

НА ПУТИ К ХРИСТИАНСКОМУ ЛИБЕРАЛИЗМУ: ЭВОЛЮЦИЯ КОНЦЕПЦИИ «СВОБОДЫ» В ТРУДАХ Г.П. ФЕДОТОВА¹

А.А. Кара-Мурза
Институт философии РАН

Аннотация: В статье анализируется история формирования и развития «концепции свободы» Г.П. Федотова. По мнению автора, в работах Федотова эта концепция прошла четыре этапа: марксистско-социалистический, христианско-социалистический, христианско-демократический, христианско-либеральный. Трансформация политико-философских взглядов Федотова явилась результатом переосмысления им закономерностей политической истории России и собственной роли в освободительном движении и русской эмиграции.

Ключевые слова: история политической мысли, политическая философия, философия свободы, марксизм, христианский социализм, христианский демократизм, христианский либерализм.

Крупнейший русский историк, политолог, философ, культуролог и искусствовед Георгий Петрович Федотов (1866–1951) на протяжении своей наполненной жизненными и творческими коллизиями биографии (в ней, например, было три (!) эмиграции из России в Европу²) прошёл несколько этапов в своем интеллектуальном становлении: он был последовательно марксистом-социалистом, христианским социалистом, христианским демократом, и, наконец, христианским либералом. И в каждый из этих периодов центральной в творчестве Г.П. Федотова была и оставалась проблематика «свободы».

¹ Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «„Локальные идентичности“ как фактор развития русской философско-политической традиции», грант № 14-03-00798.

² В 1906 г. Г.П. Федотов был приговорён за революционную деятельность к ссылке в Архангельскую область, которая была заменена высылкой в Германию «при условии возвращения не ранее 7 июля 1908 г.». В 1911 г. Федотов, опасаясь нового ареста, по подложному паспорту уехал в Италию, где провёл несколько месяцев. В 1925 г., не в силах ужиться с большевистским режимом, он навсегда уехал из России — сначала в Германию, а затем во Францию. К этим «трём эмиграциям» можно добавить ещё одну: в 1941 г. Федотов покинул покорённую нацистами Францию и отправился по выхлопотанной американскими друзьями визе в США (сложнейшим кружным путём — через Сенегал, Марокко, Испанию, Португалию, Кубу и Бермуды!). Г.П. Федотов скончался 1 сентября 1951 г. в госпитале г. Бэкон (штат Нью-Джерси) [Подробнее см.: Кара-Мурза 2007].

Свобода и насилие: марксистский социализм Г.П. Федотова

С марксистскими идеями «освобождения труда» Г.П. Федотов, саратовец по рождению, познакомился во время обучения в гимназии в Воронеже, а затем в Петербургском технологическом институте, куда он поступил с прямой целью вести потом социалистическую пропаганду среди рабочих. Мировоззрение юного Федотова, как и очень многих молодых людей его поколения, сформировалась под определяющим влиянием публицистики Белинского, Добролюбова, Писарева, Михайловского, Шелгунова — эти авторы постепенно расшатали и вытеснили из сознания юноши христианские основы, заложенные вполне консервативным семейным бытом и воспитанием. В начале двадцатого века Федотов увлёкся «социальными» произведениями Горького, Леонида Андреева, «Скитальца» (псевдоним С.Г. Петрова), зачитывался радикальными, в том числе нелегальными, брошюрами [Федотова 1988: 9–10].

После временного закрытия властями бурлящей столичной «Техноложки» несостоявшийся студент Федотов активно включился в революционное движение в родном Саратове, вёл марксистские кружки, стал одним из лидеров местных социал-демократов, примкнув к радикальному крылу партии. В архиве местного жандармского управления сохранилась характеристика Федотова: «Член берегового района саратовской социал-демократической организации... Выступал оратором на всех местных собраниях... Речи Федотова носили ярко революционный характер, в которых он призывал толпу к ниспровержению господствующего строя путём вооружённого восстания и учреждению демократической республики. За последнее время Федотов состоит одним из самых активных пропагандистов Саратова среди рабочих масс, подготавливая последних к сплочению, вооружению и необходимости вооружённого восстания» [Катков, Лукин 1992: 37–38; см. также: Акиншин 2001].

Итак, позиция Федотова того времени: бойкот выборов в Государственную Думу, немедленное свержение самодержавия, созыв Всероссийского Учредительного собрания, провозглашение демократической Республики. Свободу в России, по мнению Федотова-радикала, можно было вырвать прямым силовым захватом власти: «Социалисты, воспитанные на традициях 48-года (т. е. европейских революций. — *А.К.*) призывают к уличной революции, которая должна решить вопрос в несколько дней» [Федотов 1996а: 94]. Такая «уличная революция», прямое насилие во имя свободы, согласно раннему Федотову, возможно и эффективно именно в России, где политическая власть не укоренена в общественных институтах (как, например, в Европе), а «государственный строй держится силой городских» [там же: 94–95].

Ораторские успехи молодого саратовского марксиста тем более впечатляют, что оппонентами Федотова «справа» на оппозиционных митингах 1905 г. выступали такие видные интеллектуалы и изошрённые полемисты (юристы по образованию), как саратовские либералы-кадеты Н.Н. Львов, С.А. Котляревский, А.М. Масленников — люди, уже получившие к тому времени общероссийскую известность. Их позиция принципиально отличалась от федотовской. Биограф Николая Николаевича Львова (1867–1944), известный историк русского либерализма В.М. Шевырин, отмечает: «Для Н.Н. Львова было очевидно, что Россия стоит на пороге великих перемен. Он умел читать знамения времени, предвидел возможность „кровавого кошмара“ революции и насильственного крушения существующего строя. Все свои усилия он направил на то, чтобы предотвратить погружение страны в хаос анархии и смуты... Уже в 1902 году Львов говорил о необходимости „примирить два начала, начало власти и начало свободы“, соединив их в такое гармоничное целое, где бы оба начала не пожрали бы

друг друга» [Шевырин 2007: 660–661]³. Со временем Г.П. Федотов вынужден будет признать резоны своих либеральных оппонентов.

