международного симпозиума 31 мая-2 июня 2011 г. - Н. Новгород: Изд-во Волго-Вятской академии гос. службы, 2011. - С. 41-45.
46. Гутьяр Н. Новый взгляд на реформы Петра Великого // Исторический вестник. - 1892. - №6. - С. 766-779.
47. Джораева С.В. Государственно-церковные отношения в России: опыт философско-исторического анализа: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.06 / Джораева С.В. - М., 1997. - 139 с.
48. Дневник Сергея Платоновича Каблукова: Год 1909-й // Литературоведческий журнал. - 2012. - № 31. - С. 178-342.
49. Долгопольский А. Б., Гипотеза древнейшего родства языков Северной Евразии: Проблемы фонетических соответствий // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. - М.: Наука, 1964.
50. Дорохов В.И. Исторические взгляды П.Н. Милюкова: Дис. ...канд. ист. наук: 07.00.09 / Дорохов В.И. - М., 2005. - 260 с.
51. Думова Н.Г. Кадетская партия в период первой мировой войны и февральской революции. - М., Наука, 1988. - 244 [2] с.
52. Думова Н.Г. Предисловие // П.Н. Милюков. Воспоминания. - М.: Политиздат, 1998. - С. 3-20.
53. Думова Н.Г., Трухановский В.Г. Черчилль и Милюков против Советской России. - М.: Наука, 1989. - 202 [2] с.

54. Евлогий (Георгиевский). Путь моей жизни: Воспоминания. - М.: Моск. рабочий; ВПМД, 1994. - 621 с.
55. Егоров А.Н. Антон Владимирович Карташев: *«Мы были слишком Гамлетами и не могли угнаться за катастрофическим ходом событий...»* // Российский либерализм: идеи и люди / под общ. ред. А.А. Кара-Мурзы. - М.: Новое издательство, 2007. - С. 831-843.
56. Егоров А.Н. Карташев Антон Владимирович // Российский либерализм середины XVIII - начала XX века / Отв. ред. В.В. Шелохаев: Энциклопедия. - М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 397-400.
57. Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. - М.: Мартис, 1996. - 220 с.
58. Жевахов Н.Д. Воспоминания товарища Обер-Прокурора Святейшего Синода князя Н.Д. Жевахова. - М.: Царское дело, 2008. - 936 с.
59. Жуков В.Н. Либерализм в России: Критика и библиография // Вопросы философии. - М.: Наука, 1998, - № 5. - С. 151-155.
60. Заседания 1-38: (с 15 октября по 17 декабря 1910) // Государственная дума: Стенографические отчеты: Третий созыв: Сессия четвертая. - СПб.: Государственная типография, 1910. - Ч. I. - [2], XV с. 3368 стб.
61. Заседания 84-119: (с 5 марта по 28 апреля 1912 г.) // Государственная Дума: Стенографические отчеты: Третий созыв: Сессия пятая. - СПб.: Государственная типография, 1912. - Ч. III. - XXII с., 3726 стб.
62. Захаров А.В. Национальная идея в культурологической концепции П.Н. Милюкова: Дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01 / Захаров А.В. - Волгоград, 2005. - 142 с.
63. Зеньковский В.В. Памяти проф. А.В. Карташева // Вестник РСХД. - Париж, 1960. - № 58-59.

