

ББК Ю711

Т52

*Печатается при финансовой поддержке
Института «Открытое общество» (Москва)*

Под общ. ред. *М. Б. Хомякова*
Художник-оформитель *Е. В. Хомякова*

- Т52** Толерантность и ненасилие: теория и международный опыт: Материалы Зимней школы молодых преподавателей Урало-Сибирского региона, Екатеринбург, январь — февраль 2000 г.: В 2 ч. Ч. 2. — Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2000. — 434 с.
ISBN5 — 7525—1101 —1

© Б. В. Емельянов; Б. И. Коваль,
С. И. Семенов; В. О. Лобовиков;
А. В. Перцев; Е. А. Степанова;
С. М. Хаммел; М. Б. Хомяков,
2000

© Е. В. Хомякова. Оформление
обложки, иллюстрации, 2000

© Издательство Уральского
университета, 2000

ISBN 5-7525-1101-1

Лекции 3—4. ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК ПРОБЛЕМА РОССИЙСКОГО МЕНТАЛИТЕТА

Перейдем к ответу на второй, исторический, вопрос: как объяснить, что из всех вариантов толкования толерантности, представленных на изображенных нами шкалах, российским мышлением — даже научным, дающим дефиниции в «Большом энциклопедическом словаре», — избирается наиболее ограниченный, наиболее непримиримый, так сказать, вариант *агрессивной толерантности*!

Черты национального менталитета, в том числе — степень толерантности, ему присущая, определяются не «генами» народа, не какими-либо национальными архетипами и даже не одной его национальной культурой как таковой. Всякие рассуждения о «врожденном» менталитете народа не только научно несостоятельны, но и просто опасны. Теоретик или политик, определив на свой вкус «типичные» черты менталитета народа, быстро убеждается, что далеко не все индивиды, «по паспорту» к этому народу принадлежащие, такими чертами обладают. Ученый в подобных случаях просто отказывается от своей гипотезы, поскольку она не соответствует фактам. Иное дело — идеолог, который не склонен проверять фактами свои представления. Он свято верит в идеальную модель национального менталитета, списанную им со своих собственных идеалов, а потому пытается «подогнать» под нее факты. Индивиды, «отклоняющиеся» от его модели, подозреваются им в национальной или расовой нечистоте либо легко превращаются во «врагов народа».

Никакого «врожденного» национального менталитета просто не существует. В этом легко убедиться, видя значительное различие основополагающих жизненных представлений у современников, принадлежащих к одному и тому же народу, а того более — наблюдая изменение таких представлений на протяжении многовековой истории народа. Национальный менталитет, то есть «жизненный мир» народа, его представления о самоочевидных и естественных основополагающих жизненных ценностях, не наследуется «биологически».

Могут сказать, что этот менталитет определяет не «биология», а национальная культурная традиция. Однако следует сразу же уточнить, как следует понимать этот тезис. Что такое «*национальная культурная традиция*»? Культура отнюдь не привязана намертво ни к крови, ни к почве. Духовные ценности, созданные представителями одного народа, быстро становятся достоянием других, не признавая ни границ, ни национальностей. Со школьных уроков литературы мы знаем, что без англичанина Байрона не было бы самого русского из поэтов — Пушкина. Могут возразить, что высокая книжная культура действительно космополитична, однако воспринять ее способна лишь интеллигенция, никогда большинства народа не составлявшая. Да, согласимся, что «Бахчисарайский фонтан» или «Евгений Онегин» так и не были освоены каждым русским настолько, чтобы определять его «жизненный мир», его основополагающие жизненные представления. Но в какой мере национальны устные предания и сказки, которые с раннего детства формируют менталитет ребенка, его «самоочевидные» представления об истине и лжи, добре и зле, прекрасном и безобразном?

И они тоже не могут считаться исключительно национальным

достоянием — с тех нор, как возникло стабильное общение между народами. Можно говорить только о национальной интерпретации «кочующих сюжетов», которые в результате опознаются как «свои», «родные», «исконно национальные». Чтобы убедиться в этом, достаточно разобрать один современный пример (хотя, разумеется, проследить эту тенденцию взаимовлияния «жизненных миров» различных народов можно и на примерах многовековой давности).

Пример поначалу может показаться курьезным: издательство «Россия молодая» включила в сборник «Сказки России» «Доктора Айболита» К. И. Чуковского, несмотря на сделанную последним оговорку, указывающую, что доктор Айболит — не кто иной, как доктор Дулитл Хью Лофтипа. Однако если вдуматься, то для такого смелого шага составителя есть все резоны. Ведь все ныне живущие поколения русских, от старшего до самого младшего, воспитаны на истории про доктора Айболита, которую когда-то знали наизусть, как древние — свое собственное предание, и едва ли станут считать русским человека, не ведающего, кто такой доктор Айболит.

Но значит ли это, что такими же русскими будут признаны когда-нибудь безнадежно американские герои мультфильмов У. Диснея, которые сегодня известны каждому русскому ребенку? Разумеется, нет. Большинство не знающих секрета подлинного национального происхождения доктора Айболита просто не сомневаются в том, что это русский персонаж. Меньшинство знающих тоже как-то «интуитивно» чувствуют, что, несмотря на иностранное происхождение, этот персонаж все же *свой, родной и близкий*, хотя внятно объяснить, почему возникает это чувство, не могут.

Между тем объяснение достаточно простое: образ Айболита действительно прекрасно отвечает многовековым русским представлениям о подлинных жизненных ценностях. Но не потому, что он представляет собой какой-то мистический архетип, а потому, что он непосредственно и всецело укоренен в христианской традиции, которая была воспринята Русью тысячу с лишним лет тому назад и теперь тоже считается «своей», «родной», «собственной». Тот, кто сомневается в такой укорененности, может обратиться к Евангелию от Марка (Мк. 16, 15) и убедиться, что именно Христос наказал апостолов: «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари».

Айболит — Дулитл не только распространяет по всему миру — вплоть до Африки! — христианское представление о самоотверженной любви и заботе о ближнем. Он врачует, подобно Христу, постоянно окруженному больными и страждущими. Более того, он врачует *детей*, о которых Христос велел заботиться особо: «И, взяв дитя, поставил его посреди них и, обняв его, сказал им: кто примет одно из таких детей во имя Мое, тот принимает Меня» (Мк. 9, 37). Дети, разумеется, предстают в сказке в образе «зверят», но даже и это абсолютно соответствует Евангелию, поскольку Бог, сотворивший животных, относится к ним как к детям своим, разумеется, понимает их язык и постоянно о них заботится. Сравним в Евангелии от Луки: «Не пять ли малых птиц продаются за два ассария? и ни одна из них не забыта у Бога» (Лк. 12, 6).

Если Хью Лофтиг писал свою сказку, стремясь адаптировать христианские идеи к детскому восприятию, то для К. И. Чуковского форма светской сказки была единственно возможным способом противопоставить христианскую идею милосердия большевистской проповеди боевитости и непримиримости. Та же схема позволяет попятить и широкую популярность

других «русских сказок» иностранных писателей. Идея «Трех поросят» восходит к требованию добросовестного строительства христианской общины как здания, которое подвергнется суровым испытаниям и должно выдержать их; это испытание выявит, кто строил прочно, а кто ленился и строил из сена и соломы, не сознавая, что только прочный дом может быть надежным прибежищем для всех братьев. В «Первом послании к коринфянам» апостол Павел пишет: «Я, но данной мне от Бога благодати, как мудрый строитель, положил основание, а другой строит на нем; но каждый смотри, как строит. Ибо никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос. Строит ли кто на этом основании из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы, — каждого дело обнаружится; ибо день покажет, потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду. А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем сам спасется, но так, как бы из огня». (1 Кор. 3, 10-15).

И в сказке про поросят, как мы помним, *устоял* каменный, прочный дом, а нерадивые *братья*, строившие из соломы, *потерпели урон*, но *спаслись* в доме прочном; враг же их понес адское, в сущности, наказание, оказавшись в котле, кипящем на *огне*. Столь же христианскими по истокам своим являются идеи «Золушки» или «Гадкого утенка». Это возвышение и торжество отверженного, каковым был и сам Христос, отчего он ссылался апостолам на Псалтирь (Пс. 117, 22): «Неужели вы никогда не читали в Писании: камень, который отвергли строители, тот самый сделался главою угла?» (Мф. 21, 42). Именно отвергнутый камень и будет признан в будущем самым ценным, краеугольным. Это проповедь скромности, которая будет вознаграждена: «Но когда зван будешь, придя, садись на последнее место, чтобы звавший тебя, подойдя, сказал: друг! пересядь выше; тогда будет тебе честь пред сидящими с тобою, ибо всякий, возвышающий сам себя, унижен будет, а унижающий себя возвысится» (Лк. 14, 10 — 11). Итогом станет воздаяние и чудесное превращение: «И вот, есть последние, которые будут первыми, и есть первые, которые будут последними» (Лк. 13, 30).

Даже в десятилетия воинствующего атеизма так называемый «врожденный русский менталитет» поддерживался подобными скрыто-христианскими светскими сказками, известными каждому ребенку и опознаваемыми как «свои», «родные», «русские» каждым взрослым. Естественно, что в дореволюционные времена влияние христианства на менталитет русского народа, на формирование его «жизненного мира», основополагающих жизненных представлений было не только опосредованным, но и прямым, значительно более эффективным и разнообразным.

Сказанное отнюдь не означает, что говорить о национальной культуре вообще не следует, коль скоро существует взаимовлияние культур и общность их истоков — то, что ныне принято именовать общечеловеческими ценностями. Да, культура построена на блуждающих сюжетах, которые *перенимаются* народами друг у друга, потому что в них схвачено это *общечеловеческое*. Но эти сюжеты *перетолковываются* ими — перетолковываются на свой национальный лад потому, что каждый народ ведет свой, особый образ жизни в своей собственной, уникально-неповторимой среде. Эта среда — его «родной» климат и «родная» природа», но также и все «родные», привычные с детства и опознаваемые как «свои» формы преобразования этой «первой» природы во

«вторую», созданную своими руками в соответствии с традициями предков.

То, что именуется *общечеловеческим* атеистами и скептиками *либо общехристианским* — людьми религиозными, кочует из страны в страну, от одного народа к другому, превращаясь в его «жизненный мир», в самоочевидные основополагающие жизненные представления потому, что в этом общечеловеческом или общехристианском находит свое выражение нечто *сходное* в самом *образе жизни различных народов*. Именно черты существенного, принципиального сходства в образе жизни различных народов и являются тем базисом, который заставляет их усваивать «общечеловеческое» или «общехристианское». Но при всем сходстве существенных черт образа жизни, которое может существовать у народов, находящихся на одинаковой ступени развития, у каждого из них существует и нечто особое, уникальное и неповторимое. Это последнее определяется в конечном счете неповторимыми особенностями исторически данной среды, в которой народу выпадает жить. Уникальные черты природы и климата, особенности избранных народом путей выживания, специфика его «техники», «второй природы», начиная от топора и мотыги, — в традиционном обществе она, в отличие от современной, далеко не унифицирована, а уникальна, о чем свидетельствует ее современное превращение в «предметы национального быта», — все это составляет тот базис, на котором формируются национальные черты в культуре и в итоге — специфика национального менталитета.

«Жизненный мир» народа не дан от века — он формируется как отражение *единства реального образа жизни народа в его сознании*. Коренные изменения в реальном образе жизни естественно приводят к коренным изменениям в менталитете, *несмотря* на культурную традицию и *вопреки* ей. Истоки споров о «подлинно русском» следует искать, следовательно, в коренном изменении реального образа жизни народа — от экономики до политики.

С учетом сказанного следует смотреть и на изменение представления о толерантности в русском менталитете и в русской культуре. Это представление, как свидетельствует история, тоже не являлось неизменным на протяжении веков. Призыв к терпимости, ненасилию, к уважению Другого мог быть услышан в той мере, в какой его позволял услышать реальный образ жизни народа, который *вел* жестокую борьбу за выживание в своей исторически данной среде.

Собственно говоря, в традиционном обществе⁵⁰³ — как в России, так и в других странах мира — ни о какой подлинной толерантности не могло быть и речи. О *зачатках* толерантности можно говорить лишь применительно к тому периоду, когда традиционное общество минует пик своего развития и начинает испытывать кризис, завершающийся превращением его в общество индустриальное

Традиционное общество есть общество, в основе которого лежит низкопроизводительный сельскохозяйственный труд. Чтобы обеспечить себя продуктами питания и выжить, таким низкопроизводительным сельскохозяйственным трудом на первых этапах существования традиционного общества вынуждена заниматься подавляющая часть его членов. Только в силу крайней необходимости, стремясь защититься от внешних врагов, традиционное общество может освободить от него и прокормить весьма немногочисленную социальную группу, которая постоянно занята организацией обороны, а затем

— и поддержанием порядка внутри общества. На определенном этапе "развития традиционного общества эта социальная группа превращается в правящую рабовладельческую или феодальную верхушку.

Низкая производительность сельскохозяйственного труда в традиционном обществе не позволяет создать запасов, надежно защищающих от угрозы голодной смерти. Проблема выживания для абсолютного большинства населения остро встает и решается каждый год: его члены в массе своей живут от урожая до урожая. В этих условиях общество не может позволить себе даже минимальный риск эксперимента: неудача его привела бы к неурожаю и, как следствие, к голодной смерти. Поэтому вся трудовая деятельность в традиционном обществе должна основываться на многовековом опыте выживания, накопленном предшествующими поколениями. Иначе говоря, каждый член общества, занятый сельскохозяйственным трудом, должен строго следовать «заветам» предков, использовать только опробованные веками приемы труда и формы организации жизни.

Хранителем такого опыта выступает в традиционном обществе глава большой патриархальной семьи. Он — старший, следовательно, у него наибольший жизненный опыт. Он заставляет всех членов семьи строго придерживаться предписаний этого опыта, следовать своему примеру, а в случае отклонений от этих предписаний сурово наказывает. Он требует скрупулезного следования своему примеру и насильственно пресекает все формы отклонения от него. Однако этот пример он не рассматривает как *свой собственный*. Это пример отцов и дедов, в тенденции — многовековая мудрость *рода*, позволившая ощупью, но крупницам найти такие формы организации труда и общежития, которые позволили выжить.

Различные роды, объединенные в племена и позднее в племенные союзы, имеют различных предков. Поэтому ссылка на авторитет предка одного рода, племени, племенного союза неэффективна для членов другого. Для обеспечения всеобщего следования строго установленным и передающимся по традиции правилам трудовой деятельности и общежития неизбежно возникает представление о всеобщем предке, всеобщем отце-прародителе, установившем эти правила. Так возникают идея божественного руководства и религия, легитимирующая единый порядок, существующий в традиционном обществе.

Изложенная в летописи история крещения Киевской Руси при Владимире Святорм подтверждает это. Первым и главным требованием к государственной религии было требование *любого монотеизма*: единство хозяйственного и политического строя, который стремился установить в масштабах всей страны великий князь, должно было легитимироваться апелляцией к установлению единого для всех племенных союзов бога. Долгие колебания с выбором между исламом, католицизмом и православием доказывают, что Владимир был достаточно прагматичен: ему казалось, что для духовного обеспечения единства государственной власти, в принципе, был пригоден любой вариант монотеизма. И лишь затем по рациональным и эстетическим соображениям был избран наиболее подходящий из них.

Образ Бога Отца на небесах и образ великого князя-отца на земле одинаково были проекциями патриарха — главы большой патриархальной семьи, которая выступала в традиционном обществе основной формой организации жизни. А этот патриарх отнюдь не был толерантен к членам семьи, отклонявшимся от предписанных им требований. Повторим еще раз: авто-

ритарность организации традиционного общества в России так же, как и в любой другой стране, никак не зависит от «особенностей национального менталитета», «тиранического характера», «врожденной жестокости» или «испорченности нравов». *Авторитарность, свойственная традиционному обществу, есть прямое следствие низкопроизводительного труда, не позволяющего устранить постоянную угрозу физическому выживанию.*

Едва ли будет большим открытием признание того, что для выживания народа необходимы в первую очередь продукты питания. (Тем не менее эту азбучную истину нужно напоминать, потому что социалистическая пропаганда на протяжении десятилетий твердила, что важнее всего — тяжелая индустрия, и это превратилось чуть ли не в самоочевидность.) *Степень традиционности традиционного общества определяется, таким образом, эффективностью сельскохозяйственного производства.* Элементарный здравый смысл подсказывает, что низкая производительность труда в этой сфере приводит к постоянной угрозе голодной смерти, поскольку излишки отсутствуют и запасов сделать невозможно. Инстинкт самосохранения заставляет поэтому *неукоснительно* придерживаться тех образцов действия, которые были выработаны предками на протяжении веков и приводили к успеху — к обеспечению урожая, достаточного для выживания. Рискнуть сделать что-то иначе, чем предки, — перейти к выращиванию какой-либо новой сельскохозяйственной культуры, использовать новые агротехнические приемы и т.п., — можно только тогда, когда существует достаточный запас продовольствия, позволяющий выжить в случае неудачи эксперимента. Если же такого запаса нет, всякое экспериментирование и поиск нового грозят выживанию народа, а потому решительно пресекаются.