Между тем, письма молодого Г.П. Федотова свидетельствуют, что даже в самые бурные революционные годы он всё же не был «фанатиком революции». Например, весной 1906 г., будучи высланным в Германию, он, после первых известий об убедительной победе Конституционно-демократической партии на выборах в Первую Думу, просил своего близкого друга Т.Ю. Дмитриеву поздравить лидера саратовских кадетов (и своего недавнего оппонента) А.М. Масленникова, прибавив при этом: «Но пусть он не приписывает успехов своей партии её достоинствам. По-моему, их победа — только симптом, симптом глубокого недовольства в стране, следствие завоеваний революционной мысли. Ведь это социалисты работали на них. При существующем избирательном праве и стеснении агитации конституционные демократы явились самой левой из возможных партий. Это значит, по-моему, что если в Думе они будут сильнее всех, то в Учредительном собрании они станут партией правой оппозиции. Всё равно, Дума, скованная железными обручами, не задержит революции. Сверху или снизу, но она будет сброшена» [Федотов 2008b: 23].

Поражение первой революции повлияло на быструю эволюцию общественно-политических взглядов Федотова — он на свой лад проделал путь от левого радикализма к центризму, характерный для очень многих его современников. Основным смыслом этого «поправления» стал отказ от иллюзий быстрого, силового и «внешнего» освобождения, погружение в проблематику культуры с её идеей личностного и общественного совершенствования.

Во время своей «первой эмиграции» Федотов посещал лекции по истории и философии в Берлинском, а затем (после выдворения из Пруссии за социалистическую деятельность) Йенском университетах. Возвратившись в Россию осенью 1908 г., он восстанавливается на историко-филологическом факультете Петербургского университета (куда был формально зачислен ещё до ареста и высылки), где попадает в орбиту выдающегося педагога и учёного-медиевиста Ивана Михайловича Гревса (1860–1941), воспитавшего целую плеяду русских интеллектуалов (Л.П. Карсавин, Н.П. Оттокар, Н.П. Анциферов, В.В. Вейдле и др.) [Кара-Мурза 2001].

Впоследствии Федотов вспоминал о Гревсе, как о «замечательном воспитателе», который «с редкой объективностью взращивал самые противоречивые научные дарования» [Федотов 1951: 219]. Молодой Федотов воспринял даже стиль поведения любимого учителя (*padre*, — как он его уважительно называл на итальянский лад). Сравним две зарисовки: «Что-то скромное, почти застенчивое, и, вместе с тем, полное благородного изящества и чувства достоинства. Движения были мягки и сдержанны» (портрет Гревса 1910-х гг., сделанный его учеником Н.П. Анциферовым) [Анциферов 1992: 166]; и: «Очень сдержанная речь, тихий, но богатый интонациями голос; во внешнем облике нечто очень изящное, хрупкое и даже „декадентское“» (портрет Г.П. Федотова 1930-х гг. в изображении Ф.А. Степуна) [Степун 2000: 747].

Именно в историко-культурных семинарах Гревса Федотов знакомится с фигурами бл. Августина, Абеляра, Данте и др., ставшими в дальнейшем предметом его специальных исследований, начинает глубоко интересоваться историей средневековых итальянских и французских коммун, становлением религиозной свободы в Европе. Через товарища по семинару, С.И. Штейна, — пасынка известного правоведа, политика и журналиста И.В. Гессена, Федо-

³ Впоследствии жизненные пути бывших оппонентов — Н.Н. Львова и Г.П. Федотова — сошлись: в 1910-е гг. они, например, активно работали в Саратовской историко-архивной комиссии. В августе 2004 г. мне, как руководителю Фонда «Русское либеральное наследие», довелось открывать мемориальную доску двум выдающимся интеллектуалам на здании Областной библиотеки в Саратове (ул. Горького, 40), где до революции работала Архивная комиссия — *Авт.*

тов погружается в «широкую гуманистическую атмосферу старого Петербурга» [Федотова 1988: VII]⁴.

Большую пользу для молодого Федотова принесла нелегальная (из-за опасений нового ареста) поездка в 1911–1912 гг. в Италию, где он, по совету Гревса, много занимался в библиотеках Рима и Флоренции. Разумеется, социалистические пристрастия определяли жизнь Федотова и в Италии: в знаменитой, собранной Медичи, флорентийской Библиотеке Лауренциана он с наслаждением читал манускрипты кумира своей юности Томмазо Кампанеллы⁵. Однако в сознании молодого человека подспудно шёл процесс, точно описанный Ф.А. Степун: «Известно, с какою внезапностью революция 1905 г., разочаровавшая многих идейных попутчиков, распахнула двери в Европу и тем обнаружила провинциальную серость второсортной направленной литературы, грязноватый колорит передвижнической живописи, философскую отсталость марксизма и многое другое» [Степун 2000: 749–750].

Позднее Федотов так опишет роль Италии в своей жизни и жизни близких ему по духу людей русского Серебряного века: «Именно более глубокое погружение в источники западной культуры открыло для всех — ещё не видевших — великолепную красоту русской культуры. Возвращаясь из Рима, мы впервые с дрожью восторга всматривались в колонны Казанского собора, средневековая Италия делала понятной Москву» [Федотов 1988а: 4].

Вернувшись в Россию весной 1912 г., Федотов явился с повинной в жандармское управление и получил разрешение на сдачу экзаменов в Петербургском университете. В дальнейшем он был оставлен при кафедре всеобщей истории для подготовки магистерской диссертации, в 1916 г. стал приват-доцентом, одновременно работая сотрудником Публичной библиотеки. В годы мировой войны он окончательно отошёл от космополитического большевизма и, оставаясь демократом-социалистом, занял после Февральской революции активную «оборонческую» позицию: россиянам теперь предстояло защищать не только отечество, но и недавно завоёванную февральскую свободу.