64. Зернов Н.А. А.В. Карташев // Русская религиозно-философская мысль XX века. Сб. статей / Под ред. Н.П. Полторацкого. - Питсбург, 1975. - С. 262-268.
65. Зимин А. Церковь и государство. - СПб. 1907
66. Золаев А.В. Исторические воззрения А.В. Карташева и историография русского зарубежья: Дисс. ... канд. филос. наук: 07.00.09 / Золаев А.В. - М., 2005. - 181 с.
67. Зырянов П.Н. Православная церковь в борьбе с революцией 1905 - 1907 гг. - М. 1984.
68. Иван Никонов. Преосвященный Нафанаил (Леандров), епископ Екатеринбургский и Ирбитский // Православная газета. - Екатеринбург. - 8 февраля 2005 г. - № 6 (327).
69. Иванова Е. Об исключении В.В. Розанова из Религиозно-философского общества // Наш современник. - 1990. - № 10. - С. 104-110.
70. Иларион (Алфеев), епископ. Благословение или проклятие? Традиционные и либеральные ценности в споре между христианством и западной цивилизацией // Церковь и время. - М. 2005. - № 3 (32). - С. 11-50.
71. Иларион (Алфеев), митр. Патриарх Кирилл: жизнь мирозерцание. - М.: Эксмо, 2010. - 560 с.
72. Иллич-Свитыч В. М. Древнейшие индоевропейско-семитские языковые контакты // Проблемы индоевропейского языкознания. М., 1964. С. 3-12
73. Иллич-Свитыч В. М. Материалы к сравнительному словарю // Этимология. - М., 1967. - С. 321-373.
74. Иллич-Свитыч В. М. Опыт сравнения ностратических языков. - М.: Наука, 1971. - [Т. 1]. - 412 с.
75. К. П. Победоносцев и его корреспонденты: Письма и записки. - М.; Пг., 1923. - Т. 1. - 1147с.

76. К.П. Победоносцев в 1881 году : (Письма к Е.Ф. Тютчевой) / Публ. А.Ю. Полунова // Река времен : Кн. истории и культуры. - М., 1995. Кн. 1. - С. 178-189.
77. Карпович М.М. Два типа русского либерализма. Маклаков и Милюков // Опыт русского либерализма. Антология. - М., 1997. - С. 387-408.
78. Карпович М.М. Милюков как историк // Новый журнал. - 1943. - Кн. 6. - С. 387 - 408.
79. Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси. - Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2011. - 592 с.
80. Карташев А.В. Вселенские Соборы. - М.: Республика, 1994. - 542 с.
81. Карташев А.В. Православие в его отношении к историческому процессу. URL: // <http://www.golubinski.ru/ecclesia/kartashev/pravoslavie.htm> (дата обращения: 08.10.12).
82. Карташев А.В. Собрание сочинений: В 2 т. - М.: ТЕРРА, 1992. - Т.1: Очерки по истории русской церкви. - 686 с .
83. Карташев А.В. Собрание сочинений: В 2 т. - М.: ТЕРРА, 1992. - Т.2: Очерки по истории русской церкви.- 569 с.
84. Карташев Антон Владимирович // Новый энциклопедический словарь. - Пг., [1914]. - Т. 21. - С. 132.
85. Карташев Антон Владимирович // Энциклопедический словарь / [Репр. воспроизв. Изд. Ф.А. Брокгауз-И.А. Ефрон. Ярославль, 1890]. - СПб., 1994. - Доп. том I а. - С. 884.
86. Кассиан (Безобразов), еп. Водюю, кровию и духом.- Пушкино: Изд. Грааль, 2008. - 252 с.
87. Кассиан (Безобразов), епископ. Антон Владимирович Карташев // Православная мысль. Труды Православного Богословского института в Париже. - Париж, 1957. - Вып. 11. - С. 9-16.