Именно здесь в первую очередь и следует искать истоки затянувшейся, в сравнении с Европой, *естественно обусловленной* российской нетолерантности, нетерпимости к инакомыслию, к поиску новых форм хозяйствования и организации жизни. Поэтому безусловно заслуживают внимания изыскания профессора русской истории Гарвардского университета Ричарда Пайпса, который сопоставляет показатели развития сельского хозяйства в России и в Европе и пытается делать на этой основе выводы,

касающиеся российской политики и российского менталитета. Обращение к иностранному источнику в данном случае вполне оправданно, поскольку географический детерминизм, в нем излагаемый, в советской философской и исторической литературе долгое время отвергался с порога, так как изображался признаком отсталости мышления, раз и навсегда преодоленного марксизмом. Причина ожесточенной критики географического детерминизма вполне понятна: он признает определяющими наиболее объективные факторы, на которые невозможно или почти невозможно воздействовать посредством человеческой деятельности — климат страны, плодородие ее почв и т.п. Признав абсолютное и решающее значение этих факторов, можно впасть в исторический пессимизм, сделать вывод о невозможности каких-либо перемен в образе жизни народа — одним словом, перестать быть сторонником большевизма.

Есть и еще одна причина ожесточенного неприятия идей географического детерминизма в марксистской литературе, которая не столь очевидна на первый взгляд. Признание того, что неподвластные человеческой воле географические факторы сильно влияют на эффективность сельского

хозяйства, а это последнее — на весь образ жизни народа, оказывается косвенным признанием того, что крестьянство, независимо от чьей-либо воли, всегда будет играть важную роль в жизни общества. Между тем большевизм всегда относился к крестьянству настороженно, если не откровенно враждебно. Известно, что скорость эскадры определяется скоростью самого тихоходного корабля в пей. Стремительные боевые корабли вынуждены идти с черепашьей скоростью какой-нибудь угольной баржи, если они не могут обойтись без запасов топлива на пей, и капитаны их вынуждены, скрипя зубами, терпеть ее присутствие. Примерно таким же образом большевики, устремившиеся в погоню за развитыми промышленными странами, относились к крестьянству — как к «отстающей» и «не поспевающей за темпами перемен» деревне. В этом убеждает хотя бы следующее высказывание В.И. Ленина: «Крестьяне — это есть класс патриархальной эпохи, класс, воспитанный десятилетиями и столетиями рабства, и в течение всех этих десятилетий крестьянин существовал как *мелкий хозяин*, сначала подчиненный другим классам, потом формально свободный и равный, но *собственник и владелец предметов питания*... Положение крестьянина таково по его быту, условиям производства, условиям его жизни, условиям его хозяйства, что крестьянин — полутрудающийся, полуспекулянт. Большевики всегда пытались строить социализм в России, *несмотря* на наличие «тихоходного» крестьянства и *вопреки* крестьянству, считая его «классом прошлого», пережитком феодальной общественно-экономической формации, оплотом реакции.

Однако факт остается фактом: каждый член общества — как традиционного, так и самого что ни на есть «информационного», «технотронного» и «постиндустриального», — ежедневно нуждается в пище, а производство ее по-прежнему зависит от природных, «географических» факторов. Да, географический детерминизм несостоятелен *сегодня*, когда существует международное разделение труда, *навязанное* странам с низкоразвитой экономикой, когда существование этой *мировой деревни* позволяет странам с высокоразвитой промышленностью, конкурентоспособной на мировом рынке, или, но крайней мере, с запасами полезных ископаемых свысока смотреть на деревню собственную. Но в традиционном обществе, всецело основанном на сельском хозяйстве, географический детерминизм объясняет если не все, то очень многое. Итак, что же пишет Р. Пайпс о российском климате и его влиянии на развитие сельского хозяйства? Он признает, что «в случае России географический фактор особенно важен», поскольку он влияет не только на состояние сельского хозяйства, но и на весь образ жизни страны, а в конечном счете — и на «свободу действий» народа, определяя тем самым его менталитет.

«Географический фактор» в России определяется, *во-первых*, тем, что это — страна северная. Россия и Канада являются самыми северными государствами в мире. Однако «подавляющее большинство канадского населения всегда жило в самых южных районах страны... то есть на 45°, что в России соответствует широте Крыма и среднеазиатских степей... К северу от 52-й параллели в Канаде мало населения и почти нет сельского хозяйства». Русские же в эпоху становления своего государства жили между 50° и 60° северной широты — и занимались там сельским хозяйством. (К этим замечаниям Р. Пайпса остается только добавить, что сегодня, после распада СССР, Крым и среднеазиатские степи *для* России уже являются «зарубежьем», и заниматься сельским хозяйством русскому крестьянину приходится на той же широте, что и

его далеким предкам.)

Во-вторых, само по себе северное расположение страны еще не решает всего. Верхоянск, где находится мировой полюс холода, расположен на той же северной широте, что и незамерзающий норвежский порт Нарвик. Но северные страны Европы согреваются теплым воздухом Гольфстрима, а по мере удаления от Атлантики в глубь России он охлаждается. Поэтому Сибирь с богатейшими запасами пахотной земли оказывается по большей части непригодной для земледелия.

В Западной Европе сельским хозяйством можно заниматься восемь — девять месяцев. В России же в районе Новгорода и Петербурга — четыре, в районе Москвы — пять с половиной, в степи — полгода. «Иными словами, у западноевропейского крестьянина на 50—100% больше времени на полевые районы, чем у русского».

В-третьих, распределение осадков в России еще добавляет проблем российскому крестьянину. Они обильнее всего на северо-западе, вдоль балтийского побережья, где самые бедные почвы, а по мере продвижения к юго-востоку, где почвы богаче, они уменьшаются. Кроме того, дожди обыкновенно льют сильнее всего во второй половине лета, когда они уже не нужны и мешают уборке урожая. «В Московской области наиболее дождливые месяцы — это июль и август, когда выпадает почти четвертая часть годичной нормы осадков. Незначительное изменение в распределении осадков может обернуться засухой весной и ранним летом, за которой следуют катастрофические ливни в уборочную. В Западной Европе дожди на протяжении всего года распределяются куда более равномерно».

Вывод, который благодаря стараниям городских интеллектуалов стал считаться самооправданием нерадивого российского крестьянина, в устах беспристрастного американского историка заслуживает полного доверия: большая часть России действительно является «зоной критического земледелия», в которой ни один европейский крестьянин работать просто не сможет. «Своеобразное географическое и сезонное распределение осадков является основной причиной того, что на протяжении того периода русской истории, о котором имеются какие-то свидетельства, в среднем один из трех урожаев оказывается довольно скверным»⁵⁰⁹.

Эффективность земледельческого труда выражается показателем, говорящим, сколько раз посеянное зерно воспроизводит само себя. При урожайности 1: 3, учитывая, что одно зерно нужно отложить для нового посева, можно с трудом прокормить только крестьянство. Иными словами, сельскохозяйственным трудом должно заниматься подавляющее большинство членов общества. При урожайности 1: 4 можно освободить от труда в поле относительно небольшой слой людей, наиболее способных к занятиям ремеслом. Однако достижение такой урожайности еще не приводит к подлинной сельскохозяйственной революции, которая способна повлечь за собой революцию промышленную, коренным образом изменяющую весь образ жизни народа. «Можно утверждать, что цивилизация начинается лишь тогда, когда посеянное зерно воспроизводит себя по меньшей мере пятикратно; именно этот минимум (предполагая отсутствие ввоза продовольствия) определяет, может ли значительная часть населения освободиться от необходимости производить продукты питания и обратиться к другим занятиям».

При достижении стабильной урожайности 1: 5 («сам-пят») происходит перерыв постепенности, возникает возможность порвать с многовековыми традициями «традиционного» общества. Начинается своего рода «ценная реакция», приводящая к взрыву производительности общественного труда, к изменению всего образа жизни и всего образа мышления. Освобожденная от труда в поле часть общества развивает ремесла, совершенствует орудия труда для того же крестьянина, создает для него предметы быта, избавляя тем самым от неэффективного и малопродуктивного труда по обеспечению бытовых нужд, которым он вынужден был заниматься при натуральном хозяйстве, находясь на «полном самообеспечении». Город не производит продовольствия сам, а следовательно, создается рынок, который стимулирует крестьянина увеличивать производство хлеба — на продажу. В ответ происходит новое возрастание производительности труда в сельском хозяйстве. Оно позволяет освободить от работы в поле еще большее количество членов общества. Развивается паука, инженерное дело, происходит промышленный переворот. Накопленные обществом запасы позволяют, не рискуя, отказываться от механического воспроизведения дедовских образцов деятельности, дают возможность импровизировать, искать новое, создают разнообразие форм жизни и деятельности в обществе, которое в свою очередь требует *толерантности к «другому»* — к «другому», который только и появляется в результате прогрессирующего разделения труда и появления новых форм общественной жизни.

Россия в средние века имела урожайность 1:3, как и Европа, и существенного роста ее с тех пор здесь так и не произошло. «В XIX в. урожаи в ней оставались более или менее такими же, как и в XV в., в худые годы падая до "сам-друг", в хорошие поднимаясь до "сам-четверт" или даже "сам-пят", но в средние века держались на уровне "сам-третей" (чуть ниже этого на севере и чуть выше на юге)»⁵¹¹.

Показатель 1:3, как мы помним, означает необходимость занятий сельскохозяйственным трудом для подавляющего большинства членов общества, ведущего напряженную борьбу за выживание. Эта борьба поглощает основные его силы. Общество подобно большому муравейнику, спектр «ролей» а котором весьма ограничен — «муравьи-воины» и «муравьи-труженики». И те и другие исполняют эти роли квазистихийно, бездумно, «как положено», как определено «от века», «от Бога», «заветами предков».

Чем более напряженной является борьба за выживание, тем более строгим должно быть единообразие низкопродуктивного труда. Его «автоматизм» — залог быстроты и успешности. Поэтому традиционное общество на этой ступени его развития, как в России, так и в любой другой стране, не допускает роскоши *мышления*. Его зачатки немедленно пресекаются. Мышление, во-первых, требует отвлечения от напряженного физического труда. До сих пор во время сенокоса или уборки урожая в русской деревне слово «мыслитель» (или, еще обиднее, «поэт») является синонимом бездельника, отлынивающего от работы. Мышление, во-вторых, опасно тем, что оно всегда критично по отношению к накопленному опыту. Оно подрывает основы уже хотя бы потому, что допускает саму возможность иного решения проблемы, а значит, порождает сомнение в правильности того решения, которое освящено многовековой традицией. Требуется не мышление, которое разрушает работу «муравейника» традиционного общества и грозит гибелью от голода, а

единообразное и бездумное следование образцам, которые освящены верой — как данные от Бога.

Низшие ступени развития традиционного общества в России, как и в Европе, предполагали, таким образом, наиболее нетерпимую религию, совершенно отвергавшую всякие отклонения от заранее заданных образцов и суровые наказания для всех, кто предлагал какие-то новации. Но такая нетолерантность была лишь естественным продолжением нетолерантности, существовавшей в большой патриархальной семье, которая была главной ячейкой организации сельскохозяйственного труда. Это «*нетолерантность снизу*», которая не навязывается жестокой властью, не является врожденной чертой национального менталитета, не есть результат «испорченности нравов» или «дикости человеческой природы». Она проистекает из самого образа жизни народа, из сурового характера его труда, из жестокой необходимости выживания.

Власть и церковь отнюдь не насаждают эту нетолерантность сверху — наоборот, они даже пытаются несколько смягчить ее, руководствуясь рациональными, точнее, прагматическими соображениями и противопоставляя их полному «народному» авторитаризму и насилию, царящим в семье.

Составленная к середине XVI века книга «Домострой», которую сегодня принято считать одиозным катехизисом крайнего авторитаризма и нетолерантности, на самом деле была *назидательной*, то есть «педагогической», призванной *улучшить (!)* воспитательным воздействием сверху отношения в патриархальной семье (смягчить их откровенную и безудержную жестокость). Неограниченно-«самодержавная» власть старшего в семье, которую проповедует «Домострой», на самом деле не есть описание реальности. Реальность была еще хуже. «Домострой» рисует смягченный, «гуманизированный» идеал, к которому призывает стремиться церковь из *любви к ближним*, а того больше — из того простого соображения, что грубое насилие по отношению к работнику может покалечить его и лишить работоспособности: «Он (старший в семье. — А. П.) повелительный государь в доме. Непослушных он вразумляет "рассуждением", если же это не помогает, то он должен на непослушных "раны возлагати" или "плетью постегать", смотря по обстоятельствам. Впрочем, "Домострой" рекомендует провинившихся "плеткою вежливо побить, за руку держа". Рекомендовалось также "про всяку вину ни по уху, ни по видению не бити: ни под сердце кулаком, ни ниньком, ни посохом не колоть, никаким железным или деревянным". Ведь от такого битья "многие притчи... бывают: слепота и глухота, и руку и йогу вывихнут, и перст, и главоболе, и зубная болезнь". Поэтому лучше "поучать" без гнева, чтобы никто не видел, а после "поучения" — "примолвити да пожаловати"».

Это, впрочем, относилось только ко взрослым членам семьи, которых следовало ценить — прежде всего как работников. Бить детей можно было без всяких ограничений, в том числе и «жезлом», и нанося «раны». Это считалось обязательным для того, чтобы с младых лет приучить к повиновению и «спасти душу». Рождаемость была непозволительно высокой, низкая производительность сельскохозяйственного труда не позволяла прокормить огромное количество детей, поэтому суровые телесные наказания считались даже полезными, так как способствовали «естественному отбору», выживанию тех детей, которые наиболее здоровы и сильны.

«Казни сына твоего от юности его, — говорилось в «Домострое», — и

покоит ты на старость твою, и даст красоту души твоей. И не ослабляй, бия младенца; аще бо жезлом биеши его, не умрет, но здравее будет; ты бо, бия его по телу, а душу его избавлявши от смерти. Любя же сына своего, учащай ему раны, да последи о нем возвеселишася». Отсутствие строгости при воспитании детей, по мнению «Домостроя», приводило к печальным результатам, в таком случае «будет ти досаждение, и болезнь душе, и тщета домови, погибель имению, и укоризна от сусед, и посмех пред враги, пред властели платеж и досада зла».

Старший в «домостроевской» семье «наставляет» исключительно собственным примером — примером бездумного следования традиции, легитимированной верой. Он не использует никаких средств рационального убеждения, вообще не прибегает к разуму, поскольку выговор, к которому рекомендует прибегать «Домострой», тоже представляет собой лишь угрозу насилия, своего рода словесный эквивалент телесного наказания.

Аналогичная «нетолерантность» отличает и действия более высоких властей в «классическом» традиционном обществе как «большой патриархальной семье». Здесь есть лишь такая альтернатива: либо член традиционного общества следует указаниям «отца-начальника», освященным церковью и абсолютно некритично принимаемым «на веру», либо он подвергается смертной казни, тюремному заключению, каторге, ссылке, позорящим и телесным наказаниям.

Если считать абсолютной противоположностью толерантности физическое устранение «лиц с отклоняющимся поведением», устрашение потенциальных инакомыслящих, применение государственного насилия в любой форме, включая телесные наказания, то следует напомнить о том, что смертная казнь в России производилась публично до 1881 года. Что же касается телесных наказаний, которые особенно несовместимы с представлением о толерантности и достоинстве личности, то Б. Н. Миронов жирным шрифтом выделяет в своем капитальном труде «Социальная история России» следующие слова: «До начала XVIII в. телесные наказания применялись ко всем группам населения, так как в них не видели позора, а только боль». Иными словами, закон предусматривал возможность физического наказания для *любого* члена общества.