Весной-летом 1917 г. Федотов — активный лектор-пропагандист петроградского Народного университета им. Л.И. Лутугина [Федотов 1917]⁶. Его основные темы: происхождение и смысл войны, судьба человеческой свободы в мировом катаклизме и пути выхода из него. Главную вину за развязывание войны Федотов, разумеется, возлагал на Германию и её союзников. Однако значительная часть вины лежала, по его мнению, на государствах Антанты и «старой России» — «самодержавном государстве полуазиатского, полуевропейского типа» [Федотов 1996b: 85]. «В прошлом Россия имела нечистую совесть, — отмечал Федотов. — Свою завоевательную политику на Балканах это государство, угнетавшее собственных подданных, строило на национальном и освободительном стремлении славянских и христианских народов. Это было отвратительное зрелище, которое прикрывало свои честолюбивые замыслы служением принципу свободы» [там же: 85–86].

Главное бремя войны и её опасность для европейской цивилизации виделось Федотову в том, что во всех участвующих в войне странах она поставила под угрозу завоевания свобо-

⁴ Иосиф Владимирович Гессен (1865–1943) был одним из основателей либерального «Союза освобождения», а затем Конституционно-демократической партии, членом кадетской фракции во II Государственной думе, редактором главных партийных изданий. Его пасынок Семен Ильич Штейн (1887–1949) — историк, переводчик, публицист, чья биография очень похожа на федотовскую: учился в Гейдельбергском и Фрейбургском университетах, затем на петербургском истфаке. Как и Федотов, И.В. Гессен и С.И. Штейн окончили жизнь в эмиграции в США [См. также: Федотов 1951: 219–221].

⁵ «Кампанелла только теперь раскрыл мне свою душу, и помимо исторического интереса его хроника, как мемуары всех революционеров, — человеческий документ, для меня очень ценный» [Федотов 2008с: 164].

⁶ Леонид Иванович Лутугин (1864–1915) — русский учёный-геолог, инженер и общественный деятель. Один из основателей и лидеров кадетской партии, он позднее отошёл от нее «влево» — к трудовикам и народным социалистам. В годы войны, в ходе широкого политического движения за «правительство народного доверия», намечался объединённой оппозицией на пост министра труда. Его похороны в Петрограде в августе 1915 г. стали большим общественным событием. Личность Л.И. Лутугина — интеллектуала, демократа и патриота — была, несомненно, «знаковой» для Федотова.

ды, — как социальные, так и политические. «Война вызвала всюду реакцию, — констатирует Федотов. — Англия, страна гордившаяся своей многовековой свободой, ввела принудительную воинскую повинность, стала преследовать свободу слова; в Германии происходят аресты самых видных социалистов и подчинение правительству других; в Австрии ни разу не собирается рейхсрат, и статьи для социалистических газет изготавливаются в полицейских участках... Всюду отказ от завоёванной раньше свободы, усиление государственного рабства... Всё меркнет перед разрушительной силой войны. Делается ясным, что продлись она ещё несколько лет, погибнет вся материальная и духовная культура Европы» [там же: 94].

Выступая в середине 1917 г. перед слушателями «Народного университета», Федотов отчётливо понимал накопившуюся в массах военную усталость. Однако, по мнению демократа и «оборонца», чтобы обрести прочный и длительный мир, необходимо предварительно победить кайзеровскую Германию. Федотов исходил из того, что именно «кайзеризм» являлся тогда главным противником свободы и демократии не только для России, но и для всей Европы. Ибо на тот момент именно Германия, «завоевав большие территории в Европе», имела все шансы обеспечить себе конечный успех в войне: «В данный момент Германия — победительница. Германский народ хочет мира, но этого мира хочет сейчас и германский император; он получил всё, что хотел, он знает, что будущее может принести ему только неудачи... Война окажется победой Германии. Эта победа окажется роковой для всего будущего социализма. Тогда император, т. е. германский кайзеризм, ещё раз покроет себя военной славой, окрепнет престиж его власти» [там же: 97–98]. Все революции, напоминая своим слушателям Федотов, «совершаются тогда, когда правительство оказывается банкротом, когда оно теряет всякое доверие, когда падает престиж власти»: «И если Вильгельм обманет надежды на победу и на „почётный“, т. е. выгодный и хищнический мир, тогда падёт престиж его власти и разразится революция... Страшно думать, но нельзя уйти от той мысли, что именно настоящее затишье на русском фронте подрывает возможность революции в Германии, поднимает там престиж власти» [там же: 99].

Как опытный оратор, Федотов вполне осознавал это противоречие: «ставить социалистические цели вечного мира, и в то же время призывать к войне». Однако, по его мнению, «это одно из тех роковых противоречий, без которых немислима история»: «Путём насилия (революции) приходим мы к свободе... Так и сейчас мы вынуждены на насилие ради свободы. Теперь впервые, может быть, меч находится в руках освобождающего класса, в руках пролетариата... Поэтому социализм, войну отрицающий, должен ещё продолжать её для осуществления своих идеалов. Это трагическое противоречие, но путь истории всегда есть путь трагический» [там же: 99–100].

**«Свобода любви» против «свободы ненависти»:
христианский социализм Г.П. Федотова**

Путь Г.П. Федотова от марксизма к христианству (его можно назвать и *возвращением*, если вспомнить семейное воспитание Федотова) не был лёгким. Большое значение имели здесь встречи во время учёбы в Германии с русской антропософкой Ольгой Николаевной Анненковой (1884–1949), ближайшей ученицей и переводчицей Рудольфа Штайнера, которая, по воспоминаниям жены Федотова, Елены Николаевны (урожд. Нечаевой), «сумела открыть ему мир символизма и, таким образом, пробить первую брешь в его, казалось, прочно сколоченном материалистическом миросозерцании» [Федотова 1988: VI].