88. Кирилл (Гундяев), митр. Норма веры как норма жизни. Проблемы соотношения между традиционными и либеральными ценностями в выборе личности и общества // Церковь и время. - М. 2000. - № 2 (11).
89. Ключевский В.О. Неопубликованные произведения. - М.: Наука, 1983. - 415 с.
90. Ключевский В.О. Сочинение в восьми томах. - М.: Изд-во социально экономической литературы, 1959. - Т. VIII: Исследования, рецензии, речи (1890-1905).- 490 с.
91. Ключникова Н.В. Формирование либеральной идеологии в России и её проявление в общественном движении на рубеже XIX-XX вв.: Дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / Ключникова Н.В. - Воронеж, 2005. - 160 с.
92. Князев А.П. Памяти профессора А. В. Карташева // Вестник РСХД. - Париж - Нью-Йорк, 1960. - № 58-59. - С. 64-72.
93. Козин Н.Г. Испытание либерализмом. // Вопросы философии. - М.: Наука, 2006. - № 9. - С. 47-67.
94. Кокшаров Н.В. Этничность. Этнос. Нация. Национализм // Credo new. - 2011. URL: <http://credonew.ru/content/view/305/65/> (дата обращения: 10.12.13).
95. Кондратьева Т.А. Карташев о влиянии Церкви на русскую культуру // Альфа и Омега. - 1998. - № 1 (15). - С. 391-396.
96. Корзун В.П. Образы исторической науки на рубеже XIX-XX вв.: Анализ отечественных историографических концепций. Омск; Екатеринбург: Омск. гос. ун-т; Изд-во Уралск. ун-та, 2000. - 226 с.
97. Кувакин В.А. Религиозная философия в России. - М. «Мысль», 1980. - 309 с.
98. Кудряшев В.Н. Проблема генезиса наций в либеральной общественной мысли России XIX в. // Вестник Томского государственного университета. – 2012. – № 355. – С. 64 – 69.
99. Леонтович В.В. История либерализма в России (1762-1914). -

М.: Русский путь, 1995. - 445 с.

100. Либерализм в России. Сб.ст. / Отв.ред В.Ф. Пустарнаков. - М.: ИФ РАН, 1996. - 451 с.

101. Либеральное движение в России 1902-1905 гг. / Редакц. совет: Шелохаев В.В. (рук. проекта); Редкол.: Шелохаев В.В. (отв. ред.); Сост. Павлов Д.Б.; Авт. примеч.: Лежнева О.Н., Павлов Д.Б. - М.: РОССПЭН, 2001. - 648 с.

102. Либеральный консерватизм: история и современность. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. - М.: РОССПЭН, 2001. - 384 с.

103. Лидак О.А. П.Н. Милюков как историк // Русская историческая литература в классовом освещении. Сб. статей / Под ред. М.Н. Покровского. - М., 1930. - Т.2. - С. 121-214.

104. Лینیцкий П. Славянофильство и либерализм: Опыт систематического изложения того и другого. - Киев, 1882. - 266 с.

105. Липкин А.И. Понятия «этнос», «народ», «нация». Культуроцентричный взгляд // МФТИ: Научные работы сотрудников кафедры. URL:

<http://mipt.ru/education/chair/philosophy/publications/works/lipkin/drafts/ethnos.php> (дата обращения: 09.12.13).

106. Логинов А.В. Проблема государства и межконфессиональные отношения // О социальной концепции русского православия. - М.: Ресублика, 2002. - 399 с.

107. Лот-Бородин М. Критика «Русского Христианства» // Путь. - 1937. - № 52. - С. 45-55.

108. Малинов А.В. Теоретико-методологические искания в русской исторической и философской мысли второй половины XIX - начала XX в.: Пособие к лекциям. СПб.: Интерсоцис, 2008. - 464 с.

109. Малинов А.В. Очерки по философии истории в России в 2 т. / А.В. Малинов. Т. 1-2. - СПб.: Интерсоцис, 2013.

110. Мамытов Б.М. Философско-мировоззренческие основания либеральной системы ценностей: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Мамытов Б.М. - М., 2003. - 153 с.
111. Мейендорф И. А.В. Карташев - общественный деятель и церковный историк // Вопросы истории. - М., 1994. - № 1. - С. 169-173.
112. Мельгунов С.П. Гражданская война в освещении П.Н. Милюкова: По поводу «Россия на переломе»: Критико-библиографический очерк. - Париж, 1929. - 90 с.
113. Мень Александр. Карташев Антон Владимирович // Библиологический словарь: В 3 т. - М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. - Т. 2. - С. 33-35.
114. Милюков П.Н. Воспоминания: В 2 т. - М.: Современник, 1990. - Т. 1. - 445 с.
115. Милюков П.Н. Воспоминания: В 2 т. - М.: Современник, 1990. - Т. 2. - 445 с.
116. Милюков П.Н. Национальный вопрос: происхождение национальности и национальный вопрос в России. - М.: ГПИБ России, 2005. - 160 с.
117. Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры: В 3 т. - Париж, 1937. - Т. I. - Ч. I: Введение: Месторазвитие: Начало культуры: Происхождение национальностей. - XX, 334 с.
118. Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. - СПб., 1909. - Ч. 3. - 442 с.
119. Милюков П.Н. Петр I Алексеевич Великий / ЭСБЕ. - СПб., 1898. - С. 487-495.
120. Милюков П.Н. Петр Великий и его реформа (К двухсотлетней годовщине) // История и историография России. Из научно-литературного наследия русского зарубежья. - М.: Русский мир, 2006. - Т. III. - 560 с.