Царствование Петра I, порой изображаемое в литературе чуть ли не как начало распространения в России европейских «просвещенных» идей, *на практике* отличается полномасштабным использованием «насильственной социализации» подданных из всех слоев населения. «Телесные наказания получили широкое распространение в Московский период, и особенно в петровское царствование. В то время применялись все известные виды телесных наказаний, причем публично: вырезание языка — за неуважительные слова в адрес государя и за непристойные слова в церкви, отсечение руки — за покушение на убийство господина, отсечение пальцев — за подлог и кражу, отсечение носа или ушей — за разбой, бунт и клятвопреступление. Для опознания преступников применялось клеймение, при Петре I для более опасных преступников применялось вырезание ноздрей, для менее опасных — клеймение буквой "в" (что означало вор, или преступник) в лоб. Кроме членовредительских наказаний применялись болезненные телесные наказания: за самые тяжкие преступления — кнутом, за менее важные — палками, плетями, шпицрутенами (главным образом для военных); для наказания

несовершеннолетних или взрослых за маловажные проступки использовались розги. Число ударов назначалось до 500 и более, а иногда "без счета", т.е. фактически до смерти»⁵¹⁵.

Поразительна оценка, которая дается в итоге Б. Н. Мироновым: «... Русская карательная система на каждом этапе своего развития отвечала целям охраны правопорядка, соответствовала правосознанию подавляющего большинства населения и в целом отвечала понятию целесообразности». Иначе говоря, Б. Н. Миронов признает, что уровень правосознания (и, в более широком смысле, общий уровень развития сознания) у низших слоев российского общества делал необходимой практику телесных наказаний для отдельных категорий крестьян вплоть до 1904 года!

Важную роль в поддержании «нетолерантности снизу» играла и сельская община — среднее звено между патриархальной семьей и властью в России. В Европе она ушла в прошлое еще в средние века, но в России продолжала оставаться своеобразным механизмом самосохранения, обеспечивающим крестьянину взаимовыручку и взаимопомощь в кризисных ситуациях, которые при его напряженной борьбе за выживание были скорее нормой, чем исключением. Но эта же община порождала нетолерантность к инакомыслию и «инакодействию», навязывая единообразие передающихся по традиции образцов поведения всем своим членам. Она препятствовала поиску самостоятельных решений, не давала развиваться индивидуализму с его принципами личной свободы и ответственности, тормозила развитие предприимчивости и предпринимательства.

Да, как уже было сказано, такая *нетолерантность снизу* в значительной степени обеспечивалась географическими условиями ведения сельского хозяйства, но — не только ими одними: многовековая сельскохозяйственная рутина низкопроизводительного труда сделала крестьянский менталитет невосприимчивым даже к тем новациям, которые были возможны в российских географических условиях. «Нетолерантность снизу» стала чертой российского менталитета на долгие века, она оказывала дополнительное тормозящее воздействие на развитие страны, порождала охранительные силы в политике и идеологии, которые ожесточенно сопротивлялись любым переменам, в том числе — прибегая к насилию.

Подобное замкнутое в себе, абсолютно нетолерантное общество могло существовать в изолированном пространстве бесконечно долго — ведь, как мы помним, производительность сельскохозяйственного труда в России оставалась неизменной до XIX века, а в XX веке дополнительные удары по ней были нанесены истреблением «кулачества», т.е. именно того социального слоя, который мог бы установить капиталистические отношения в деревне. Однако Россия не жила в изолированном пространстве. Рядом с ней развивалась Европа.

Динамика роста урожайности в Европе, отражавшая прогрессирующую производительность сельскохозяйственного труда, по данным Р. Пайпса была такой: до второй половины XIII века урожайность составляла, как и в России, 1:3, в лучшем случае 1:4; затем наметился рост, и к концу средних веков показатель составил 1:5. К началу XVII века он уже равнялся 1:7. Но и это не было пределом: «К середине XVII в. страны развитого сельского хозяйства (во главе которых шла Англия) регулярно добивались урожайности в "сам-десять"».

Таким образом, хотя урожайность в России и не изменялась на

протяжении веков, ее положение в историческом состязании с Западом к XVII веку существенно изменилось. В XIII веке основной показатель производительности сельскохозяйственного труда, равнявшийся 1:3, а следовательно, и экономическая основа жизни общества были принципиально одинаковы. В XV —XVI веках Европа начала уходить вперед (1:5 против 1:3), но экономические ситуации были еще сопоставимы. К началу XVII века различие сделалось существенным, *качественным* (1:7 против 1:3).

Правящие круги России вполне сознавали возрастающее отставание от Европы. Это отставание началось в сфере сельскохозяйственного производства, затем привело к запаздыванию в развитии общественного разделения труда, к отставанию в развитии промышленности и в конечном итоге к отставанию в сфере военной. Амбиции российских правителей пришли в противоречие с их способностью вести длительные войны: Россия не выдерживала состязания экономик в такой форме. Чем больше победа на полях сражений зависела от военной техники, тем больше форсированное развитие промышленности становилось требованием самосохранения государства.

Избежать превращения все более и более отстающей России во второстепенную державу, по мнению ее правителей, следовало *любой ценой*. Это заставляло их добиваться форсированного наращивания военного и промышленного потенциала самыми жесткими, *нетолерантными* средствами. Если возникновение и развитие промышленности в Европе происходило, так сказать, «само собой», было «естественным», потому что осуществлять это развитие позволяло возникновение излишков сельскохозяйственного производства, то промышленность в России правителям ее приходилось насаждать «искусственно», «сверху», когда сельскохозяйственные ресурсы страны еще не позволяли обеспечивать потребный для обеспечения желаемой боеготовности уровень экономического роста.

Чем больше было экономическое отставание, тем более жестокими становились меры по изыманию у населения средств, необходимых для поддержания боеготовности войска и ведения войн. Так, наряду с *нетолерантностью снизу*, поддерживающей в священной неизменности порядки традиционного общества, появилась противоположно направленная *нетолерантность сверху*: подданным российских правителей было *велено быть прогрессивными*, то есть догонять и перегонять Запад в области развития производства и особенно в развитии военной техники.

Искусственное форсирование технического прогресса отнюдь не предполагало изменения социального строя, отказа от порядков традиционного общества. Будучи людьми здравомыслящими, правители России понимали, что вся экономика страны, основанная на низкопроизводительным сельскохозяйственным труде, просто прекратит существовать, если эти порядки будут разрушены. Суровую дисциплину, основанную на насилии физическом и духовном, сменит не европейская свобода, а азиатская «*воля*», установится не демократия, а охлократия, власть толпы, стихия кровавого, бессмысленного и беспощадного бунта.

Европейскую свободу нельзя было «ввести» в России в одночасье. Она формировалась в Европе на протяжении веков. Она прорастала постепенно и непрерывно. Рост производительности сельскохозяйственного труда приводил к тому, что возникали излишки — то, что оказывалось несъеденным, когда уже был собран новый урожай. Эти остатки можно было отложить про запас и

поэкспериментировать с новыми сельскохозяйственными культурами, не опасаясь голодной смерти. Их можно было продать в городе и превратить в деньги, а затем подумать, во что эти деньги вложить. Наличие запасов или денег потребовало мышления, выбора, принятия решения. Опыт прошлых веков не давал готовых рецептов на этот счет: проблема излишков предкам была неведома, они еле дотягивали до нового урожая. Они могли представить себе избыток — молочные реки с кисельными берегами — только в сказках, но даже в этих сказках внезапное появление избытка было пределом возможной фантазии: как конкретно можно было бы построить свою жизнь у молочной реки с кисельными берегами, не было описано ни в одной сказке.

При отсутствии четко определенных требований традиции решение о том, как распорядиться излишками, приходилось принимать самостоятельно, руководствуясь исключительно собственным умом. Мышление, таким образом, оказывалось не даром небес: небеса, наоборот, традиционно желали слепой веры, требовали без раздумий следовать вековым правилам. Мышление рождалось вместе с возникновением собственности, которой нужно было распорядиться самостоятельно. Прежде чем появилось осознание того, что «я мыслю», должно было появиться осознание того, что «я обладаю собственностью». Затем должно было возникнуть осознание того, что собственностью и свободой распоряжаться, ею обладать должен также и «другой», поскольку только при этом условии может существовать общество, построенное на рыночных принципах. Первоначальное «я мыслю» как раз и означало: я обладаю собственностью, требующей от меня свободного выбора, и могу сохранить и приумножить свою собственность, лишь учитывая интересы других собственников, находя взаимовыгодное решение проблем.

Итак, свобода распоряжения своей собственностью могла обеспечиваться только наличием свободы распоряжения собственностью у «другого». Таким образом, европейская идея свободы с самого начала несла в себе элемент самоограничения, требуя разумно установленного порядка: моя свобода должна ограничиваться свободой Другого, а мой разум состоит в способности предвидеть столкновение этих свобод и избежать его, заключив взаимовыгодный договор.

Наоборот, отсутствие собственности, жизнь от урожая до урожая никакого мышления не требовали. Выживание в условиях скудости требовало железной, исключаящей всякие размышления дисциплины человеческого муравейника. Простая отмена этой дисциплины при сохранении прежних условий выживания никакого сознания свободы дать не могла. Она могла дать только «идею» отказа от ненавистного беспросветного труда. Отказ же от него требовал изыскать иное средство пропитания, каковым мог стать только грабеж тех, кто казался в понятии нищего сущим крезом. И вот здесь-то никаких ограничений для «воли» (или, в современной народной терминологии, для «беспредела») быть уже не могло.

Поэтому российские правители отнюдь не спешили провозглашать свободу и отменять порядки традиционного общества, пока для этого не вызрели «экономические предпосылки». Они не могли «отменить» общину и ликвидировать систему крепостного права, поскольку этого по-прежнему не позволяла сделать низкая производительность сельскохозяйственного труда. Община продолжала оставаться необходимым механизмом, обеспечивающим взаимоподдержку и выживание крестьянства в постоянно существующих

экстремальных условиях, а система крепостного права позволяла содержать армию и бюрократию при отсутствии денег у феодального государства. Поэтому российский правитель считал «нетолерантность снизу» необходимой для самосохранения российского общества. Он был вынужден считаться с пей как с фактом. В разговоре с просвещенными европейцами он лукавил, сетуя на дикость нравов «нетолерантного» русского крестьянина, поскольку отлично понимал: суровую дисциплину, подкрепленную установлениями религии, тому приходится сохранять ради выживания семьи, и никакой государь не может отменить ее сверху, не рискуя ввергнуть страну в хаос и голод. Наивные европейские просветители, надеявшиеся посеять зерна свободы и атеизма, не встречали в России понимания вовсе не потому, что российские правящие круги были непросвещенными. Напротив, их неприятие просветительства опиралось на реализм, на значительно большее, чем у просветителей, *знание* действительного положения дел в экономике.

«В 1773 году в Петербург по личному приглашению Екатерины II приехал известный французский философ-энциклопедист Дени Дидро (1713-1784). Введенный в заблуждение либеральными высказываниями императрицы, он счел возможным вести себя без особого «политеса» — держался независимо, но каждому вопросу придерживался своего мнения, часто противоречившего узаконенной, официальной точке зрения. Поначалу все это забавляло Екатерину II, однако вскоре она поняла, что в своей игре в просвещенность может зайти слишком далеко и надо любыми средствами остановить нападки гостя, прежде всего на церковь и ее служителей. Но как это сделать, не нарушив законы гостеприимства? Выход из деликатного положения подсказал знаменитый петербургский математик Леонард Эйлер (1707 — 1783), вполне овладевший языком дипломатии. Однажды, когда в одном из петербургских салонов Дидро затеял очередной разговор о том, что никого на небе нет, Эйлер с самым серьезным видом возразил ему:

— Сударь! Ведь, как известно, a плюс b в степени n , деленное на n , равно x ! Значит, всевышний существует! Не станете же вы отрицать столь элементарную математическую формулу?

Дидро от этой завуалированной нелепицы смешался и сразу не нашел что сказать. Вокруг засмеялись, и серьезность темы беседы была утеряна. На следующий день при появлении философа в зале раздались смешки, и вскоре Дидро, поняв, что к чему, испросил разрешения у императрицы покинуть Россию».

«Нелепица» незаурядного мыслителя Л. Эйлера вовсе не была столь уж нелепой. Понимать ее следовало так: *необходимость существования Бога в России вытекает из математических расчетов* — из того самого пресловутого 1:3, которое так сильно отличается от 1:7, влекущего за собой возможность свободомыслия и просвещения. Причем российский Бог должен быть непременно гневливым, карающим и нетерпимым, каким ему и положено быть в обществе традиционном.

Однако нелепицей отнюдь не было и приглашение просветителя Дидро в Россию. Потребность «догонять» уходящие вперед страны Европы в военной, а следовательно, и в промышленной области заставляла правящую верхушку внимательно следить за происходящим на Западе техническим прогрессом и развитием науки. Российские государи и их окружение отнюдь не отождествляли себя с российской «народной» патриархальностью, восходящей

к традиционному обществу с его низкопроизводительным сельскохозяйственным трудом. Они, как это будет показано ниже, не мыслили себя частью «народной семьи», не отождествляли себя с пей. Скорее, они ощущали себя капитанами того самого тихоходного корабля, устаревшая конструкция которого позволяет поспевать за европейским караваном только ценой жестокой эксплуатации — на износ! — всех без исключения его машин и механизмов. Они чувствовали себя заброшенными на этот корабль волею судеб, но не отождествляли себя с ним. Они были бы готовы в любой момент сменить этот корабль на другой и вполне находили общий язык с капитанами других судов. Российский правитель, монополизировавший за собой и за ближайшими приближенными право на общение с Европой, стремился выглядеть в глазах просвещенных европейцев «своим», столь же просвещенным, по, к сожалению, вынужденным править железной рукой крепостника, поскольку отсталая конструкция его судна не оставляет ему иной возможности.

Просвещение в России не могло появиться *снизу*, как выражение интересов «третьего сословия», которого, собственно, еще и не было. Оно могло явиться только *сверху* и только в *урезанном виде*: правителям требовалось быстро заимствовать у просвещенной Европы военные, технические и естественнонаучные достижения, но отнюдь не требовалось заимствовать идеи буржуазной свободы и толерантности. Напротив, форсированное развитие промышленности можно было обеспечить только путем ужесточения феодально-крепостнических порядков, проявляя крайнюю «нетолерантность сверху». Чтобы не пугать европейцев призраком хорошо вооруженного российского деспотизма, ничуть не менее страшного для европейца тех времен, чем для сегодняшнего образ Саддама Хусейна с атомной бомбой, приходилось делать вид, что вместе с просвещением научно-техническим рано или поздно будет воспринята и «просвещенная» буржуазно-демократическая идеология. Двор, к которому допускались иностранцы, тоже должен был оставлять впечатление просвещенного, по — чисто внешним образом: копировались манеры, костюмы, способы времяпрепровождения. Однако в своем кругу российские правители с облегчением сбрасывали маску толерантности, никак не отвечавшую реалиям российского традиционного общества, и возвращались на свою, домашнюю войну, где крепостничество как способ подстегнуть технический прогресс было единственно возможным ответом на патриархальную «нетолерантность снизу».

Так и возникла уникальная российская фигура просвещенного крепостника, своего рода двуликого Януса, одно лицо которого было обращено к Европе, а другое — в собственные пределы. Эта фигура окончательно оформляется лишь с началом глубокого кризиса российского традиционного общества, с осознанием все большего отставания от Европы. Как мы помним, это отставание стало существенным к началу XVII века (1:7 против 1:3). Именно в этот период и происходят качественные перемены в менталитете российских владык, их вынужденный отход от откровенной и однозначной нетолерантности ко всему западному. Именно в этот период и появляются два лика Януса, вернее, «диалектическое» сосуществование двух менталитетов в одной и той же царственной голове. Перефразируя Гегеля, говорившего, что на Древнем Востоке свободен только один человек — деспот, можно утверждать: *в России XVII века толерантным по отношению к иному, западному образу жизни и мысли был только один человек — тот, который восседал на троне.* И, с дозволения деспота, некоторые лица из его ближайшего окружения — те,

которые должны были представлять его государство перед Западом, а главное те, с которыми деспот связывал надежду на преодоление отставания от него.