Влияние «символизма» на эволюцию взглядов Федотова отметил в свое время и Ф.А. Степун. Отталкиваясь от федотовской фразы: «Символизм в лице самых лучших и мудрых своих провидцев, подводит к порогу Церкви; гром революции лишь ускорил неизбежную развязку» (1930) [Федотов 1991b: 224], Степун писал: «Я думаю, мы имеем право считать, что Федотов был к ней (к Церкви. — А.К.) подведён и на этих путях. Правда, он не был

ни философом, ни поэтом в профессиональном смысле этих слов, т. е. не работал в тех областях культуры, что в начале века были революционизированы символическим методом осознания и ознаменования своих достижений (в философии — Соловьев, Бердяев, Вячеслав Иванов, в поэзии — тот же Иванов, Блок, Белый, Брюсов, Эллис и др.). Но, тем не менее, он всем своим существом принадлежал к новым людям нашего культурного возрождения» [Степун 2000: 749].

Сам Федотов, оценивая в середине 1920-х гг. свою эволюцию от марксистского атеизма к религиозности, обращал внимание на то, что «в марксизме, особенно русском, живёт, хотя и тёмная, религиозная идея: по своей структуре, революционный (не реформистский), марксизм является иудео-христианской апокалипсической сектой. Отсюда он сделался в России не только рассадником политических буржуазных идеологий (Струве), но и богословских течений. В отличие от народничества, которое, по своей отрешённости, могло развиваться только в сектантство, марксизм в социально-классовом сознании своем и прагматизме системы таил потенции православия: они и были вскрыты вышедшими из него вождями новой богословской школы» [Федотов 1988с: 112–113]. Анализируя это самопризнание Федотова, Ф.А. Степун готов был разделить его лишь частично: «В этой характеристике марксизма тонко сплетены бесспорно верные утверждения с рискованными преувеличениями. Верно, что марксизм, в особенности русский, был порождён тёмными религиозными идеями. Утверждать же, ссылаясь на новую религиозную философию, что он таит в себе потенции православия, вряд ли правильно, так как учения Бердяева, Булгакова, Франка и Струве отнюдь не являются актуализацией православных потенций марксизма, а безоговорочным отрицанием его псевдорелигиозной материалистической философии» [Степун 2000: 747–748].

Как представляется, определяющую роль в переходе Федотова «от марксизма к идеализму» сыграло его тесное общение с Александром Александровичем Мейером (1874–1939) — самобытным мыслителем, религиозным и общественным деятелем. Мейер, будучи на двенадцать лет старше Федотова, ранее проделал схожую эволюцию: учился на историко-филологическом факультете (в Одессе), увлекался радикальным марксизмом, неоднократно арестовывался за революционную пропаганду среди рабочих. После поражения первой русской революции перешёл от социального радикализма к «новому религиозному сознанию», важнейшим элементом которого стала оригинальная концепция свободы.⁷

Ещё в 1909 г. вышла в свет большая работа Мейера «Религия и культура», направленная как против «старого» (классового) коллективизма, так и против индивидуалистического «гуманизма» (либерализма). Мейер провозгласил себя апологетом «нового коллективизма», так называемого «пребывания вместе», «общего переживания восторга общения со свободным бытием», основанного на спонтанном религиозном действии, схожего с мистерией: «Христиане начинали жизнь святых, как только становились христианами. Общение в свободе уже начинали постигать возвещавшие *urbi et orbi* благу весть... В Мюнстере уже начинала рождаться свобода, прежде чем о замысле освободившихся узнали их враги... Свободное общение — это уже Царствие Божие... Пребывая вместе, начиная вместе разрушать твердыню не-свободы, они готовили пути грядущему» [Мейер 1982: 79, 81]⁸.

Индивидуальную правовую свободу, за которую боролись либералы, Мейер объявлял «ложной»: «Это — свобода приспособления, свобода, которая сама по себе делает необходимым право, норму, суверенитет общественного целого... Это свобода людей, не умеющих быть свободными, свобода недостойных свободы, не знающих свободы *в себе*» [там же: 97].

⁷ С А.А. Мейером Федотов близко сошёлся в период совместной работы в Публичной библиотеке, а затем во время преподавания в «лутугинском» университете, где Мейер читал лекции по теме «Церковь и государство» [Мейер 1917].

⁸ Частые упоминания Мейером, выходцем из немецко-лютеранской семьи, «Мюнстера» (т. е. вспыхнувшего там в 1534 г. движения секты анабаптистов) наводят на мысль о том, что Мейер, ни много ни мало, примерял на себя харизматические одежды вождя движения, проповедника Иоанна Лейденского.

Мейер с иронией отметил доводы о том, что любой сакрализованный корпоративизм (даже «новый») в перспективе неизбежно ведёт к очередной несвободе: «Конечно, свобода личности им («новым коллективизмом». — А.К.) не отрицается. Все буржуазные сказки о какой-то казарме будущего, о грядущем рабстве, об опеке над личностью не выдерживают ни малейшей критики... Опекунам свободы нет надобности беспокоиться... Когда внешние связи станут заменяться внутренним единением, тогда страх заменится свободным доверием» [там же: 87–89; см. также: Мейер 1917].

Крайне любопытны политические проекции концепции А.А. Мейера в период прихода к власти большевиков. Так, 17 октября 1917 г. на квартире петроградского адвоката и промышленника Н.Б. Глазберга состоялось совещание интеллигенции, где обсуждались предложения Мейера, которые он обозначил в ряде тезисов: «Нужно громко и авторитетно назвать вещи своими именами: 1) Народ обманывают самозванцы; 2) Русская культура и русская общественность не могут мириться с жульничеством случайных и чуждых России и её истории авантюристов; 3) Душа народа растлевается — в этом опасность для будущего страны; 4) Нельзя видеть во всяком шулере, прикрывающемся идеологией, — идейного противника. Демагогия — не политическое преступление, а преступление против общественной нравственности» [Meуer 1982: 16]. Аналогичного взгляда на пришедших к власти большевиков придерживался в те месяцы и Федотов: «Теперь судьба России в руках авантюристов, шпииков и бывших охранников. То же, что в доброе распутиное время» [Федотов 2008d: 208].