121. Милюков П.Н. Разложение славянофильства. Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев / Вопросы философии и психологии. - М., 1893. - Т. IV. - Кн. 3 (18). - С. 46-96.
122. Мирзоева С.П. Место македонского вопроса в научной и политической деятельности П.Н. Милюкова: Дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / Мирзоева С.П. - Нальчик, 2003. - 193 с.
123. Митрофанов Г. Антон Владимирович Карташев - русский богослов и церковный историк, государственный и общественный деятель // URL: <http://www.golubinski.ru/ecclesia/kartashev/mitrofanov.htm> (дата обращения: 15.07.13).
124. Митрофанов Г. История Русской Православной Церкви: 1700–1917 гг. - СПб.: Сатис, 2002. - 443 с.
125. Мягков Г.П. «Русская историческая школа»: методологические и идейно-политические позиции / Г.П. Мягков. - Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1988. - 200 с.
126. Мякотин В.А. Курс русской истории П.Н. Милюкова // Русское богатство. - 1896. - №11. - С. 1-20.
127. Назаров М.В. А.В. Карташев: от масонского министра – к апологету Св. Руси // URL: [http://srn-fareast.ucoz.ru/publ/av\\_kartashev\\_ot\\_masonskogo\\_ministra\\_k\\_apologetu\\_sv\\_rus/3-1-0-71](http://srn-fareast.ucoz.ru/publ/av_kartashev_ot_masonskogo_ministra_k_apologetu_sv_rus/3-1-0-71) (дата обращения: 08.10.12).
128. Научная информация // А.В. Карташев. Очерки по истории Русской Церкви. - М.: Наука, 1991. - Т. I. - С. I-IV.
129. Нечаева М.Ю. Церковь в модернизирующемся обществе России XVIII – начале XX века // Уральский исторический вестник. - Екатеринбург, 2000. - № 5-6. - С. 260–285.
130. Никольский Н.М. История Русской церкви. - М.: Политиздат, 1985. - 448 с.

131. Никонов И. Преосвященный Нафанаил (Леандров), епископ Екатеринбургский и Ирбитский // Православная газета. - Екатеринбург. - № 6 (327). - 8 февраля 2005 г.

132. Новикова Л., Синеземская И. Идеиные истоки русского либерализма // Общественные науки и современность. - М. 1993. - № 3. - С. 124-135.

133. Образцова М.Н. Государственно-церковные отношения в модернизационном процессе в России начала XX века: дисс. ... канд. ист. наук: 09.00.13 / Образцова М.Н. - М., 2003. - 215 с.

134. Определение Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 24-29 июня 2008 года «О деятельности Преосвященного Диомида епископа Анадырского и Чукотского». URL: <http://sobor-2008.ru/428878/index.html> (дата обращения 19.02.2013).

135. Осипов И.Д. Философия русского либерализма XIX - начало XX вв. - СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 1996. - 192 с.

136. Основы Социальной концепции Русской Православной Церкви // О социальной концепции русского православия / Под общ. ред. М.П. Мchedалова. - М.: Республика, 2002. - С. 250-393.

137. От редколлегии. Трагедия кадетской (конституционно-демократической) партии // Протоколы Центрального Комитета и заграничных групп конституционно-демократической партии: В 6 т. - М.: Прогресс - Академия, 1994. -Т. 1. - 528 с.

138. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе: В 2-х частях / Вступ. статья А.Ю. Полунов, И.В. Соловьев. - М.: Общество любителей церковной истории; изд-во Крутицкого подворья, 2004. - Ч. 1. - 1031 с.

139. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе: В 2-х частях / Вступ. статья А.Ю. Полунов, И.В. Соловьев. - М.: Общество любителей церковной истории; изд-во Крутицкого подворья, 2004. -Ч. 2. - 1056 с.

140. П.Н. Милюков, историк политик, дипломат: материалы международной научной конференции. - М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2001. - 560 с.
141. Пешков А.А. Проблема взаимоотношений Русской Православной Церкви и государства в отечественной мысли середины XIX - начала XX веков (на примере А.С. Хомякова, П.Н. Милюкова, К.П. Победоносцева): монография / А.А. Пешков // Труды Нижегородской духовной семинарии: сб. работ преподавателей и студентов. - Н. Новгород, 2013. - Вып. 11. - С. 115-286.
142. Пивоваров Ю.С. Либерализм в Европе // Политическая наука: либерализм, консерватизм, марксизм: Проблемно-тематический сборник. - М.: ИНИОН РАН, 1998.
143. Платковский В.В. Проблемы национального в историческом процессе: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / В.В. Платковский - М., 1984. - 195 с.
144. Покровский М.Н. Историческая наука и борьба классов. - М.; Л.: Изд-во Соцэкгиз, 1933. - Т. 1, 2.- 329 с.
145. Покровский М.Н. Противоречия г-на Милюкова. - М., 1922. 45 с.
146. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания. Т. 1–33.- СПб.–Пг., 1885–1916.
147. Полный словарь иностранных слов, вошедших в употребление в русском языке / Сост. М. Попов - 3-е изд., с доп. - М.: Изд. т-ва И.Д. Сытина, 1907. - 458, [136] с.
148. Помяловский М.И. П.Н. Милюков: Очерки по истории русской культуры. Вып. I. Ч. III: Национализм и общественное мнение // Исторический вестник. - 1902. - №2. - С. 688-691.
149. Порфирий (Успенский). Книга бытия моего: Дневники и автобиографические записки епископа Порфирия Успенского: В 8 т. / Под ред. П.А. Сырку. - СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1894 -1902.

150. Преображенский И. Отечественная Церковь по статистическим данным: 1840–1891 гг. - СПб.: Тип. Сиб. акц. общ. печ. дела в России, 1901. - 240 с.

151. Примаков Евгений. Мысли вслух. - М.: Российская газета, 2011. - 207 с.

152. Прокуденкова О.В. Методологические основы культурологической концепции П.Н. Милюкова. Дис. ... канд. культурологических наук: 24.00.01 / Прокуденкова О.В. - СПб., 2005. - 169 с.

153. Протоколы Центрального Комитета и заграничных групп конституционно-демократической партии: В 6 т. - Т. 1. Протоколы Центрального Комитета и заграничных групп конституционно-демократической партии: 1905 - 1911 г. - М.: Прогресс - Академия, 1994. - 528 с.

154. Протоколы Центрального Комитета и заграничных групп конституционно-демократической партии: В 6 т. - Т. 2: Протоколы Центрального Комитета и заграничных групп конституционно-демократической партии. 1912 - 1914 г. - М.: «Российская Политическая Энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. - 520 с.

155. Протоколы Центрального Комитета и заграничных групп конституционно-демократической партии. В 6-ти т. - Т. 4: Протоколы заграничных групп конституционно-демократической партии: Май 1920 г. - июнь 1921 г. - М.: Прогресс-Академия «Российская Политическая Энциклопедия» (РОССПЭН), 1996. - 544 с.