Но прежде чем это произошло, Россия должна была пережить ник царственной нетолерантности, пик самолюбования, доведя деспотизм традиционного общества до крайнего предела. Маятник ее исторического развития отклонился от *умеренного*

дедовского деспотизма, смягчаемого религией, к деспотизму *абсолютному*, псевдовизантийскому, чтобы затем двинуться в другую сторону, навстречу Европе.

В правление Ивана III (1462—1505), покончившего с раздробленностью и превратившего Москву из сильного княжества в сильную централизованную державу, территория ее увеличивается с 400 тыс. км² до 2, 5 млн. км². Ликвидируются последние остатки зависимости от Золотой Орды. Покоряются Великий Новгород и Тверь. Литва признает за Иваном III титул «государя всея Руси». В летописях появляется новое название государства — «Россия».

С военными победами и территориальными приобретениями происходит качественное изменение национального самосознания. Уже Дмитрий Донской после Куликовской битвы именуется в литературных произведениях не князем московским, а «царем Русским». Окончательное освобождение от ордынского ига приносит Ивану III титул «самодержца Всея Руси». Сознание многовекового униженного положения татарских данников сменяется сознанием своей исключительности, богоизбранности, исповедания единственно праведной веры. Едва ли стоит напоминать, что эта идея отнюдь не является «чисто русской», а черпается из Священного Писания.

«Народность сознала свое единство, она вскоре затем почувствовала свою силу, оценила, быть может, даже выше меры свои политические успехи и стала смотреть на себя, как на Богом избранный народ, "новый Израиль", которому суждено играть первенствующую роль среди других православных народов и в этом отношении занять место отживающей, теснимой турками, подчинившейся папам (на Флорентийском соборе) Византии. Такие тенденции начинают проглядывать в письменности того времени, в рассказах (Серапиопа) о Флорентийском соборе, в повествовании о пребывании на Руси апостола Андрея Первозванного, в легенде о происхождении московских князей от Пруса, брата императора Августа, в преданиях о передаче на Русь из Греции "белого клобука", который носили новгородские архиепископы, Мономахова венца и прочих "царских утварей" и других святынь, увозимых из Византии и обретаемых на Руси».

Говоря, что русское самосознание оценило, «быть может, даже выше меры свои политические успехи», Сергей Федорович Платонов явно имел в виду следующее: возвышение Руси при Иване III было не столько результатом *роста ее собственной реальной экономической и военной мощи*, сколько результатом резкого ослабления и поражений соперников в борьбе за величие — Золотой Орды, Литвы, Византии. Россия возвысилась не потому, что *она сделала исторический шаг вперед*, а потому, что ей удалось *удержаться на достигнутых позициях. Она устояла, но не ушла вперед*. Но ее устояние, в сравнении с движением Европы, так и оставалось неподвижностью.

Новая историческая ситуация стала, как это всегда бывает, поводом для острого идейного противоборства внутри страны. Сторонники порядков традиционного общества, прежде всего — консервативное духовенство, видели

причины и гарантии главенствующего положения России именно в том, что она оставалась в неизменности, не допускала никаких новаций, хранила традиции и реликвии отцов и дедов. Идеалом представлялась нерасторжимая привязанность к прошлому, а отнюдь не движение в будущее.

Однако Иван III, сознавая, что все приобретенное требуется удержать, а это невозможно при сохранении социальных порядков, унаследованных от дедов и прадедов, делает первый шаг к преобразованию Руси. Он становится тем самым гегелевским деспотом, который *один* обретает свободу в обществе. Он свободен один, по — *свободен*, поскольку освобождается не только от внешней зависимости, но и от зависимости внутренней: он порывает в сознании своем с традиционным мышлением *великого князя*, обретая менталитет *государя-самодержца*, способного противопоставить традиции *нетолерантность сверху*. Он превращает свою власть в *абсолютную* и *нетерпимую* по отношению к многовековой русской традиции, которая требовала править вместе с боярами, следуя патриархальным канонам.

Женитьба Ивана III на племяннице последнего византийского императора Зое (Софье) Палеолог в 1472 году позволила не только представить российского государя непосредственным наследником греческих владык, но и освободиться от малейших влияний на свою власть. Такой переход к откровенному самовластью и абсолютной нетолерантности воспринимался консервативно настроенными современниками как разрыв с отечественной традицией. «...Появлению в Москве Софьи московские люди приписывали большие перемены в характере Ивана III... Они говорили, что, как пришла Софья с греками, так земля замешалась, и пришли нестроения великие. Великий князь изменил свое обращение с окружающими: стал держать себя не так просто и доступно, как прежде, требовал знаков внимания к себе, стал взыскателен и легко опалялся (налагал немилость) на бояр. Он стал обнаруживать новое, непривычно высокое представление о своей власти. Женившись на греческой царевне, он как будто считал себя преемником исчезнувших греческих императоров и намекал на это преемство тем, что усвоил себе византийский герб — двуглавого орла. Словом, после брака с Софьей Иван III проявил большое властолюбие... Вспоминая все то, что происходило при дворе Ивана III после его женитьбы на Софье, московские люди высказывали осуждение Софье и считали ее влияние на мужа скорее вредным, чем полезным. Ей они приписывали падение старых обычаев и разные новизны в московском быту, а также и порчу характера ее мужа и сына, ставших властными и грозными монархами. Не следует, однако, преувеличивать значение личности Софьи: если бы ее и вовсе не было при московском дворе, все равно московский великий князь сознал бы свою силу и полновластие... К этому вел весь ход московской истории, в силу которого московский великий князь стал единым государем могучей великорусской народности и соседом нескольких европейских государств».

Отметим для себя один важный момент в связи с рассматриваемой темой. Княжеская авторитарность времен феодальной раздробленности есть авторитарность патриархальной, «как-бы-семейной» власти в российском традиционном обществе. Но при всей своей нетерпимости к малейшим зачаткам инакомыслия и инакодействия отец-властелин остается *членом семьи* и сохраняет зависимость от нее. Он делит с пей кров и стол. Он будет зависеть от нее в старости и, сознавая это, умеряет свое самодурство. Он — деспот, но он — *свой*

деспот по отношению к *своим*. До тех пор, пока русский правитель примеряет на себя образ отца народа как огромной патриархальной семьи, его нетолерантность имеет существенные психологические ограничения. Выражением этих ограничений и оказывается интерпретация православия как «семейной», «домашней», *своей* веры, главными заповедями которой становятся любовь к ближним, смирение собственной гордыни и самодурства, взаимопомощь в кругу *своих*. Интересы *семьи* для него должны быть превыше собственных. Он еще не является гегелевским *свободным* деспотом, он ощущает *себя рабом семьи (рода), рабом традиции*, пусть даже и *старшим рабом*.

Обретение сознания собственной свободы — одинокой свободы гегелевского деспота — приходит к российскому самодержцу в результате смены в его сознании того первообраза, на который он ориентируется при своем правлении. Он перестает чувствовать себя *старшим в семье, своим среди своих, подчиненным интересам семьи*. Он начинает чувствовать себя *государем*, то есть, в первоначальном значении этого слова, *хозяином дома, властвующим над рабами*. Семья представляется ему отныне семьей рабов, к которой он, как хозяин, отнюдь не принадлежит. Семейная заповедь любви, терпимости и взаимопомощи на него не распространяется. Российский самодержец дистанцируется от народа-семьи, выступая как *чужой* по отношению к ней.

Иван III и предстает таким *чужим*, прямо отождествляя себя с византийскими императорами. Он теперь *свой* для семьи Палеологов, но государь-хозяин по отношению к *чужой* «семье» русского народа. Традиции этой чужой семьи на него уже не распространяются, ее заповеди и обычаи власти над ним не имеют. Он живет по обычаям *другой*, «виртуальной» византийской семьи, что подчеркивает введение в Московском Кремле при дворе великого князя пышного, сложного и строгого церемониала византийского двора. Затем это представление *о чуждости*, совершенно необходимое для обеспечения одинокой свободы самодержца, еще более усиливается. Он уже не просто входит в семью византийских императоров «*примаком*», женившись на Софье. Он, оказывается, испокон веков принадлежит к другой семье, к совершенно другому роду, поскольку вдруг выясняется, что московские государи ведут свой род от римского императора Августа. «Московским политикам начала XVI в. мало было брачного родства с Византией: хотелось породниться и по крови, притом с самым корнем или мировым образцом верховной власти — с самим Римом. В московской летописи того века появляется новое родословие русских князей, ведущее их род прямо от императора римского. По-видимому, в начале XVI в. составилось сказание, будто Август, кесарь римский, обладатель всей вселенной, когда стал изнемогать, разделил вселенную между братьями и сродниками своими и брата своего Пруса посадил на берегах Вислы-реки по реку, называемую Неман, что и доныне по имени его зовется Прусской землей, "а от Пруса четырнадцатое колено — великий государь Рюрик"».

Таким образом, «нетолерантность снизу» — нетолерантность «народная», «домостроевская» нетолерантность рода, вызванная необходимостью постоянной борьбы за выживание в крайне неблагоприятных условиях, в которых из стремления к самосохранению невозможно позволить себе «роскоши» мышления и инакомыслия, вначале с трудом отпускает на свободу *только одного* — самодержца. Патриархальная традиция при этом

ожесточенно сопротивляется, она тут же пытается сковать его свежеобретенную самодержавную свободу. Рупором оппозиционной боярской знати оказывается думный человек Иван Никитич Берсень-Беклемишев, опальный советник сына Ивана III — Василия III. В. О. Ключевский приводит отрывки из следственного дела (1525), в которых зафиксированы беседы Берсень-Беклемишева с ученым монахом Максимом Греком, приглашенным с Афона для перевода с греческого Толковой псалтири. Происходит нечто парадоксальное: Берсеу-Беклемишев, суперконсерватор, стоящий на страже домостроевских порядков и не желающий допускать свободы от них даже для российского самодержца, жалуется на эту свободу человеку, интеллектуальная свобода которого много превосходит свободу российского самодержца, человеку, хорошо знакомому с культурой католического Запада, получившему образование в Париже, Флоренции и Венеции: «Сам ты знаешь, да и мы слышали от разумных людей, что которая земля перестанавливает свои обычаи, та земля недолго стоит, а здесь у нас старые обычаи нынешний великий князь переменял: так какого же добра и ждать от вас?... А все-таки лучше старых обычаев держаться, людей жаловать и стариков почитать; а ныне государь наш, запершись сам третей у постели, всякие дела делает»⁵²³.

«Нетолерантность снизу», не допускающая отклонения от патриархального мышления даже для государя, получает от него решительный отпор, формируя в нем нетолерантность ответную, «нетолерантность сверху» — ту самую, которая впоследствии заставит Петра рубить головы стрельцам. Деспот — как первый свободный человек на Руси — готов отстаивать свою свободу любыми средствами.

Церковь, охраняющая патриархальные устои, пытается эту свободу сковать, льстя государю, но одновременно и угрожая ему, предостерегая от новаций, призывая застыть в неподвижности и решительно пресекать все попытки модернизации общественных отношений как грех. Именно таков смысл учения о Москве как «третьем Риме». Около 1510 года псковский монах Филофей пишет великому князю Василию III: «Да весть твоя держава, благочестивый царю, яко вся царства православных христианские веры снисдошася в твое едино царство. Един ты во всей поднебесной христианам царь... яко два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти... уже твое христианское царство иным не станется...» Первые две столицы христианства — Рим и Царьград — пали, поскольку погрязли в *грехе*, то есть потому, что *отклонились* от вековых заповедей Божиих. Царь, сознавая себя единственным хранителем устоев, должен не допускать никаких изменений образа жизни традиционного общества. Если его «христианское царство иным не станется», оно *устоит* до конца света, а четвертому Риму не быть именно потому, что конец света неизбежен.

Таким образом, учение о Москве как «третьем Риме» ультраконсервативно. Обретенное величие и власть самодержца должны быть использованы не для достижения дальнейшего развития Руси, а исключительно в охранительных целях. Всякое стремление к развитию суебно перед лицом грядущего конца света.

Величие Руси и ее владыки — *отнюдь не результат прогресса, достигнутого Русью, а предостережение от него. Формула «Москва — третий Рим» — это не признание свободы самодержца, а стремление подчинить его церкви, охраняющей власть традиции, сделать абсолютно*

невосприимчивым к западным влияниям.

Формула «Москва — третий Рим» до сих пор трактуется в нашей исторической литературе как несколько наивное и полное самолюбования отражение нового положения вещей в сфере политики, как выражение попятной гордости, вызванной освобождением от ордынского ига, преодолением раздробленности и созданием национального государства. Действительно, возвышение статуса московского великого князя

выражено здесь с полной ясностью. В. О. Ключевский пишет: «Есть византийское известие XIV в., что русский великий князь носил чип стольника... при дворе греческого царя, владыки вселенной... Теперь по московской теории XV — XVI вв. этот стольник... вселенского царя превратился в его товарища, а потом преемника. Эти идеи, на которых в продолжение трех поколений пробовала свои силы московская политическая мысль, проникали и в мыслящее русское общество».

Между тем российский государь-самодержец, обрета свободу, отнюдь не был склонен почивать на лаврах, довольствуясь обретенным. Да, он сравнивался величием с правителями великих держав, но — таких, которые уже ушли в небытие. Что же касается современных европейских государств, то уже Иван III вполне сознавал, что они не подозревают не только о его величии, но и... о самом его существовании. «На католическом Западе знали преимущественно Русь Польско-Литовскую, многие даже не подозревали о существовании Руси Московской. Воротясь домой, Пониель рассказывал германскому императору Фридриху III, что за Польско-Литовской Русью есть еще другая Русь, Московская, не зависящая ни от Польши, ни от татар, государь которой будет, пожалуй, посильнее и побогаче самого короля польского. Удивленный таким неожиданным известием, император послал Пониеля в Москву просить у Ивана руки одной из его дочерей для своего племянника и в вознаграждение за это предложить московскому князю королевский титул».

Ответ Ивана III дышит негодованием: «А что ты нам говорил о королевстве, то мы Божьей милостью государи на своей земле изначала, от первых своих прародителей, а поставление имеем от Бога... А поставления как прежде ни от кого не хотели, так и теперь не хотим». Негодование самодержца всея Руси просто не могло не перейти в размышления геополитического толка. В XIV веке русский великий князь носил чип стольника при дворе византийского императора. В XV — XVI веках этот не самый важный придворный вселенского царя сравнивался с ним, стал его преемником, но... тут же получил предложение стать вассалом императора европейского. Едва ли можно было успокоиться мыслью о том, что это предложение сделано просто по неведению, поскольку Польша и Литва долгое время изолировали Россию от непосредственного общения с Европой. Иван III, при котором произошли столь радикальные изменения на политической карте, не мог не сознавать, что ничего вечного в международной политике нет. Рано или поздно России придется помериться силами и влиянием с европейскими державами, а допустить даже в мыслях, что германский император окажется прав, считая российского владыку достойным лишь роли своего вассала, самодержец всея Руси уже не может.

Есть восточная поговорка, которая отлично характеризует природу государственной власти: «Тому, кто оказался на спине тигра, лучше продолжать скачку, а не пытаться сойти на землю». Обретенная власть не позволяет расслабиться ни на минуту. Подобно фихтеанскому «я» она тут же порождает

«не-я», против-власть. Однажды завоеванную власть надо постоянно удерживать: победа над одними противниками немедленно вызывает появление на политическом горизонте других, ничуть не менее могущественных. Само возникновение и существование державы есть, по терминологии А. Тойнби, *вызов* для всех других, независимо от того, какие планы на будущее существуют в голове ее правителя на данный момент.

Строители великих империй, завоевав огромную власть и оказавшись верхом на тигре, обречены — с большей или меньшей долей паранойи — усматривать собственную волю к власти у всех других, им подобных: отныне им представляется, что все другие непрерывно хотят захватить и подчинить себе их державу, и необходимо готовиться к неизбежной войне с ними. Суть этого имперского мышления отлично выразил японский идеолог XIX века Т. Ивакура: «Все заокеанские страны являются, в конечном счете, врагами нашей империи, пусть даже мы и должны заботиться об общении с ними. Все эти страны посредством своего постоянного прогресса в науке и технике стремятся к мощи и богатству и хотят подчинить своей власти другие... Здесь нет никаких исключений. Все заокеанские страны должны поэтому рассматриваться как враги нашей империи»⁵²⁷.