После большевистского переворота Г.П. Федотов стал активным участником сложившегося вокруг А.А. Мейера религиозно-философского кружка, который со временем получил название «Воскресение». Е.Н. Федотова вспоминала: «Этот кружок никак не мог быть назван не только церковным, но даже и православным. Три протестанта, две католички, перешедшие из православия, несколько некрещёных евреев и, в большинстве, православных по рождению и миросозерцанию, но пока что стоявших вне таинства... Обсуждаемые вопросы никогда не были ни чисто богословскими, ни литургическими» [Федотова 1988: XI–XII]. Что касается отношения к политике, то «никакой определённой политической ориентации кружок не имел; был один монархист (единственный настоящий пролетарий), готовый видеть в бароне Врангеле Александра Невского, были два коммуниста, тоже живущие именем Христа. Но большинство участников смирилось перед неизбежным, считая заговоры и террор напрасным кровопролитием; как большинство русской интеллигенции, они надеялись на эволюцию власти» [там же: XII].

Через некоторое время основное ядро кружка основало более узкое братство «Христос и свобода», заседание которого начиналось молитвой: «Просим тебя, Христос, Учитель... Да будем свободны по воле Твоей, Да будем свободны в любви Твоей, Свободны во всех путях наших к Тебе...» [там же: XII] (Окончательное «возвращение» Г.П. Федотова к православию произошло в Петрограде в 1923 г. под влиянием прот. Тимофея Налимова и прот. Леонида Богоявленского [там же: XVII–XVIII])

В марте 1918 г. начал издаваться печатный орган Братства «Свободные голоса», редактором которого стал 31-летний Федотов. В редакционной предисловии к первому номеру он, полностью в духе мейеровского «нового коллективизма», писал о полной самодискредитации «старого социализма»: «В России нет сейчас несчастнее людей, чем *русские* социалисты, — мы говорим о тех, для кого родина не пустой звук. Они несут на себе двойной крест: видеть родину, истекающей кровью, и идеалы свои поруганными и осквернёнными в их мнимом торжестве. И ко всему этому присоединяется сознание, что именно попытка реализации этих идеалов повинна в какой-то ещё, не подлежащей определению, мере в гибели России» [Федотов 1996а: 101]. Здесь, продолжает Федотов, «обнажается со страшной силой, как мало единых начал выработал современный социализм»: «На механике интересов и ненависти он построил надежды на свое торжество. Но ненависть обращается на самое себя, „революция пожирает своих детей“. Интересы образуют причудливо скрещивающиеся круги, которые,

вместо того, чтобы расширяться от класса до человечества, всё суживаются от группы к группе, чтобы прийти к оторвавшемуся от всякого социального тела хищнику: человек человеку волк» [там же: 102–103].

Однако, подводит краткий итог Федотов, «мы верим и знаем: в социализме живёт вечная правда, всего смысла которой он ещё сам не постигает. Человечество должно воплотить в жизнь свое умопостигаемое братство... Социализм, который вёл его к царству Божию на земле, а привёл к бездне, должен найти в себе силы для возрождения, для нового рождения. Он должен найти новый камень, вместо песка эгоизмов, на котором будет основана его церковь. Новая мысль должна озарить сознание трудящихся, новая вера — зажечь сердца» [там же: 103].

В том же первом номере «Свободных голосов» появилась и статья Федотова «Лицо России». Именно в ней он подвёл черту под своим атеистическо-космополитическим прошлым и обозначил принципиально новую философско-историческую идею, которую можно коротко сформулировать так: «Россию убила ненависть, и её способна воскресить только Любовь». Противопоставление так необходимой в России (и так трудно достигаемой здесь) «Свободы-как-Любви» — «Свободе-как-Ненависти» — вот первое самостоятельное слово молодого Федотова в осмыслении проблематики русской свободы. Этой свободе, согласно «новому» Федотову, мешают не столько охранители несвободы (опыт демократизации европейской культуры доказывает, что *культурные* борцы за свободу могли бы с ними справиться); гораздо больше препятствуют подлинной свободе отечественные «ненавистники-нигилисты», только рядящиеся в одежды эмансипаторов, но, в действительности, способные лишь в очередной раз «проиграть свободу», а не завоевать её⁹.

Главный источник русской катастрофы, согласно Федотову, — это накопившаяся в самых разных слоях общества (в низах, в оппозиции, наконец, в интеллигенции) — *ненависть*: «Мы не хотели поклониться России — царице, венчанной царской короной. Гипнотизировал политический лик России — самодержавной угнетательницы народов. Вместе с Владимиром Печериным проклинали мы Россию, с Марксом ненавидели её. И она не вынесла этой ненависти» [Федотов 1996а: 103].

В первые послереволюционные месяцы Федотов приходит к принципиальному выводу: благополучие и прогресс нации создаются не там, где народ получает политическое право *свободно ненавидеть* свое государство (такие образования долго не живут — ненависть их убивает), а там, где появляется возможность и право *свободно любить* свою историю и свою культуру. Христианин Федотов искренне поверил, что история и культура России достойны именно такой — свободной, преданной и надёжно охраняющей цивилизацию Любви, давая для нее богатую основу. Именно *любовь*, согласно Федотову, «есть начало, скрепляющее всякое общество»: «Без нее высвобождается хаос противоречивых стремлений групп и личностей, начинается процесс распада» [Федотов 1988а: 1].

Но, чтобы быть живой и действенной, любовь должна быть именно свободной и личностной. «Не механической силе и не проблематическому сознанию общих интересов... растопить и сплавить в единство формы этническую материю» [там же], — писал Федотов в «Лице России». Только свободная любовь граждан порождает крепость государства, которое «может жить лишь ценой общих и вольных жертв, как непрерывное горение костра, поддерживаемое валежником в лесу» [там же].