156. Протоколы Центрального Комитета и заграничных групп конституционно-демократической партии: В 6-ти т. - Т. 6. - Кн. 2: Протоколы заграничных групп конституционно-демократической партии: 1923 - 1933 гг. - М.: Российская Политическая Энциклопедия (РОССПЭН), 1999. - 560 с.

157. Пушкарев С.Г. Обзор русской истории. - Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1953. - 491 с.
158. Пушкин С.Н. История русского консерватизма XIX века / С.Н. Пушкин. Н. Новгород: Изд-во Волго-Вят. акад. гос. службы, 1998. - 251 с.
159. Пушкин С.Н., Шиманская О.К. Проблема изучения русского консерватизма в курсе «История русской философии» // Русская философия. Новые исследования и материалы. Проблемы методологии и методики: Сб. ст. / Под ред. А. Ф. Замалева. - СПб.: Летний сад, 2001. - С. 215-221.
160. Пыпин А.Н. Новый труд о Петровской реформе // Вестник Европы. - 1892. - Кн. 8 - С. 819-833.
161. Рогочая Г.П. Идеино-философские основания русского либерализма: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Рогочая Г.П. - Краснодар, 2000. - 159 с.
162. Рожков В. Церковные вопросы в Государственной думе. - М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2004. - 560 с.
163. Российские либералы: кадеты и октябристы: Документация, воспоминания, публицистика: [Сб. ст.] / Сост. Д.Б. Павлов, В.В. Шелохаев. - М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1996. - 304 с.
164. Рубинштейн Н.Л. Русская историография. - М.: Госполитиздат, 1941. - 642 с.
165. Рункевич С.Г. История русской церкви под управлением Святейшего Синода: В 2 т. - СПб.: Типография А. П. Лопухина, 1900-1901.
166. Русский либерализм: Исторические судьбы и перспективы : Материалы междунар. конференции, Москва, 27-29 мая 1998 г. / Редкол.: Шелохаев В.В. (отв. ред.) и др. - М.: РОССПЭН, 1999. - 567 с.
167. 156. Руткевич Н.А. Философия истории российского либерализма: П. Б. Струве и П. Н. Милюков: Сравнительный анализ: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Руткевич Н.А. - М., 2002. - 162 с.

168. Рыбкин Г. Православие на службе самодержавия в России. - М. 1930.
169. Савельев С.Н. Идеи банкротства богоискательства в России в начале XX века. - Л.: Издательство ЛГУ, 1987. - 184 с.
170. Сахаров А.Н. Апостол «Святой Руси» (Антон Владимирович Карташев) // Отечественная история. - 1998. - № 5. - С. 89-107.
171. Сахаров А.Н. От публикатора // Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. - М.: Наука, 1991. - III-XVI с.
172. Сахаров А.Н. Се тебе талант владыка вверяет // «История и историки». - 2001. - №1. - С. 187-210.
173. Сахно А.А. Теория теократии в истории общественно-политической мысли русского зарубежья: Дисс. ... канд. истор. наук: 07.00.02 / Сахно А.А. - М., 2011. - 171 с.
174. Свод Законов Российской Империи. - СПб.: Тип. Второго Отделения Собственной Е.И.В.Канцелярии, 1857. - Т. I: Основные государственные законы: Учреждения государственныя. - 1026 с.
175. Свод законов Российской империи. - СПб.: Тип. Второго Отделения Собственной Е.И.В.Канцелярии, 1857. - Т.XIV: Уставы о паспортах, о предупреждении преступлений, о цензуре, о содержащихся под стражей, и о ссыльных. - 909 с.
176. Свод законов Российской империи. - СПб.: Тип. Второго Отделения Собственной Е.И.В.Канцелярии, 1857. - Т.XV: Законы уголовные. - 964 с.
177. Сводки отзывов преосвященных по вопросу церковной реформы. - СПб.: Синодальная типография, 1906.
178. Селезенева Л.В. Российский либерализм на рубеже 19-20 веков и европейская политическая традиция: Дисс. ... доктора ист. наук: 07.00.02 / Селезенева Л.В. - Ростов-на-Дону, 1996. - 313 с.