Осознание себя самодержцем означает для российского правителя радикальный разрыв с властью традиции именно потому, что подчинение традиции требует застыть в неизменности, глядя в прошлое, а новорожденное имперское мышление

требует ускоренного движения вперед, глядя в будущее. Деспот *свободен один* в своей стране, поскольку пока только он начинает осознавать необходимость разрыва с патриархальным менталитетом традиционного общества. Но в процессе этого осознания так же, как при попытке выбраться из болота, требуется ухватиться за что-то внешнее. Если учесть это, то феноменология сознания первых российских государей представляется вполне понятной. Идея *самодержавной* власти в голове Ивана III возникает как противоположность идее власти русского князя, ограниченной *патриархальной традицией*. Новоявленный самодержец еще нуждается в отождествлении себя с внешним образцом для подражания — с императором первого или второго Рима. Эта опора нужна для становящегося самодержавного сознания, которая может осознать себя только в своем ином и отличить себя, таким образом, от традиционного на Руси патриархального великокняжеского сознания. Но, встав на йоги, российское самодержавное сознание отбрасывает эту внешнюю подпорку — тем более что долго глядеться в зеркало прошлого ему не дают вновь возникающие внешнеполитические реалии.

Российское самодержавие осознает себя, уже не нуждаясь во внешних образах и опорах, в Иване IV. Отныне оно мыслит само себя как чистую идею самодержавия. Поэтому есть все основания согласиться с тем толкованием менталитета Ивана Грозного, которое дает Василий Осипович Ключевский. По мнению великого русского историка, сознание Ивана IV есть сознание российского самодержца своей самодостаточности и не нуждающегося уже в отождествлении себя с римскими и византийскими императорами. Другими словами, дед и отец Ивана Грозного делают первые шаги к обретению свободы гегелевского деспота, выделяя себя из патриархального общества путем отождествления с чужим величием. А Иван IV уже пытается обрести представление о собственном величии российского государя и его самодержавной

свободе. Но откуда взять материал для формирования такого представления? Никакая доступная эмпирия его, естественно, не предлагает. Остается Священное Писание и книжные исторические примеры. Будучи начитаннейшим москвичом своего времени, которого современники называли «словесной мудрости ритором», Иван IV, освоивший еще в молодые годы всю дворцовую библиотеку, цитирует по памяти в письмах к князю Курбскому все, что может помочь ему выразить свои представления о сущности самодержавной власти: «Какая хаотическая память, набитая набором всякой всячины, подумаешь, перелистав это послание (князю Курбскому)... С детства затверженные автором любимые библейские тексты и исторические примеры все отвечают на одну тему — все говорят о царской власти, о ее божественном происхождении о государственном порядке, об отношениях к советникам и подданным, о гибельных следствиях разновластия и безначалия. *Несть власти, аще не от Бога. Всяка душа властям предержащим да повинуется. Горе граду, им же градом мнози обладают*, и т. и. Упорно вчитываясь в любимые тексты и бесконечно о них размышляя, Иван постепенно и незаметно создал себе из них идеальный мир, в которых уходил, как Моисей на свою гору, отдыхать от житейских страхов и огорчений. Он с любовью созерцал эти величественные образы старозаветных избранников и помазанников Божиих — Моисея, Саула, Давида, Соломона. Но в этих образах он, как в зеркале, старался разглядеть самого себя, свою собственную царственную фигуру, уловить в них отражение своего блеска или перенести на себя самого отблеск их света и величия. Понятно, что он залюбовался собой, что его собственная особа в подобном отражении представилась ему озаренною блеском и величием, какого и не чуяли на себе его предки, простые московские князья-хозяева. Иван IV был первый из московских государей, который узрел и живо почувствовал в себе царя в настоящем библейском смысле, помазанника Божия. Это было для него политическим откровением, и с той поры его царственное я сделалось для него предметом набожного поклонения. Он сам для себя стал святыней и в помыслах своих создал целое богословие политического самообожания в виде ученой теории своей царской власти»¹²⁸.

Предельная «нетолерантность сверху» Ивана Грозного, таким образом, имеет, по мнению В. О. Ключевского, *книжную природу* и усугубляется «болезненным развитием» ума, вызванным потрясениями детства: «Однако из всех этих усилий ума и воображения царь вынес только простую, голую идею царской власти без практических выводов, каких требует всякая идея. Теория осталась не разработанной в государственный порядок, в политическую программу. Увлеченный

враждой и воображаемыми страхами, он упустил из виду практические задачи и потребности государственной жизни и не умел приладить своей отвлеченной теории к местной исторической действительности. Без этой практической разработки его возвышенная теория верховной власти превратилась в каприз личного самовластия, исказилась в орудие личной злости, безотчетного произвола».

Именно попытка «внедрить в жизнь» заученные книжные представления помешала непредвзято и непредубежденно искать взаимопонимание с членами избранной Рады в ходе практической политической деятельности: «...Царь не ужился со своими советниками. При подозрительном и болезненно возбужденном чувстве власти он считал добрый прямой совет посягательством на

свои верховные права, несогласие со своими планами — знаком крамолы, заговора и измены. Удалив от себя добрых советников, он отдался одностороннему направлению своей мнительной политической мысли, везде подозревавшей козни и крамолы, и неосторожно возбудил старый вопрос об отношении государя к боярству — вопрос, которого он не в состоянии был разрешить и которого потому не следовало возбуждать. Дело заключалось в исторически сложившемся противоречии, в несогласии правительственного положения и политического настроения боярства с характером власти и политическим самосознанием московского государя. Этот вопрос был неразрешим для московских людей XVI в. Поэтому надобно было до поры до времени заминать его, сглаживая вызывавшее его противоречие средствами благоразумной политики, а Иван хотел разом разубить вопрос, обострив самое противоречие, своей односторонней политической теорией поставив его ребром, как ставят тезисы на ученых диспутах, принципиально, но непрактично. Усвоив себе чрезвычайно исключительную и нетерпеливую, чисто отвлеченную идею верховной власти, он решил, что не может править государством, как правили его отец и дед, при содействии бояр, но, как иначе он должен править, этого он и сам не мог уяснить себе. Превратив политический вопрос о порядке в ожесточенную вражду с лицами, в бесцельную и неразборчивую резню, он своей опричниной внес в общество страшную смуту».

Впервые обретенная монархом свобода от бессознательного следования традиции оказывается, таким образом, столь же пустым понятием, сколь и исходная гегелевская категория бытия. Наполнить его содержанием неоткуда, кроме как из богословских книг, но даже и после этого оно остается предельно абстрактным и бедным. Свобода самодержца не может быть определена позитивно в отсутствие свободы других, а потому она определяется негативно — через противопоставление несвободе всех остальных. Первый венчанный на царство самодержец Грозный может выразить свое представление об абсолютной свободе только тем, что он считает своими холопами всех — от крестьян до бояр, различия между которыми не видно с высоты положения самодержца. «Вся философия самодержавия у царя Ивана свелась к одному простому заключению: «Жаловать своих холопей мы вольны и казнить их вольны же». Таким образом, «нетолерантность снизу», нетолерантность «домостроевская», продиктованная необходимостью выживания в экстремальных условиях, оказывается превзойденной «нетолерантностью сверху», нетолерантностью безграничной монаршей свободы — свободы преодолевать и подавлять эту патриархальную нетолерантность, одновременно достаточно прагматично используя ее.

Рационалистическая мистика гегельянства, следуя мы ей, привела бы нас к выводу, что беднейшее в своей абстрактности понятие о свободе у самодержца могло бы наполниться содержанием в ходе какого-нибудь диалектического саморазвития идеи свободы. Но вся логика предшествующих рассуждений подталкивает нас к иному выводу: лишь развитие реального разделения труда, его специализации, предполагающей поиск сотрудничества, кооперации и взаимовыгодного обмена может привести к развитию философского представления о свободе и толерантности, ибо эти понятия неразделимы.

История России убедительно доказывает правильность этого допущения. Опричнина и смута, разорившие экономику страны и всю систему

государственного управления, были апофеозом «нетолерантности сверху», а одновременно — доказательством невозможности строить что-то, основываясь на нетерпимости и насилии. Итогом могло быть только «великое московское разорение».

Завершение опричнины, а затем и смуты в 1613 году дало мощный толчок экономическому развитию страны. Восстановление российской государственности позволило отказаться от ориентации на натуральное хозяйство, на полное самообеспечение каждого региона, столь характерные и попятные во времена раздробленности и во времена гражданской войны, какой была, в сущности, смута. Уверенность в том, что восстановленное единство страны обеспечит бесперебойность экономических связей, позволяет перейти к специализации районов на производство определенных товаров. Говоря проще, в каждом из районов стали производить в первую очередь то, что там производить удобнее, выгоднее и дешевле: хлеб — в центральных областях и Среднем Поволжье, лен и коноплю — в Поморье, меха — в Сибири, холст — в Ярославле и Костроме, кожу и сало — в Казани. Это, естественно, повысило производительность труда, но в то же время потребовало создания стабильного всероссийского рынка.

В промышленности, которая начинает ориентироваться на этот всероссийский рынок, возникает стремление к удешевлению продукции и расширению ее выпуска. Появляются мануфактуры, предполагающие разделение ручного труда, ремесленное производство превращается в мелкотоварное. В промышленности, как и в сельском хозяйстве, начинается активная специализация районов, географическое разделение труда. Разделение труда, даже ручного, а не машинного, резко повышает его производительность, но в то же время заставляет заботиться об устойчивом сбыте возросшего количества продукции. Возникает всероссийский рынок. К действию законов экономического развития добавляется морально-психологический фактор: народ, уставший сражаться и разрушать, принялся строить — с новым ощущением причастности к судьбе страны, спасенной его собственными силами — силами ополчения.

Результат этого порыва был таков, что В.И. Ленин заявил о временах правления первых Романовых как о времени зарождения российского капитализма. Даже если и не соглашаться с этим выводом как с чересчур поспешным (может ли капитализм сочетаться с крепостным правом?) и считать его продиктованным желанием доказать народникам, что капитализм существует в России давным давно, стремительность разворачивания российской экономики в XVII веке не может не впечатлять.

Отставание от Европы, которое, как уже было сказано, стало к XVII веку разительным, создавало угрозу безопасности страны, поэтому качественно новое явление для XVII века — крупные мануфактуры — создаются прежде всего для производства вооружений по прямому приказу государя, который стремится искусственно подстегнуть промышленное развитие. В 1632 году по жалованной грамоте царя Михаила Федоровича иноземец Виниус основал на реке Тулице большой железоделательный завод, далее — другие в районе Тулы и Каширы. Форсирование технического прогресса, в отличие от его естественного роста в Европе, отнюдь не предполагает широкого распространения в обществе идей свободы, равенства и предпринимательства. Напротив, именно крепостное право позволяет форсированным темпом

обеспечить вновь создаваемые военные предприятия рабочей силой: к ним придаются Дедиловские рудники и приписываются крестьяне двух волостей. Тула и Кашира начинают производить пушки, ядра, ручные гранаты, мушкетные стволы. Правда, сверх твердо установленного «оборонного заказа» им разрешается производство «товаров народного потребления» (лопат, гирь, ступ, мотыг, заступов и т.п.). На заводах, кроме приписных крестьян, работают также наемные рабочие — «охочие люди» и иностранцы, однако они погоды не делают и третьего сословия не создают.

Дальнейшее развитие мануфактур в соединении со специализацией районов существенно повышает производительность труда. Железо производится в Москве, Туле, Новгороде, Серпухове, изделия из золота и серебра — в Москве, Нижнем Новгороде, Великом Устюге, льняные изделия и изделия из конопли — в Ярославле и Вологде, центрами солеварения становятся Прикамье и Север, центрами металлообработки — Подмоскovie, Новгород. Быстро растет число городов: в 20-х годах XVII века их 181, в 1650 году — уже 226. Поскольку мануфактура, на которой происходит разделение ручного труда, предполагает работу не на заказ, а на рынок, производство становится товарным. Возникают городские рынки, охватывающие окрестность в радиусе 200 — 400 верст, затем — межгородские рынки и оптовые ярмарки. Псков торгует с 50 городами, Тихвин — с 45. Активизируется внешняя торговля — на экспорт идут меха, лес, смола, деготь, леи, пенька, кожи, сало, холст, икра, мясо. (В полном соответствии с выкладками Р. Пайпса, урожайность зерновых по-прежнему остается низкой, а потому хлеб не играет большой роли в русском экспорте, на его вывоз всякий раз требуется брать разрешение.)

Из рыночных перекупщиков возникают богатые купцы, располагающие капиталом в сотни тысяч рублей. Государство проводит активную протекционистскую политику, защищая интересы отечественного купечества. Используя как предлог революцию в Англии, Алексей Михайлович отменяет в 1649 году торговые привилегии иноземных купцов. В 1653 году они облагаются более высокими пошлинами, в сравнении с русскими, а с 1667 года им приходится торговать только в пограничных городах (за проезд в глубь страны требуется платить двойную пошлину в иностранной валюте). Кроме того, иностранцы могут вести розничную торговлю только через русских купцов.

Подчеркнем еще раз: при всем экономическом росте главной целью российского государства при первых Романовых остается обеспечение производства современных вооружений, позволяющих не отставать от Европы в военном отношении. Несостоятельность патриархальных дворянских ополчений заставляет привлекать иностранных военных специалистов и заводить иноземный ратный строй, солдатские и рейтарские полки: «В войске Шеина в 1632 г. под Смоленском было уже 15 000 регулярного войска, устроенного по иноземному образцу». В 1681 году на службе насчитывалось 60 тыс. солдат и 30 тыс. рейтар полков «нового строя» — при 50 тыс. стрельцов, 30 тыс. конных «служилых инородцев» и всего 16 тыс. дворянского ополчения.

Именно существенный прогресс в экономическом развитии, привлечение иностранных военных и промышленных специалистов, развитие международной торговли обеспечивают ту базу, на которой начинает происходить взаимодействие российской и западной культур. Однако это взаимодействие пока происходит главным образом в умах государя и его ближайшего окружения, которые и являют собой в совокупности «группового»

гегелевского деспота в его одинокой свободе. Предпринимательский западный менталитет начинает появляться в России не снизу, а сверху, не от третьего сословия, весьма незначительного по численности, а от трона, от ближайшего окружения царя — настолько близкого и узкого, что в сегодняшней прессе нечто подобное обозначается словом «семья», применяемым к окружению президента. То, что именуется современными историками «соединением феодальной вотчины с рынком», соответствует в человеческом плане соединению в одной и той же фигуре влиятельнейшего *феодала* страны и *предпринимателя*. Толерантность к Западу оказывается естественнейшим и единственно возможным состоянием его сознания, в котором сосуществуют *два менталитета сразу*.

Прекрасный пример тому — боярин Борис Иванович Морозов (1590—1661), воспитатель царя Алексея Михайловича и его родственник (они были женаты на сестрах Милославских). Б. И. Морозов, используя свое положение и влияние на царя, сосредоточил в своих руках огромную власть, контролируя приказ Большой Казны, а также Стрелецкий и Аптекарский приказы, а в 1645—1648 годах был фактически главой правительства. Динамика роста его вотчины красноречиво свидетельствует о том, на что была употреблена эта власть: 20-е годы XVII века — 151 крестьянский двор, 1646 год — 6 тыс. дворов, 1667 год — 9 тыс. дворов (при том, что непосредственно царю принадлежало 17 тыс. дворов).

В феодальной вотчине Б. И. Морозова им были *сверху и в установленных пределах* введены некоторые новые экономические порядки — наряду со старыми, привычными. Крестьяне отрабатывали на его полях барщину 3 — 4 дня в неделю, платили денежный и натуральный оброк. При этом Б. И. Морозов не только торговал хлебом и поставлял на рынок продукты садоводства и огородничества, но и строил железоделательные заводы, заводил рыбные промыслы и винокурни. Его богатые крестьяне-оброчники превратились в «менеджеров», наделенных значительной самостоятельностью (понятие свободы едва ли применимо к крепостному): так, Антон Леонтьев, согласно расписке, занимал у боярина в 1650 году 1000 рублей, а в 1659 году — 2000 рублей для расчета с работными людьми, которые обслуживали два его судна, возившие из Астрахани соль.