Но *что* именно способно породить такую свободную жертвенную любовь, скрепляющую государственную целостность? — Только свободное же ощущение сопричастности к великой культуре. В России, в том числе в образованном классе, перед войной не выработалось

⁹ Двадцать лет назад, исследуя проблематику «русского варварства» и его рецидивов в нашей истории, я, опираясь в том числе на труды Федотова, писал: «Свобода, как и культура, никогда и никому не гарантирована. А опасность социальной деградации поджидает нас в том числе и в обличье особенно тонкого искусителя — „бескомпромиссного борца с варварством“» [Кара-Мурза 1995: 196].

достаточного культурного иммунитета перед спонтанными политическими искушениями. «Ещё недавно мы верили, что Россия страшно бедна культурно, какое-то дикое, девственное поле, — отмечает Федотов. — Нужно было..., чтобы алчные до экзотических впечатлений пилигримы потянулись с Запада изучать русскую красоту, быт, древность, музыку, и лишь тогда мы огляделись вокруг нас. И что же? Россия — не нищая, а насыщенная тысячелетней культурой страна — предстала взорам» [там же: 3–4; см. также: Жукова 2014: 5].

Сам Федотов счастливым образом сумел выработать в себе этот «культурный иммунитет» перед угрозами и искушениями политики. Став в ранней молодости политическим изгнанником, он сознательно пестовал в себе не чувство политической обиды и мести (как, увы, сотни и тысячи его соотечественников), а именно «чувство культуры» и, конкретно, культуры русской. «Кто пил горькую чашу изгнания и жил с предчувствием, что долгие годы — быть может, целая жизнь — отделяет его от России, тот знает острее всякого другого, что значит тоска по *родине*, — писал Федотов в «Лице России», честно признаваясь, что и он порою испытывал не только тоску, но и обиду на Россию. — Пусть мысль, в плену предрасудков, отвергала Россию, самое суровое сердце билось живее при воспоминании о родине... Пусть убогая, но милая, родина не могла быть вытеснена из души ни мягкостью и живописностью европейских урочищ, ни сладким обаянием юга: это было в крови, сильнее нас» [Федотов 1988а: 4]. Однако благотворный процесс возвращения к культурным истокам ранее «алчных до экзотических впечатлений пилигримов», согласно Федотову, был далек от завершения и насильственно прерван войной, а потом и революцией. «Война прервала в самом начале эту работу изучения. Мы к ней вернёмся» [там же].

Итак, уже в первые пореволюционные годы Г.П. Федотов начинает постепенно обживать позицию, ставшую со временем в его творчестве центральной: свобода может родиться только из культуры, причём из культуры национальной за счёт творческого развития накопленных в ней позитивных элементов¹⁰.

Свобода как национальное творчество: христианский демократизм Г.П. Федотова

В свое время друг и коллега Федотова, Ф.А. Степун, очень точно написал об уникальности Федотова в русско-эмигрантской среде: «Особенность федотовского мирозерцания главным образом объясняется противоестественным сращением начал христианской истины и марксистской социологии... В каждом образе и в каждом обороте мысли динамика торжествовала над статикой. Всё дышало, с одной стороны, христианским ожиданием преображения мира, а с другой, — подчинением марксистскому требованию активной, т. е. изменяющей лицо мира науки» [Степун 2000: 747]¹¹.

По мнению Степуна, среди русских интеллектуалов, перешедших от марксизма к Церкви, Федотов занимал особое место: «Читая Бердяева, Булгакова, Франка или Струве, чувствуешь, что, придя к вере, они отошли от своего прошлого, претворили его в своем новом религиозно-философском утверждении веры и Церкви. Федотов единственный, который, придя в Церковь, не отказался от своего интеллигентски-революционного прошлого. Читая его, иной раз видишь перед собой типично русского интеллигента-радикала марксистского толка, поселившегося в келье старца, и в этом не чувствуется раздвоение личности, а как бы религиозная двухполюсность её» [там же: 749]¹². А редактор парижского журнала «Современные записки» (где Федотов плодотворно сотрудничал долгие годы) М.В. Вишняк отмечал,

¹⁰ О необходимости различать в любой культуре (в том числе в русской) *традицию*, способную к творческому развитию, и омертвевший *традиционализм* см.: Жукова 2007: 56–60.

¹¹ По мнению Ф.А. Степуна, многое в характере и творчестве Г.П. Федотова роднило его с немецко-американским протестантским богословом и философом Паулем Тиллихом (1886–1965), также переехавшим во второй половине жизни из Европы в США.

что очень многие в эмиграции категорически не принимали эту федотовскую «двойственность и неопределённость»: «Федотова обвиняли... за то, что он не довольствовался поисками отвлечённой, горней истины, а искал и земной правды-справедливости. Не прощали ему и того, что он не переставал быть — ни в мысли, ни в жизни — *общественником*, что общался с „левыми“, что он, страшно сказать, не стеснялся называть себя *социалистом* (курсив М.В. Вишняка. — А.К.)» [Вишняк 1957: 52].

Интеллектуала Федотова, очень одинокого при всех режимах, всегда отталкивала любая «партийность» — от её ранящих проявлений он много натерпелся и на родине, и на чужбине. Но именно поэтому, как никто другой в эмиграции, он стал фигурой интегральной, общедемократической, стягивающей воедино конструктивные «русские смыслы», о чем хорошо написал ученик Федотова, Ю.П. Иваск: «Он — Герцен, ставший христианином; он — Хомяков, опять вернувшийся на Запад» [Иваск 1956: 67; см. также: Жукова 2014: 5].