179. Селин Г. О русской истории, историке Карташове и общечеловеческой культуре // Благодатный огонь. URL: <http://www.blagogon.ru/digest/188/> (дата обращения: 09.07.13).

180. Семашко А.Г. Русская Православная Церковь в государственном механизме Российской империи XIX века: историко-правовой аспект: дисс. ... канд. юрид. наук: 12.00.01 / Семашко А.Г. - М., 2007. - 217 с.

181. Семенкин Н.С. Философия богоискательства: Критика религиозно-философских идей софиологов. - М.: Политиздат, 1986. - 175 с.

182. Семенов Ю. Этносы, нации, расы // Скепсис. - 2004. URL: [http://scepsis.net/library/id\\_75.html](http://scepsis.net/library/id_75.html) (дата обращения: 10.12.13).

183. Серков А.И. Русское масонство 1731 – 2000 гг. Энциклопедический словарь. - М.: РОССПЭН, 2001. - 1224 с.

184. Ситников А.В. Православие и демократия. Социокультурный и религиозные факторы демократизации российского общества: Монография. - М.: МГИМО-Университет, 2006. - 236 с.

185. Ситников А.В. Православие и модернизация российского общества. // Церковь и время. - М. 2006. - № 1. - С. 41-66.

186. Ситников А.В. Современное общество, демократия и православие. // Церковь и время. - М. 2005. - № 2 (31). - С. 19-42.

187. Соболев А.В. О западной историографии русского либерализма к началу 70-х гг. XX в. // Либерализм в России: Сб. статей / Отв. ред. В.Ф. Пустарнаков, И.Ф. Худушина. - М., ИФРАН, 1996. - 451 с.

188. Соловьев В.С. Собр. соч.: В 12-ти т. - СПб.: Изд-во «Просвещение», 1911-1914. - Т. VI: Замечания на лекцию П.Н. Милюкова. - С. 423-428.

189. Сомин Н.В. А.В. Карташёв о взаимоотношении церкви и государства // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. Материалы 1998 г. - М., 1998. - С. 159-162.

190. Сретенский П. Критический анализ главнейших учений об отношениях между церковью и государством. - М., 1877. - Вып. 1. - 113 с.
191. Старцев В.И. Крах керенщины. - Л.: Наука, 1982. - 272 с.
192. Степанов С.А. Кадеты (Конституционно-демократическая партия) // Вестник Российского университета дружбы народов. - 2006. - № 8. - С. 75–84.
193. Столыпин П.А. Программа реформ: Документы и материалы: В 2 т. / Под общ. ред. П.А. Пожигайло. - М.: РОССПЭН, 2002. - Т. 1. - 763 с.
194. Струве П.Б. Очерки по истории русской культуры // Новое слово. - 1897. - №1. - С. 89-94.
195. Тихонов В.В. Московская историческая школа в первой половине XX века. М.-СПб.: Нестор-История, 2012. - 328 с.
196. Тишков В.А. Советская этнография: преодоление кризиса // Этнографическое обозрение. - 1992. - №1. - С. 5-20.
197. Трепалина Н.Е. Концепция «культурной эволюции» в теории и истории культуры П.Н. Милюкова: Дис. ... канд. культурологических наук: 24.00.01 / Трепалина Н.Е. - М., 2004. - 175 с.
198. Трибунский П.А. П.Н. Милюков как историк русской исторической мысли: Дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.09 /Трибунский П.А. - Рязань, 2001. - 318 с.
199. Трибунский П.А., Макушин А.В. Павел Николаевич Милюков: труды и дни: 1859-1904. - Рязань, 2001. - 439 с.
200. Троицкий П.С. Церковь и государство в России: Отношение государства и церкви по воззрениям наиболее видных деятелей наших писателей и общественных деятелей. - М., 1909.
201. Тыркова-Вильямс А. На путях к свободе. - М.: Московская школа политических исследований, 2007. - 392 с.
202. Тыркова-Вильямс А.В. Кадетская партия // Российские либералы: кадеты и октябристы: Документы, воспоминания, публицистика /

Сост.: Павлов Д.Б., Шелохаев В.В.; Ассоциация "Российская политическая энциклопедия" (РОССПЭН) и др. - М.: РОССПЭН, 1996. - С. 196-213.