Воспитанником этого родоначальника номенклатурного капитализма, толерантно соединявшего в своей голове западное буржуазное мышление с мышлением российским, самодержавным и крепостническим, был отец Петра I — царь Алексей Михайлович. Он, по мнению В. О. Ключевского, *стал первым воплощением такой толерантности среди русских царей*. «...Одной ногой он еще крепко упирался в родную православную старину, а другую уже занес было за ее черту, да так и остался в этом нерешительном переходном положении. Он вырос вместе с поколением, которое нужда впервые заставила заботливо и тревожно посматривать на еретический Запад в чаянии найти там средства для выхода из домашних затруднений, не отрекаясь от понятий, привычек и верований благочестивой старины. Это было у нас единственное поколение, так думавшее: так не думали прежде и перестали думать потом. Люди прежних поколений боялись брать у Запада даже материальные удобства, чтобы ими не повредить нравственного завета отцов и дедов, с которым не хотели расставаться, как со святыней; после у нас стали охотно пренебрегать этим заветом, чтобы тем вкуснее были материальные удобства, заимствуемые у

Запада. Царь Алексей и его сверстники не менее предков дорожили своей православной стариной; но некоторое время они были уверены, что можно щеголять в немецком кафтане, даже смотреть на иноземную потеху, "комедийное действо", и при этом сохранить в неприкосновенности те чувства и понятия, которые необходимы, чтобы с набожным страхом помышлять о возможности нарушить пост в крещенский сочельник до звезды».

Мирное сосуществование двух культур в одной и той же голове — в голове правителя — было естественным результатом воспитания, данного царю «дядькой» Б. И. Морозовым. Оно с детства обеспечивало восприятие царем Алексеем Михайловичем обычаев и ценностей сразу двух культур — западной, которая уже была культурой становящегося индустриального общества, и русской, которая продолжала оставаться культурой традиционного общества, стоявшей на страже его незыблемых «дедовских» ценностей.

Русская культура была в ту пору культурой исключительно церковной, *православной*, основанной на заучивании «дедовских» обрядов и доскональном следовании им. «Царь Алексей... прошел полный курс древнерусского образования, или *словесного учения*, как тогда говорили. По заведенному порядку тогдашней педагогики на шестом году его посадили за букварь, нарочно для него составленный патриаршим дьяком по заказу дедушки, патриарха Филарета, — известный древнерусский букварь с титлами, заповедями, кратким катехизисом и т.д. Учил царевича, как это было принято при московском дворе, дьяк одного из московских приказов. Через год перешли от азбуки к чтению часовника, месяцев через пять к Псалтирю, еще через три принялись изучать Деяния апостолов, через полгода стали учить писать, на девятом году певчий дьяк, т.е. регент дворцового хора, начал разучивать Охтой (Охтоих), нотную богослужебную книгу, от которой месяцев через восемь перешли к изучению "страшного пения", т.е. церковных песнопений Страстной седмицы, особенно трудных по своему напеву — и лет десяти царевич был готов, прошел весь курс древнерусского гимназического образования: он мог бойко прочесть в церкви часы и не без успеха петь с дьячком на клиросе по крюковым потам стихиры и каноны. При этом он до мельчайших подробностей изучил чип церковного богослужения, в чем мог поспорить с любым монастырским и даже соборным уставщиком. Царевич прежнего времени, вероятно, на этом бы и остановился».

Традиционное образование и воспитание Алексея Михайловича сформировало «исконно русскую» половину его личности и определило традиционную половину его образа жизни. «Он был образцом набожности, того чинного, точно размеренного и твердо разученного благочестия, над которым так много и долго работало религиозное чувство древней Руси. С любым иноком мог он поспорить в искусстве молиться и поститься: в Великий и Успенский пост по воскресеньям, вторникам, четвергам и субботам царь кушал раз в день, и кушанье его состояло из капусты, груздей и ягод — все без масла; по понедельникам, средам и пятницам во все посты он не ел и не пил ничего. В церкви он стоял иногда часов по пяти и по шести сряду, клал по тысяче земных поклонов, а в иные дни и по полторы тысячи. Это был истовый древнерусский богомолец, стройно и цельно соединявший в подвиге душевного спасения труд телесный с напряжением религиозного чувства».

Сам В. О. Ключевский, откровенно любующийся этой русской стариной, впрочем, признает «прагматический», чисто политический аспект этого

традиционного церковного воспитания государя. А именно: проповедуемое церковью смирение было призвано духовно ограничить самодержца и приучить его делить власть с боярами, быть толерантным к ним, а следовательно, и к патриархальной старине традиционного общества, политическим воплощением которой они являлись. «Эта набожность оказывала могущественное влияние и на государственные понятия, и на житейские отношения Алексея... Царь Алексей крепко держался того выпретенного взгляда на царскую власть, какой выработало старое московское общество... Сознание самодержавной власти в своих проявлениях смягчалось набожной кротостью, глубоким смирением царя, пытавшегося не забыть в себе человека. В царе Алексее нет и тени самонадеянности, того щекотливого и мнительного, обидчивого властолюбия, которым страдал Грозный... Это соединение власти и кротости помогало царю ладить с боярами, которым он при своем самодержавии уступал широкое участие в управлении; делиться с ними властью, действовать с ними об руку было для него привычкой и правилом, а не жертвой или досадной уступкой обстоятельствам».

В. О. Ключевский признает, однако, что заученные с детства проповеди христианского смирения мало сдерживали необузданный нрав российского самодержца — даже Алексея Михайловича, которого в исторической литературе принято именовать Тишайшим. Полученное церковное образование отнюдь не развило в нем толерантности, зато дало основание с грубой бранью вмешиваться даже в отправление церковных обрядов. «Властный человек в древней Руси так легко забывал, что он не единственный человек на свете, и не замечал рубежа, до которого простирается его воля и за которым начинаются чужое право и общеобязательное приличие. Древнерусская набожность имела довольно ограниченное поле действия, поддерживала религиозное чувство, но слабо сдерживала волю... Ни доброта природы, ни мысль о достоинстве сапа, ни усилия быть набожным и порядочным ни на вершок не поднимали царя выше грубейшего из его подданных».

Приводимых В. О. Ключевским примеров вполне достаточно, чтобы представить себе степень нетолерантности тишайшего государя: «От природы живой, впечатлительный и подвижный, Алексей страдал вспыльчивостью, легко терял самообладание и давал излишний простор языку и рукам. Однажды, в пору уже натянутых отношений к Никону, царь, возмущаемый высокомерием патриарха, из-за церковного обряда поссорился с ним в церкви в Великую пятницу и выбранил его обычной тогда бранью московских сильных людей, не исключая и самого патриарха, обозвав Никона мужиком... сыном. В другой раз в любимом своем монастыре Саввы Сторожевского, который он недавно отстроил, царь праздновал память святого основателя монастыря и обновление обители в присутствии патриарха антиохийского Макария. На торжественной заутрене чтец начал чтение из жития святого обычным возгласом: *благослови, отче*. Царь вскочил с кресла и закричал: "Что ты говоришь, мужик... сын: *благослови, отче?* Тут патриарх; говори: *благослови, владыко!*" В продолжение службы царь ходил среди монахов и учил их читать то-то, петь так-то; если они ошибались, с бранью поправлял их, вел себя уставщиком и церковным старостой, зажигал и гасил свечи, снимал с них нагар, во время службы не переставал разговаривать со стоявшим рядом приезжим патриархом, был в храме, как дома, как будто на него никто не смотрел».

Ничуть не менее нетолерантным бывало поведение тишайшего

российского самодержца и в Думе. «В 1660 г. князь Хованский быть разбит в Литве и потерял почти всю свою •двадцатитысячную армию. Царь спрашивал в Думе бояр, что делать. Боярин И. Д. Милославский, тесть царя, не бывавший в походах, неожиданно заявил, что если государь пожалует его, даст ему начальство над войском, то он скоро приведет пленником самого короля польского. "Как ты смеешь, — закричал на него царь, — ты, страдник, худой человечешка, хвастаться своим искусством в деле ратном! когда ты ходил с полками, какие победы показал над неприятелем?" Говоря это, царь вскочил, дал старику пощечину, надрал ему бороду и, пинками вытолкнув его из палаты, с силой захлопнул за ним двери».

Этой патриархальной половине личности Алексея Михайловича противоречит другая ее половина, ориентированная на Запад и сформированная воспитанием Б. И. Морозова с раннего детства. «Алексей воспитывался в иное время, у людей которого настойчиво стучалась в голову смутная потребность ступить дальше, в таинственную область эллинской и даже латинской мудрости, мимо которой, боязливо чураясь и крестясь, пробегал благочестивый русский грамотей прежних веков. Немец со своими нововымышленными хитростями, уже забравшийся в ряды русских ратных людей, проникал и в детскую комнату государева дворца. В руках ребенка Алексея была уже "потеха", копь немецкой работы и немецкие "карты", картинки, купленные в Овощном ряду за 3 алтына 4 деньги... и даже детские латы, сделанные для царевича мастером немчином Петром Шальтом... грамматика, печатанная в Литве, космография и в Литве же изданный какой-то лексикой. К тому же главным воспитателем царевича был боярин Б. И. Морозов, один из первых русских бояр, сильно пристрастившийся к западноевропейскому. Он ввел в учебную программу царевича прием наглядного обучения, знакомил его с некоторыми предметами посредством немецких гравированных картинок; он же ввел и другую еще более смелую новизну в московский государев дворец, одел цесаревича Алексея и его брата в немецкое платье».

В зрелые годы толерантность к западной культуре и образу жизни у Алексея Михайловича не только сохранилась, но и усилилась. «Увлекаемый новыми веяниями, царь во многом отступал от старозаветного порядка жизни, ездил в немецкой карете, брал с собой жену на охоту, водил ее и детей на иноземную потеху, "комедийные действия" с музыкой и танцами, поил допьяна вельмож и духовника на вечерних пирушках, причем немчин в трубы трубил и в органы играл; дал детям учителя, западнорусского ученого монаха, который повел преподавание дальше часослова, псалтыря и Октоиха, учил царевичей языкам латинскому и польскому».

Толерантность Алексея Михайловича была, по всей видимости, высоким идеалом толерантности вообще, за что он, видимо, и именовался Тишайшим. Ни ранее, ни позднее в русской истории «славянофильское» и «западническое» начала не уживались ни в ком столь мирно и столь естественно, строго уравнивая друг друга и давая в итоге покой.

«Разносторонние отношения, старинные и недавние, шведские, польские, крымские, турецкие, западнорусские, социальные, церковные, как нарочно, в это царствование обострились, встретились и перепутались, превратились в неотложные вопросы и требовали решения, не соблюдая своей исторической очереди, и над всеми ними как общий ключ к их решению стоял основной вопрос: оставаться ли верным родной старине или брать уроки у чужих? Царь

Алексей разрешил этот вопрос по-своему: чтобы не выбирать между стариной и новшествами, он не разрывал с первой и не отворачивался от последних. Привычки, родственные и другие отношения привязывали его к стародамам: нужды государства, отзывчивость на все хорошее, личное сочувствие тянули его на сторону умных и энергических людей, которые во имя народного блага хотели вести дела не по-старому. Царь и не мешал этим новаторам, даже поддерживал их, но только до первого раздумья, до первого энергического возражения со стороны стародамов... Царь Алексей не мог стать во главе нового движения и дать ему определенное направление, отыскать нужных для того людей, указать им пути и приемы действия. Он был не прочь срывать цветки иноземной культуры, но не хотел мариать рук в черной работе ее посева на русской почве».

ТОЛЕРАНТНОСТЬ И ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО

Б. И. Коваль, д-р. ист. наук, проф., акад. РАЕН;

С. И. Семенов, канд. ист. наук, проф., акад. РАЕН
(Москва)

Лекция 1. ВВЕДЕНИЕ В ПРОБЛЕМУ

Данные лекции посвящены раскрытию смысла и характера гражданского общества как особой, можно сказать высшей, формы солидарности людей в современном мире. В мировой политологии и социологии изучение гражданского общества стало своеобразной модой. В последние годы заговорили о нем как о некоем идеале и в России. Но что именно подразумевается под гражданским обществом, понять бывает непросто. Да и есть ли вообще в современной России гражданское общество? Из кого оно состоит — из всего населения страны или какой-то его части, а может, только из неких избранных персон? Каково предназначение гражданского общества и в чем его отличие от общества как такового? Мнений по этому поводу много, причем самых разных и часто противоположных.

Само по себе это прекрасно, ибо многомыслие как раз и является одним из важнейших признаков гражданской зрелости. А там, где над умами властвует одна официальная идеология, где нет независимой свежей мысли и свободы разумного поведения, нет и условий для развития живого гражданского единения.

Печально, однако, что пыле превалирует взгляд, согласно которому гражданского общества в России нет или почти нет. По нашему убеждению, отрицать гражданское общество в России — значит принизить россиян, поставить весь народ, в том числе его лучшую часть, на колени, превратить в холопа или дебила, не способного выдержать надуманные кем-то «тесты» на звание гражданского общества. Против такой лживой демагогии мы и выступаем.

Конечно, в каждой цивилизации и стране гражданское общество имеет свое неповторимое лицо и свой характер. Было бы ошибкой, по-видимому, искать какие-то универсальные черты и признаки гражданской зрелости и активности. Религия, традиции, общий уровень культуры, эмоциональный настрой, характер власти и прочие атрибуты социальной жизни у каждого народа свои собственные. Поэтому и российское гражданское общество — это особый организм. У него своя история и свое будущее, свой способ бытия и ритм дыхания.

Рассуждая о гражданском обществе, мы ведем речь не о каком-то формальном социальном институте вроде Собора, партии или профсоюзов, а о естественном слиянии духа и морали, ума и воли достойных и самостоятельных личностей — людей честных, активных, гражданственных, истинных патриотов России.

В обычной жизни они никак не связаны друг с другом, часто даже не знакомы, но по своему духу и политической зрелости, по мирозерцанию и

взглядам объединены невидимыми психодушевыми узами солидарности и гражданской ответственности. Этот невидимый, но реальный союз строится по всему настрою духа и устремлений, но жажде свободы и счастья для всего общества и каждого его члена в отдельности.

Часто идеологи такой гражданственности вынуждены действовать в эмиграции вдали от Родины, но они связаны с нею теснее, чем многие официальные государственные чины. Вспомним пример А. И. Герцена, М. А. Бакунина, Н. А. Бердяева, А. С. Солженицына. Вспомним, как третировали Н. Г. Чернышевского, Ф. М. Достоевского или Вс. Мейерхольда, Анну Ахматову, А. Д. Сахарова. Не они ли олицетворяли собой гражданское общество?

Абстрактное понятие *гражданское общество* следовало бы поэтому ассоциировать с живыми личностями, а точнее — с их духом и волей, их конкретными деяниями на пользу своим согражданам и всему миру. Авторы данной работы имеют в виду вовсе не одних «героев» и «орлов», о которых мечтали Н. Г. Чернышевский и народники, не «критически мыслящих личностей», а весь широкий круг рядовых, но политически зрелых и ответственных граждан. Именно их психологический настрой, устремления, требования и интересы и образуют духовную энергетику гражданского общества.

Те же, кто лишен ответственности перед ближними и гражданской зрелости, те, «чья хата с краю», вряд ли могут считаться членами гражданского общества. Так и правящая элита. И прежде в СССР, и теперь в России полуграмотные партийные и государственные чинуши, придворная и президентская *челядь*, погрязшие в роскоши олигархии не составляли и не составляют здоровую основу российского общества. Они лишь паразитировали на нем, опираясь на обман и устрашение. Так было прежде, так продолжается и сегодня. Существенное отличие в том, что теперь гражданская совесть действительно образует реальную силу и уже завтра способна будет проявить собственную волю, не считаться с которой бюрократия уже не сможет.

Наше гражданское общество берет начало со времен декабристов. Даже будучи в явном меньшинстве, оно уже никогда не умирало. Другое дело, что одной из важнейших особенностей отечественной истории было пульсирующее и неравномерное развитие гражданского общества как с точки зрения его численности и активности, так и с точки зрения его социальных ожиданий и форм самоорганизации.