В своих эмигрантских работах Федотов принципиально отошёл от противопоставления «правого» и «левого», заменив его другой оппозицией: «цивилизация против варварства». Уже в ранне-эмигрантской статье «Трагедия интеллигенции» (1926) он указал на важнейшую проблему «стоялых» периодов русской истории, в которых невозможность или ограниченность свободы творчества часто компенсируется «свободой бунта». Именно так подошёл он к осмыслению двух последних веков допетровской России: «Нельзя закрывать глаза на подвиг создания великой державы, нельзя не видеть и огромных сил народных, которые живы в узах сыромятных ремней. Но страшно, что эти силы громче всего говорят о себе — в бунте: Ермак, смута, Разин, раскол! Как не поразиться, что единственный великий писатель московской Руси — мятежный Аввакум!» [Федотов 1988с: 87]

Отсюда родом, согласно Федотову, и феномен русской интеллигенции, компенсирующей свою «беспочвенность» (т. е. невозможность применить свои силы к позитивному творчеству) повышенной, диссидентской «идейностью»: «Знаете ли, кто первые русские интеллигенты? При царе Борисе были отправлены за границу — в Германию, во Францию, в Англию — 18 молодых людей. Ни один из них не вернулся... Не будем осуждать их. Несомненно, возвращение в Москву означало для них мученичество. Подышав воздухом духовной свободы, трудно добровольно возвращаться в тюрьму» [там же: 88].

Согласно общей философско-исторической концепции Федотова, развитие России происходило в условиях соперничества по меньшей мере трех тенденций: самодержавно-деспотической, антигосударственно-нигилистической и творческо-европеистской. Только победа этой третьей, европейской, культуроцентричной по своему смыслу тенденции открывала перед Россией перспективу свободного и полного развития. «Судьба, увы, сулила иное», — констатировал Федотов. Изучению причин крушения русского европеизма, анализу истоков большевистского варварства и поиску путей освобождения России и посвящена главным образом эмигрантская публицистика Федотова.

Преобразования Петра Великого, согласно Федотову, дали мощный импульс отечественному европеизму. Творческий потенциал этого реформаторства мог двинуть Россию не по пути банального подражательства Западу, а в направлении творческого развития самой «культурной идеи Европы». Петровская реформа, писал Федотов в «Письмах о русской культуре» (1938), создала породу «русских европейцев», которая могла не только сродниться с Европой, но даже стать воплощениями «высшей Европы»: «Их („русских европейцев“ — А.К.) отличает, прежде всего, свобода и широта духа — отличает не только от москвичей, но и от настоящих западных европейцев. В течение долгого времени Европа, как целое, жила

¹² По мнению С.И. Штейна, который первым рассказал Степуну об исключительных литературно-исторических талантах Федотова, того в свое время «завело в лагерь левых социалистов» не что иное, как «чуткое, даже нежное, сердце» [Степун 2000: 747]. Сам Степун соглашался, что именно федотовский характер заставлял его долгое время хранить «некую рыцарскую верность марксистской идее» [там же: 748].

более реальной жизнью на берегах Невы или Москва-реки, чем на берегах Сены, Темзы или Шпрее» [Федотов 1992а: 178; см. также: Кара-Мурза 1994: 272–298].

Тип русского европейца, по мысли Федотова, — вовсе не отрицание «старой русскости», а творческое её продолжение и развитие. В противоположность вульгарным «западникам» (это понятие, в отличие от «европеистов», носит у Федотова негативный оттенок¹³), — скептикам, циникам и порой откровенным русофобам, в которых петровское «открытие Европы лишь закрепило неверие в собственную страну», — русские европейцы, напротив, «не утеряли ни связи с отечеством, ни силы национального характера»: «В каждом городе, в каждом уезде остались следы этих культурных подвижников... Это они не давали России застыть и замёрзнуть, когда сверху старались превратить её в холодильник, а снизу в костёр» [Федотов 1992а: 179]. К несчастью для страны, человеческий тип «русского европейца» не успел достаточно развиться и не получил надёжного политического представительства, а потому проиграл двум другим национальным типам, принципиально антикультурным и, в сущности, антinationальным — реакционеру-охранителю и разрушителю-нигилисту.

Основная вина за большевистскую революцию, согласно Федотову, лежит на парализовавшем творческий потенциал общества российском самодержавии. «Разве наше поколение не расплачивается сейчас за грехи древней Москвы? — спрашивал он в статье «Правда побеждённых» (1933). — Разве деспотизм преемников Калиты, уничтоживший и самоуправление уделов, и вольных городов, подавивший независимость боярства и Церкви, — не привёл к склерозу социального тела Империи, к бессилию средних классов и к черносотенному стилю народной большевистской революции?» [Федотов 1992b: 23].

Однако Федотов, имевший в эмиграции репутацию антимоноархиста и «левого республиканца», был последователен и самокритичен. Вину за большевистскую катастрофу он возложил не только на косный и деградировавший «старый режим», на каждом шагу подменявший культурный консерватизм откровенной политической реакционностью, но и на российских левых либералов, не сумевших воспрепятствовать революционно-нигилистической варваризации общества. В работе «Революция идёт» (1929) он написал тяжёлые слова о недугах отечественного либерализма, увлёкшегося критикой старых порядков, но оказавшегося малоспособным к позитивному культуротворчеству. Эту «немошь либерализма» Федотов объяснял тем, что тот был склонен развиваться по пути наименьшего сопротивления — не в направлении творческого европеизма (т. е. развития европейского потенциала, заложенного в русской культуре), а по пути поверхностного западного подражательства. «Русский либерализм долго питался не столько силами русской жизни, сколько впечатлениями зарубежных поездок, поверхностным восторгом перед чудесами европейской цивилизации, при полном неумении связать свой просветительский идеал с движущими силами русской жизни». [Федотов 1991b: 144–145]

В периоды относительно спокойного развития глубинные пороки русской элиты — как консервативной (явно вырождающейся в тупую реакцию), так и «прогрессистской» (потакающей антигосударственному радикализму), ещё не были фатально губительны для страны. Но в начале XX века, в период обострения внешних и внутренних вызовов и угроз, общая недееспособность национальной элиты оказалась роковой. И отечественные либералы оказались здесь не на высоте положения. Они поддались общему гипнозу кажущейся мощи русской державности и, будучи непримиримы к бюрократии, оказались беспощадны и к России: «Такую махину — можно ли сдвинуть? Лёгкая встряска, удар по шее только на пользу сонному великану. За Севастополь — освобождение крестьян, за Порт-Артур — конституция. Баланс казался недурен. Мы не хотели видеть, что сонный великан дряхл и что огромная лави-

¹³ Плодотворную идею Г.П. Федотова о необходимости смыслового разведения понятий «европеизм» и «западничество» (для многих до сих пор ошибочно кажущихся синонимами) автор этой статьи поддержал более двадцати лет назад [См.: Кара-Мурза 1993: 90–96].