203. Федоров В.А. Русская Православная Церковь и государство: Синодальный период: 1700–1917 гг. - М.: Русская панорама, 2003. - 480 с.

204. Филин М.Д. От составителя // П.Н. Милюков. Живой Пушкин (1837-1937) / Сост. авт. вступ. ст. и коммент. М.Д. Филин. - М.: Эллис лак, 1997. - 413 с.

205. Фирсов С.Л. Русская Церковь накануне перемен: конец 1980-х - 1918 гг. - М.: Духовная библиотека, 2002. - 624 с.

206. Флоровский Г.В. Восточные отцы IV-VIII веков. - М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999. - 302 с.

207. Херасков И. А.В. Карташев // Возрождение. - 1951. - Кн. 14. - С. 197-200.

208. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений: В 8 т. - М.: Университетская типография, 1900. - Т. I. - 417 с.

209. Хомяков А.С. Сочинения в двух томах. - М.: Медиум, 1994. - Т. 2. - 478 с.

210. Цамутали А.Н. Борьба направлений в русской историографии в период империализма: историографические очерки. - Л.: Наука, 1986. - 336 с.

211. Цыпин В. Государственная дума // Православная энциклопедия. - М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2006. - Т XII. - С. 191-197.

212. Цыпин В. Русская Православная Церковь в синодальную эпоху: 1700–1917 гг. // Православная энциклопедия: Русская Православная Церковь. - М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000. - С. 109-133.

213. Шавельский Г. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. - М.: Изд-во Крутицкого подворья, Общество любителей церковной истории, 2010. - 704 с.

214. Шапиро А.Л. Русская историография в период империализма. - Л.: Изд. ЛГУ, 1962. - 235 с.
215. Шапошников Е.Л. Государственно-церковные отношения в России в XX - начале XXI века (историко-правовой и общетеоретический анализ): дисс. ... канд. юрид. наук: 12.00.01 / Шапошников Е.Л. - Н.Новгород, 2007. - 179 с.
216. Шапошников Л.Е. Очерки русской историософии XIX – XX вв / Л.Е. Шапошников. - Н. Новгород, 2002. - 241 с.
217. Шапошников Л.Е., Пушкин С.Н. Русская историософия: избранные школы и персоналии / Л.Е. Шапошников, С.Н. Пушкин. – СПб.: Изд-во РХГА, 2014. - 464 с.
218. Шацилло К.Ф. Русский либерализм накануне революции 1905-1907 гг. : Организация: Программы: Тактика. - М.: Наука, 1985. - 346 с.
219. Шелохаев В.В. Идеология и политическая организация российской либеральной буржуазии 1907-1914 гг. - М.: Наука, 1991. - 232 с.
220. Шелохаев В.В. Либеральная модель переустройства в России. - М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1996. - 280 с.
221. Шелохаев В.В. Предисловие // Либеральное движение в России 1902-1905 гг.: Сб. авт. / Отв. ред. В.В. Шелохаев. - М.: «Российская политическая энциклопедия», 2001. - 648 с.
222. Шкаровский М.В. Актуальные проблемы русской церковной эмиграции в XX веке: историографические и источниковедческие аспекты // Христианское чтение. - 2012. - № 1. - С. 44-97.
223. Шмеман А. Собрание статей: 1947-1983. - М.: Русский путь, 2009. - 896 с.
224. Шмеман А. Церковь, государство, теократия. По поводу «Очерков Русской Церкви» А.В.Карташева // Новый журнал. - Нью-Йорк, 1960. - Кн. 59. - С. 270-278.
225. Энгграмма // Большой толковый психологический словарь. В 2-х томах / А. Ребер. Т. 2. - М.: Вече, АСТ, 2000. - 560 с.