Как всякий живой организм, гражданское общество обладает способностью к реагированию на все внешние раздражители. То, подобно улитке, оно втягивается вовнутрь под ударами властей, то выходит наружу, настойчиво требуя перемен.

Так, после подавления декабрьского мятежа 1825 года наступил длительный период спада гражданской активности. Подъем наметился только в 60-е годы XIX века и особенно в последующие годы расцвета народнического и земского движения. Затем опять наступило затишье. Новое оживление гражданского действия наметилось накануне и в годы революции 1905—1907 годов. Не столько массовое рабочее движение, хотя и оно тоже, сколько русский культурный ренессанс первых десятилетий XX века, — вот что определило главный смысл духовного пробуждения России.

В эту эпоху видные русские мыслители ставили вопрос о соотношении государства и личности. Важно отметить, что именно этот вопрос составляет

сердцевину проблемы гражданского общества как особого нравственно-духовного состояния людей, особой сферы их жизни, особого типа актуализации их социальной энергии.

Как справедливо писал П. А. Бердяев, «конкретной, неповторимой индивидуальности и личности государство не знает и не хочет знать, для него закрыт внутренний мир личности и ее судьбы... личность для него есть общее. Это есть свойство социальной обыденности... Между личностью и государством существует вековая борьба, трагический конфликт, и эти отношения этически представляют непреодолимую парадоксию».

В решении этой «парадоксии» в конце прошлого — начале нашего века определились два крайних полюса — анархисты и марксисты. Одни абсолютизировали свободу личности, другие отрицали ее, подчиняя все государству, главное здесь — понятие свободы.

Для нашей темы важно отметить, что идеологи «идейного» анархизма, конечно, не использовали термин «гражданское общество», но по сути стремились именно к его утверждению. Так, например, Михаил Бакунин ориентировался на гражданский коллективизм, полагая, что тройная взаимозависимость — «братство людей в разуме, в труде и в свободе составляет основу демократии».

Разве эта позиция не равнозначна утверждению гражданского общества? А что же оно такое, как не сообщество свободных и разумных граждан? Таким образом, анархизм при всем своем неразборчивом отношении к средствам политической борьбы видел высшую цель социальной жизни в свободе человека как личности, каждого человека. В этом он противостоял тоталитарно-социалистическому строю, который скрывался под титулом «государства диктатуры пролетариата», а впоследствии — СССР.

Со времени Октябрьского переворота 1917 года на пути естественного развития гражданского общества встала диктатура большевистской партии. Лучшие умы России, тысячи и миллионы честных и активных граждан были принесены в жертву борьбе за социализм. Правда, в 20-е годы нэп открыл путь для оживления личной инициативы, но этот период продолжался недолго. Словно свинцом новая власть прикрыла свободное развитие независимой и мыслящей гражданственности. Одновременно «железный занавес» наглухо закрыл Россию от мировой цивилизации.

Такое ужасное состояние длилось долго и, казалось, полностью умертвило всякую внесударственную инициативу, превратив людей в рабов и «винтики» системы, а общественные организации, например профсоюзы, — в «приводные ремни», которыми партия связывала и порола массы.

Лишь после Великой Отечественной войны наступило некоторое послабление, но тут же началось гонение на «космополитов», было сфабриковано «ленинградское дело» и «дело врачей». И опять гражданское общество «ушло в себя». Такое состояние и составило главную суть эпохи застоя — застой гражданственности.

Но даже и тогда, при тоталитаризме, находились смельчаки, которые не могли жертвовать своей личной честью и человеческим достоинством хотя бы и под прессом самых изощренных «показательных процессов» сталинской инквизиции. Именно такие герои-одиночки, которых, видимо, было гораздо больше, чем принято думать, и являли собой сердце и душу истинного общества

порядочных и ответственных советских граждан.

И вот наступил момент, когда нерастраченная социальная энергия стала изнутри давить на систему. Партия и старое государство потеряли былую власть. Инициатива гражданского общества все решительнее выходила наружу. В годы перестройки, словно всемогущий джип из бутылки, на простор выплеснулась вся накопленная сила. Под ее напором изменились конфигурация общества, экономика и политика, общий дух нашей жизни.

Возможно, авторы несколько преувеличивают силу гражданского единения, но гораздо большим грехом было бы умалять значение и роль духовно-эмоционального настроения свободных людей, которые практически впервые за всю историю России обрели наконец хотя бы некоторую возможность самим творить свою судьбу, т.е. добились своим умом и трудом, хотя почему-то до сих пор в ходу ложный миф о некоем милостивом благодеянии со стороны наиболее прогрессивной группы — ЦК КПСС во главе с М. С. Горбачевым. Нисколько не умаляя его выдающейся личной роли в деле перестройки, все же приоритет — в силе стихийного стремления большинства народа к переменам. Именно на гребне этого духовно-эмоционального подъема и утвердились начала нашей современной гражданственности. Ее основу составляет идея свободы, и в первую очередь свобода личности. В социальном масштабе это и означает развитие гражданского общества. В идеале речь может идти о самоуправляемом демократическом обществе свободных граждан, объединенных на локальном уровне в союзы, кооперативы, коммуны, земства и т.п.

Гражданское общество, если так можно выразиться, — это не плоть, а душа общества, а душа этой души — свободная личность. Одно без другого не бывает: отделите душу от тела — и вы окажетесь не на свободе, а в коммунальном морге. Поэтому всем нам надо не подавлять и дрессировать гражданское общество, а всемерно его лелеять и возвышать. Оно, и только оно, создаст будущее России.

Пестрая живая мозаика гражданского общества на первый взгляд отрицает его реальную целостность в России. Но такой взгляд ошибочен. Действительно, социальные, политические, религиозные, а теперь и региональные факторы разламывают единство народа, используются для натравливания людей друг на друга, для насаждения культа ненависти и этнического эгоизма. Но тем не менее единое гражданское общество шаг за шагом укрепляется. Его прочной морально-духовной основой является гуманистическая ориентация. Она не знает ни социальных, ни политических, ни любых других ограничений, ибо стоит выше их. Структура этой гражданской гуманистической ориентации проста и понятна каждому. Можно выделить следующие базовые принципы такого мировоззрения:

1) в центре жизни общества стоит человек, его свобода и благосостояние, его развитие и счастье;

2) в экономической жизни общества развивается плюрализм форм собственности, отказ от государственного командования всем производством и трудом, повышение совместной экономической ответственности государства, предпринимателя и трудящегося, развитие экономики во благо народа, а не ВПК, частного бизнеса или геополитических амбиций;

3) в социальной сфере в качестве главного признается принцип солидарности и сотрудничества, взаимоуважения всех членов общества, расширение свободы человека, а не его дрессировка, стимулирование

инициатив гражданского общества и его влияния на государственную политику;

4) политическая (партийная) ориентация, равно как и религиозное или атеистическое мировоззрение, есть частное дело каждого гражданина и не подлежит государственному контролю; запрещение насильственных и экстремистских форм идеологии и деятельности (расизм, фашизм, религиозный фанатизм и др.), защита гражданских прав личности, отказ от всех форм авторитаризма и тоталитаризма, но разумное и конституционное поддержание правопорядка и социального равновесия; равенство и сотрудничество всех этносов Российской Федерации;

5) забота о сохранении и восстановлении природы ради обеспечения здоровья нынешнего и будущих поколений; политика устойчивого развития и активное международное сотрудничество в этой сфере в первую очередь;

6) признание универсальных принципов общей человеческой морали: добродетель, любовь, взаимопомощь, сотрудничество, правда, трудолюбие, ответственность, активность, коллективизм и др.; развитие культуры, в том числе политической; развитие науки и творчества в целях максимального пробуждения и использования социальной энергии гражданского общества;

7) взвешенное стратегическое отношение к процессам глобализации, активное в них участие без ущерба национальным интересам; укрепление международного сотрудничества в пользу мира и устойчивого развития; поощрение принципа толерантности (терпимости) в целях гуманизации международных отношений, минимизация и, в перспективе, отказ от насилия как средства достижения цели.

Эти семь *базовых принципов*, на наш взгляд, и составляют основу гуманистической ориентации, тот невидимый, но прочный клей, который соединяет вместе всю здоровую, мыслящую и

активную часть народа. Вот почему живое его многообразие (мозаика) нисколько не подрывает ту духовно-нравственную целостность, на которой зиждется гражданское общество.

Неслучайно, по-видимому, почти во всех программных документах многочисленных партий и политических движений мы встречаем много совпадений в признании тех или иных сторон этих **семи** базовых принципов. Значит, в обществе уже действует **некая** коллективная гуманистическая ориентация. Эту естественную **и** самую перспективную ориентацию нам и следует всем **вместе** развивать. Вот почему можно сказать: *нашей национальной идеей должна стать идея гуманизации и гармонизации развития личности и общества, обеспечение благосостояния и **свободы** российского гражданского общества.*

Лекция 2. РАЗУМ И ТЕРПИМОСТЬ — ПУТЬ К ГАРМОНИИ ЛИЧНОСТИ И СОЦИУМА

Исторический опыт России и всего мира самым убедительным образом доказал одну простую истину: вражда и насилие ведут людей к гибели и смерти, а толерантность и солидарность — к процветанию и счастью.

Однако вопреки этому закону мы часто, слишком часто предпочитаем миру и любви ненависть и агрессию. То и дело разум и совесть отступают перед натиском примитивных инстинктов. Даже самые сильные натуры не могут противостоять стихии «коллективного бессознательного». Такая порочная практика с особой остротой ставит перед современным человечеством на всех уровнях и во всех сферах жизни проблему перехода от агрессии к толерантности и сотрудничеству.

Это относится и к международным отношениям, и к социальным отношениям внутри отдельного государства, и к развитию межличностных и семейных связей. Борьба двух тенденций — разума и терпимости, с одной стороны, и инстинкта самоутверждения за счет агрессии и насилия, с другой, — идет повсюду, но особенно в сфере нашего нравственного сознания и психики.

В данном случае речь идет о социетальных параметрах этого противоборства. На протяжении 150 лет международное коммунистическое движение следует заветам Маркса и Ленина о неизбежности и благотворной роли классовой борьбы и революционного насилия. Всякая тенденция к примирению и социальному сотрудничеству, любое инакомыслие и самая обычная независимость духа и воли личности объявлялись предательством и позорным соглашательством. В результате даже самое обычное настроение толерантности и сдержанности всячески изгонялось из жизни как «мелкобуржуазный пережиток».

Естественно, что в таких условиях ни в СССР, ни в других странах «социалистического лагеря» ни о какой терпимости нельзя было и мечтать. «Моральный кодекс строителей коммунизма» предписывал вести самую беспощадную войну с «пережитками прошлого», всего себя отдавать общему делу революционного ниспровержения «старого мира». В такой обстановке политической и идеологической нетерпимости и насильственного революционаризма реальных возможностей для развития и укрепления здорового гражданского общества свободных личностей не было. Его заменяла мобилизация масс «под руководством партии и правительства», «коммунистическое воспитание» и казарменная дисциплина.

Плоды этого духовного оболванивания людей сказываются до сих пор. Неслучайно, по-видимому, в современной России политический процесс по-прежнему игнорирует фактор толерантности. Тем не менее именно он, как представляется, приобретает особенно важное значение для продвижения общества к гармоническому и подлинно человеческому бытию. Вот почему столь необходимо обратить на эту проблему особое внимание.

Терпимость как особое и естественное, т.е. не искаженное социумом, состояние человеческого духа и поведения была и остается по преимуществу категорией богословской. В определенной мере ее изучает социальная психология. Значительно меньше ею интересуются философия, политология и право, за исключением, пожалуй, уголовного.

Не вдаваясь в специальный анализ всех форм и значений терпимости в жизни человека и общества, обратим наш взор лишь на ее некоторые социальные аспекты.

Все мировые религии, в том числе христианство, трактуют понятие терпимости несколько односторонне. Она есть своего рода божественный императив по отношению к единоверцам (ближним своим). И напротив, что касается язычников, еретиков, иноверцев, то все они рассматриваются как враги и грешники. Даже в рамках самой христианской веры уже в течение десяти веков идет постоянная вражда (а кое-где, например в Ольстере, и открытая война) между приверженцами различных конфессий. Вера в единого Бога и заповеди Христа, в том числе о любви к врагам (Мф. 5, 44), не стали препятствием на пути зла, ненависти и насилия даже в самом христианском мире. Борьба за спасение душ обернулась инквизицией.

И тем не менее абстрактная идея толерантности впервые появляется именно в христианской патристике. Правда, в самом Писании мы не встречаем этого термина, хотя много говорится о терпении, корысти, долготерпении. Однако ясно, что между терпимостью и терпением существует немалая и принципиальная разница. Одно дело — терпеть страдания и кару Божью, другое — по учению Христа терпимо относиться к чужому и даже враждебному в поисках согласия и мира.

Любопытно, между прочим, что даже в энциклопедических словарях по христианству нет статьи о толерантности. Возьмем в руки «Библейский богословский словарь», и мы опять не находим термина «терпимость», но зато подробно разработан термин «терпение» как проявление преданности воле Божьей.

Можно, конечно, сказать, что абсолютная любовь включает, в себя терпимость, прощение, долготерпение, и многое другое. В Первом послании к коринфянам св. апостол Павел увещевает погрязших в склоках и ссорах собратьев своих покончить с враждой и ненавистью друг к другу: «Любовь долго терпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносит, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не разрушается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине, все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» (1 Кор. 13, 4). Эти же качества образуют основу толерантности в отношениях между людьми вообще.

Религиозная трактовка терпимости как проявления любви, прежде всего любви к Богу, а через Его истину — и любви к людям, была перевернута в философии Людвиг Фейербаха вверх ногами: не «Бог есть любовь» (1 Иоан. 4, 8), а «любовь есть сам Бог, и вне любви нет Бога»¹⁷². Кульминацией фейербаховской идеи любви стал тезис: «человек в общении с человеком, единство Я и Ты есть Бог»⁵⁷³.

Если отвлечься на минуту от «чувственной и чувствительнейшей» натуры самого Фейербаха и его апологии половой любви, то следует признать, что единство людей в любви и человеческом отношении друг к другу вообще и есть высшая форма толерантности.

Развивая эту идею, Лев Толстой сформулировал категорический императив о «непротивлении злу злом». При таком подходе толерантность безгранична, даже если и входит в противоречие с такими моральными требованиями, как справедливость, свобода, долг, честь и т.д.

Этика братской (не половой) любви и ненасилия у Толстого направлена на рационализацию веры и утверждение новой всеобщей «религии разума». Две бэконовские истины — религию и науку — Толстой соединял воедино, но вслед за Декартом приоритет отдавал «свету разума». Человек как мыслящая субстанция способен и должен действовать сознательно, а не по велению инстинктов или под влиянием традиций. Смысл жизни, по Толстому, состоит в преодолении отчуждения людей, в свободном единении друг с другом в «братской любви» и слияния с Богом. Не насилие и ненависть, не войны и вражда, а взаимная толерантность и солидарность — вот путь к истинному общечеловеческому счастью.

В отличие от такого этико-духовного обоснования толерантности рациональная светская философия, и особенно ее утилитаристские и прагматические «школы» (И. Бейтам, Дж. С. Миль, Дьюи, Пирс), на первое место выдвигает принцип полезности как отражения естественного стремления людей к наслаждению и минимизации страданий. Толерантность способна примирить интересы, обеспечив «наибольшее счастье для наибольшего количества людей». Эта же позиция присуща и всему утопическому социализму — от Мора до Фурье и Чернышевского. В конечном счете христианская точка зрения на толерантность как одно из проявлений сущности Любви и утопические мечты о братстве людей опирались на одну и ту же этическую платформу. Терпимость в человеческих отношениях трактовалась преимущественно с позиций добра, восстающего против зла, ненависти и вражды. Иной подход к данному феномену продемонстрировали социал-дарвинизм и психоанализ Фрейда. Но общий вывод был тот же.

Согласно теории эволюции органического мира Дарвина, борьба за существование не исключала, а напротив, предполагала определенное сотрудничество внутри видов и между ними, относительную взаимную толерантность. Однако социал-дарвинисты, в том числе и марксистские школы, извратили эту идею и свели всю проблему эволюции к беспрерывному уничтожению одних организмов другими — одних классов и групп людей другими классами и группами ради собственного выживания. Не социальное общежитие и толерантность, а непрекращающаяся «классовая борьба» и насилие выдавались за главную движущую силу истории человечества. В конечном счете марксистская философия и социология напрочь отвергли всякую толерантность, заменив ее сугубо прагматическим «классовым» эгоизмом и расчетом.

На наш взгляд, исторический процесс во многом зависел не от уровня социальной конфликтности, а от степени личной и общественной толерантности. Не «классовая борьба», а социальное сотрудничество может считаться мерой зрелости духовной и нравственной культуры, а следовательно, и всех сторон жизни людей — характера власти, социального строя, политики, экономики, труда и быта. Другое дело, что вражда и насилие чаще всего побеждали принцип солидарности. Ясно, однако, что там, где доминирует не толерантность и солидарность, а ненависть и насилие, нет и не может быть гуманного и свободного общества, а есть гигантская военная казарма.

Только взаимодействие индивидуальной, групповой и общесоциальной свободы и толерантности порождает ту энергию, которая движет развитием человека и социума.

В этом смысле терпимость есть выражение сущности Свободы. Это

вовсе не снимает внутреннюю связь терпимости с сущностью Любви, ведь и сама любовь немыслима без свободы. В данном случае речь идет о состоянии внутренней свободы каждого индивидуума и всех людей. Человек свободен быть толерантным или нетолерантным к другому и выбирает ту или иную позицию по собственной воле и разуму.

Иными словами, сама категория толерантности есть категория не чувственная, то есть не инстинктивная, хотя сила инстинкта в той или иной мере и присутствует во всех действиях человека. Как бы то ни было, следует признать, что без расширения зоны и объема терпимости человека к человеку невозможно двигаться вперед по пути гуманизации личности и социума, гармонизации всей дальнейшей эволюции человеческого рода. По сути дела, толерантность и гуманизация — это синонимы. Одно не существует без другого. К сожалению, во всем мире сегодня, как и вчера, не хватает именно взаимотерпимости людей и, напротив, слишком много ненависти и вражды между ними. В этом состоит главная трагедия.

На свой лад попытались раскрыть эту тайну Фридрих Ницше и Зигмунд Фрейд. Первый вскрыл логику универсальной «воли к власти», слабости и силы человека как морального и аморального существа. Второй спустился на «нижние этажи» человеческой сущности и обнажил могущество бессознательного. Развивая логику психоанализа, Карл Густав Юнг выдвинул гениальную идею о роли «коллективного бессознательного». Эти три открытия — 1) «воля к власти» и концепция «сверхчеловека» Ницше, 2) психоанализ структуры личности Фрейда и 3) концепция «коллективного бессознательного» Юнга — по-новому осветили всю проблему толерантности, впервые освободив ее от всякого элемента сакральности и придав ей «человеческое, слишком человеческое» (по словам Ницше) содержание. В данном случае совсем не обязательно раскрывать суть этих трех открытий. Достаточно обозначить лишь один важный момент. Если признать, что разум и терпимость дарованы Богом, а безумие и агрессия навязаны сатаной, то человек оказывается всего лишь пассивным сосудом, в который каждая трансцендентная субстанция «вливает» свое «вино». Если признать, что разум и терпимость, равно как глупость и агрессия, имеют природное (естественное) происхождение, то и в этом случае собственное «я» личности попадает в зависимость от своих низших инстинктов (Фрейд именует их термином «оно»). Нельзя отрицать, что соки бессознательных инстинктов и желаний во многом питают все наши действия, в том числе порождая бессознательное чувство толерантности и нетерпимости. Но что же оказывает решающее воздействие на выбор той или иной установки? Либо самый сильный инстинкт, либо воля и сознание самого «я». И здесь на сцену выступает третья сила — сила названная тем же Фрейдом «сверх-я» (*super ego*). Что же это за особая категория? И действует ли она на самом деле?

Думается, что действует, и с каждым разом сильнее. По мере эволюции человечество научается все лучше преодолевать стихийные порывы и влечения, управлять своими чувствами и поведением, развивать сознательное отношение к экзистенции. Более того, растет тяга к нравственному и ментальному совершенству, к саморазвитию. Ницше писал в этом смысле о «сверхчеловеке», который в перспективе превзойдет все низменное, пошлое, агрессивное в человеке и станет истинно великой и мудрой свободной личностью. Образ такого идеала, собственно говоря, и вкладывал Фрейд в понятие «сверх-я». Задолго до него Серен Кьеркегор (1843) писал: «Познавая себя самого,

индивидуум познает свое "я", являющееся в одно и то же время и его действительным и его идеальным "я": Это "я" находится и вне его, как образ, который он стремится воплотить в себе, и в то же время в нем самом, так как это "я" — он сам». Идеальное «я» (но Фрейду — «сверх-я») стоит как бы вне человека, впереди его. Благодаря влечению к этому идеалу человек и способен преодолевать силу бессознательного «оно». Эту же идею Ницше толковал на свой лад: «У каждого есть хороший день, когда он находит свое высшее я; и истинная человечность требует, чтобы каждый оценивался лишь по этому состоянию, а не по будничным дням зависимости и рабства». По Фрейду, категория «сверх-я» аналогична понятию совести, морального чувства вины, высшего сознания, идеала. Это самый строгий внутренний судья, который в конечном счете и определяет поведение «я». В этом свете проблема толерантности и нетолерантного отношения «я» к себе и себе подобным зависит от преобладания внутренних сил «оно» или «сверх-я». Вот почему столь важно укреплять сознание, дух и волю человека, вытаскивать его из омута бессмысленной иррациональной агрессивности, эгоистического эвдемонизма и внутренней дисгармонии. Это же относится и ко всему обществу.

М. А. Бакунин справедливо отмечал: «...в мире интеллектуальном и моральном, как и в мире физическом, существует только положительное; отрицательное не существует, оно не есть отдельное сущее, а лишь более или менее значительное уменьшение положительного... глупость является не чем иным, как слабостью ума, а в сфере нравственности недоброжелательство, жадность, трусость являются лишь доброжелательством, великодушием и храбростью, доведенными не до нуля, а до очень малого количества. Как бы оно мало ни было, все же оно положительное количество, которое может быть развито, усилено и увеличено воспитанием... »

Нисколько не возражая против признания важной роли социальной среды и воспитания в формировании культуры толерантности, П. А. Кропоткин тем не менее отдавал приоритет естественным законам: «В практике взаимной помощи, которую мы можем проследить до самых древнейших зачатков эволюции, мы, таким образом, находим положительное и несомненное происхождение наших этических представлений, и мы можем утверждать, что главную роль в этическом прогрессе человека играла взаимная помощь, а не взаимная борьба. В широком распространении принципа взаимной помощи, даже и в настоящее время, мы также видим лучший задаток еще более возвышенной дальнейшей эволюции человеческого рода». На этой оптимистической ноте мы и закончим разговор о разуме и толерантности как главном и единственном факторе гармонизации жизни общества и социума.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Россия вступает в XXI век, так и не осознав смысла и значения своего далекого, а тем более недавнего прошлого. Не только не понято, но еще даже не прочувствовано настоящее. Будущее вообще скрыто туманом неведения. В такой ситуации человеку жить нелегко.

В самом деле, новая российская государственность только-только оформляется. Постепенно устанавливаются новые экономические порядки и формы собственности. Еще не сплотилась окончательно социальная структура общества. Не определены полностью критерии истинного федерализма, а тем паче практическое разграничение полномочий центральной и региональных властей. На первоначальной стадии находится процесс формирования устойчивой партийно-политической системы. Идет крайне болезненный пересмотр ценностей и приоритетов. Впервые после длительного перерыва возрождается свобода совести и религиозного мировоззрения. С другой стороны, бурно развивается новое информационное мышление и соответствующая психология. Иначе, чем прежде, складываются в Российской Федерации межэтнические отношения. Меняются все духовно-культурные и моральные традиции и установки.

Одним словом, происходит глубокая и всесторонняя модернизация всей жизни российского общества.

Отсюда вытекает острая необходимость теоретической разработки целого ряда основополагающих проблем современного существования личности и социума.

Наше междисциплинарное исследование коснулось некоторых из них, причем с позиций новогуманистического и цивилизационного подхода. Такой взгляд нетривиален и прямо противостоит традиции «классового» и «формационного» анализа. В центр всех рассуждений мы поставили человека как единственного созидателя и носителя реальной жизни. Нас волнует именно человеческое измерение характера и качества нынешнего образа жизни россиян, перспектива развития всей нашей цивилизации.

РАЗДЕЛ VI

ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК ПРОБЛЕМА РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Б. В. Емельянов, докт. филос. наук, проф., акад. РАГН (Екатеринбург)

Лекция 1. ТОЛЕРАНТНОСТЬ: ПОНЯТИЙНЫЙ КРУГ И ИСТОРИКО- ФИЛОСОФСКИЕ РЕАЛИИ

В современных словарях иностранных слов обнаруживаются три значения понятия «толерантность»:

1. Отсутствие иммунологической реактивности, т.е. потеря способности к выработке антител в ответ на антигенное раздражение.
2. Способность организма переносить неблагоприятное воздействие какого-либо вещества или яда.
3. Терпимость, снисхождение к чему-либо или кому-либо. (Последнее является калькой с латинского языка.)

Первые два определения имеют явное биолого-медицинское значение, третье — мировоззренческое, собственно нас интересующее.

За видимой ясностью термина лежит поражающее воображение многообразие его сторон и оттенков. Это становится понятным из словарной статьи в «Гуманистическом словаре» А. Круглова. Он видит несколько толкований («планов») этого понятия.

- *План политический или социальный.* Равное право различных идеологий существовать (без законодательных последствий для своих сторонников), добиваться благосклонности общественного мнения и влиять на политику, принцип беспрепятственной вербовки масс под различные знамена.

- *План юридический.* Требование, чтобы общество строилось не на общеобязательной идеологии, а на минимуме общеобязательных правил общежития (на праве); причем ясно; лишь возможностью общежития для всех и могут определиться ограничения в проявлениях любой идеологии. Это «отделение идеологии от государства» — операция, при которой любая идеология становится и получает гарантированную законом возможность оставаться частным взглядом каждого; признание государством суверенности сферы частного — суверенности личности. Свобода совести.

- *План философский.* Сознание неправоты всякого догматизма (невозможности того, чтобы кто-то владел монополией на абсолютную истину, ибо это значило бы монополию на аксиоматику, на недоказуемое). Вытекающее из понимания сущности творческого поискового мышления сознание того, что без права на разные мнения, то есть, значит, и на ошибочные, не может быть открыта и ни одна относительная истина; причем сама логическая возможность — иного мнения по всякому вопросу есть достаточное обоснование его права на бытие. Десакрализация любых доктрин, открытость и для свободного критического исследования.

- *План психологический.* Равнодушие, готовность самоустранения,

нейтралитет — который по существу, настроению или по факту всегда на стороне сильного. И вторая, противоположная сторона: человечность, максимум неравнодушия, доброта. Способность прощать заблуждения ради добрых отношений. Способность ощущать право заблуждений на существование. Способность понимания ближнего — то есть понимания или чувства того, что в его ситуации ты, возможно, мыслил и действовал бы так же, как он.

- *План этический.* Отказ от самой идеи возможности универсальной этической истины как определенной «правильной» идеологии.

У понятия толерантности и его различных характеристик («планов») есть свой круг сопутствующих понятий, составляющих понятийное поле толерантности. Важнейшие среди них:

- *Компромисс.* Соглашение, обеспечивающее максимально полное удовлетворение всех заинтересованных сторон; согласование интересов; примирение и достижение интересов ценой взаимных уступок.

- *Ненасилие.* Насилие без рукоприкладства.

- *Непротивление.* Непротивление насилию силой, непротивление злу силой.

- *Неосуждение.* Воздержание от судейской миссии, требующей для каждого конкретного случая компетенции, превосходящей человеческую; избегание неизбежного в суждениях о поступках других фарисейства; осуждение греха, но не грешника; непреследование ни за что, не относящееся к морали; незлословие.

- *Нейтралитет.* Право не присоединяться ни к одной из конфликтующих сторон, если ни одной из них не сочувствуешь или сочувствуешь обеим; право на личную позицию или право ее не иметь.

- *Равнодушие.* Недостаток эмоционального и морального отношения, вовлеченности или самой способности к ней.

Вероятно, при анализе (содержательном и историко-философском) проблемного поля толерантности должны быть учтены и понятия, имеющие по отношению к ней обратный знак, — нетерпимость, одержимость, фанатизм.

Наконец, более широкие, общечеловеческие ценности, такие как мир, любовь, которые по содержанию связаны с толерантностью, также, как мы считаем, входят в ее проблемное поле.

Содержательный и историко-философский анализ толерантности и ее проблемного поля с ясностью определяет ее как духовное, мировоззренческое явление, раскрывающее логику борьбы против абсолютной истины во всех возможных областях ее применения. Утверждение абсолютной истины — это утверждение права судить с ее позиций других, другие точки зрения и самого себя. Но абсолютная истина как некая бесконечность по отношению к конечности человеческого существования не может быть доступна до конца. Вся логика Духовного и интеллектуального развития человека подводят его к скептицизму, определяющему и питающему толерантность.

На разных этапах развития духовности толерантность проявляет себя по-разному. В европейской истории на раннем этапе античного существования духовности господствовало Мифологическое сознание с его политеизмом. Движение от мифа к логосу было длительным и поначалу не означало их противостояния. Некоторые исследователи называют такое состояние скрытой

толерантностью, поскольку толерантность еще не была осмыслена концептуально, а философия еще не обозначала антагонизм по отношению к мифологическому сознанию. Однако логика развития античной философии привела к эрозии мифологического сознания, а с ним духовного и социального единства полиса. Чтобы их сохранить, философию начали подавлять, что, впрочем, процесс не остановило. «Для социальной консолидации стал необходим новый тип сознания, формирование которого как раз и требовало толерантности. Нетерпимость и гонения инакомыслящих лишь углубили кризис античного общества. На почве разлагающегося мифологического сознания с его политеизмом вырастает христианская монотеистическая религия».

Возникновение и укрепление христианства как монотеистической религии было достаточно противоречивым. В начале христианство было гонимо иудейством, а затем и язычеством, когда римляне осознали новизну и опасность этой новой религии. Однако вскоре христиане завоевывают свои социальные и идеологические позиции настолько, что с позиций Абсолюта — высшего и совершенного Бытия как Демиурга всего существующего — начинают борьбу с инакомыслием, и прежде, всего с философией.

Для сохранения цельности христианского мира «насушным стал синтез философии и культа, но для его осуществления совершенно необходимо было метафизически обосновать саму возможность внутреннего контакта противоборствующих культур». Задача эта была сложной, поскольку среди апологетов христианства были противники союза христианской религии и языческой философии. Таким противником, как известно, был Тертуллиан, считавший, что философия — «мать всех ересей».

Но исторически был прав и победил не он, а другой христианский апологет — Иустин Мученик, утверждавший возможность толерантности между христианством и эллинистической философией. Он нашел приемлемую формулу трансформации античной философии в христианство: Логос языческой философии и Божественное Слово христианства не противоречат друг другу. «Те, которые жили согласно со Словом, суть христиане, хотя бы считались за безбожников: таковы между эллинами Сократ и Гераклит и им подобные, а из варваров — Авраам, Анания, Азария, и Михаил, и Илия, и многие другие... Таким образом, те, прежде бывшие, которые жили противно Слову, были бесчестными, враждебными Христу... а те, которые жили и ныне живут согласно с Ним, суть христиане бесстрашны и спокойны». Такое решение можно считать классическим вариантом утверждения толерантности и своеобразной моделью для решения будущих мировоззренческих, социокультурных и философских противостояний.

Одним из них, тщательно исследованным М. Б. Хомяковым, является известное противостояние между латинским и греческим вариантами христианского вероисповедания. Оно было блестяще разрешено высокой толерантностью Эриугены, предложившего оригинальное решение — принимать противоположные мнения Отцов церкви с благоговением, не высказывая неприятия ни одного из них. Другими словами, вера может как бы содержать противоположное, и это ее не разрушает. При этом философия может выступать инструментом толерантности — веротерпимости восточного и западного христианства. С Эриугены М. Б. Хомяков ведет рождение схоластического метода философствования, примененного для утверждения средневекового варианта толерантности.