на, подточенная подземными водами, готова рухнуть, похоронив под обломками не только самодержавие, но и Россию» [Федотов 1988d: 12].

В 1930-е годы историософская и политическая публицистика Федотова всё более насыщается *общедемократическим* содержанием. Этому в немалой степени способствовало его более тесное сближение (особенно в «новоградский» период) со Ф.А. Степуном, который, по его собственным словам, «противопоставлял федотовским взглядам свои собственные, гораздо более консервативные», и которого, отличало «гораздо более снисходительное отношение к грехам капитализма»: «Никакой живой ненависти к вольному рынку и частной собственности я никогда не испытывал. Попытки многих учёных социалистов доказать, что социализм является единственно правильной социально экономической проекцией христианства, мне всегда казались таким же насилием, как и научные усилия христианской защиты капиталистического строя» [Степун 2000: 749, 755–756; см. также: Кантор 2007: 872–877].

Весной 1937 г. Федотов написал в журнале «Новая Россия» (издаваемом в Париже А.Ф. Керенским) статью «Февраль и Октябрь», где, в противовес монархической части эмиграции, считавшей «февраль» катастрофой, расчистившей путь большевикам, однозначно солидаризировался с «февральской демократией». Отмечая «двадцатилетие несбывшихся надежд», Федотов заявил, что в среде поборников русской свободы и демократии «побеждённый февраль не хочет умирать»: «И чем дальше идёт время, чем более исчерпывает себя и духовно опустошает Октябрь-победитель, тем настойчивее встаёт вопрос о его преемнике. И Февраль, как легитимный претендент, как „король в изгнании“, предъявляет свои права» [Федотов 1988e: 96].

Для Федотова было очевидно, что «в социологическом смысле» «февраль» и «октябрь» действительно во многом похожи: «Те же силы, которые вызвали взрыв Февраля, произвели и Октябрь... Народные массы не пожелали продолжать непонятную и ненавистную войну... Февральский переворот был произведён петроградским гарнизоном; октябрьский — самовольно демобилизованной армией» [там же: 96–97]. Принципиальная разница между «февралём» и «октябрём» лежит не в «социологической», а в *нравственной* плоскости: «Февралисты говорили о жертвах, о долге, о родине и свободе; октябристы — о прекращении войны, о грабежах, о классовой мести» [там же: 97]. Временное правительство, сформированное «Февралём» могло бы удержаться, если бы сделало то, что потом сделали большевики — «если бы заключило „похабный“ мир и отдало высшие классы, от офицерства до интеллигенции, в жертву народной ярости» [там же]. Но в том-то и дело, рассуждает далее Федотов, что «Февраль» тем и отличался от «Октября», что не мог поступить иначе: неужели стоило идти на поражение и разгром России, на истребление интеллигенции и торжество Держиморды во имя спасения капитализма?» [там же].

***Свобода как высшая ценность:
христианский либерализм Г.П. Федотова***

Осенью 1941 г. Г.П. Федотов перебрался из оккупированной нацистами Франции в США, где работал сначала в Divinity School при Йельском университете (Нью-Хейвен, Коннектикут), а затем в Свято-Владимирской православной семинарии (Нью-Йорк). Относясь с уважением к приютившей его стране, он, тем не менее, вовсе не считал Америку «образцом свободы». «Мы ещё дышим — надолго ли — блаженным воздухом свободы, хотя и отравленным человеческой глупостью и злобой», — писал он в одной из статей 1942 г. [Федотов 1942: 89] А в одном из доверительных писем 1949 г. оставшемуся в Европе Б.П. Выше-славцеву писал, что «выбрал свободу в полуварварской стране». [Федотов 1988a: 407].

Дальнейшие исследования причин трагедии России, где борьба за человеческую свободу парадоксальным образом породила многократное умножение рабства, привели христианина Федотова к необходимости глубинного анализа самого понятия «свобода». В 1944 г. в нью-

йоркском «Новом журнале» он опубликовал знаменитую статью — «Рождение свободы» [Федотов 1992d: 253–275]. Вопреки известному изречению Ж.-Ж. Руссо о том, что «человек рождается свободным, а умирает в оковах», умудрённый Федотов, напротив, приходит к выводу о том, что «свобода есть поздний и тонкий цветок человеческой культуры»: «Это нисколько не уменьшает её ценности. Не только потому, что самое драгоценное — редко и хрупко. Человек становится вполне человеком только в процессе культуры, и лишь в ней, на её вершинах, находят свое выражение его самые высокие стремления и возможности» [там же: 253].

Свобода, согласно позднему Федотову, — уникальное явление, возникшее в уникальном культурном контексте: «Культуры могут поражать нас своей грандиозностью, пленять утонченностью, изумлять сложностью и разумностью социальных учреждений, даже глубиной религии и мысли, но... *мы не найдём свободы как основы общественной мысли* (курсив мой. — А.К.)» [там же]. Как сама культура — «исключение на фоне природной жизни», так и свобода — «исключение в цепи великих культур». Свобода, утверждает Федотов, появляется как результат культурного творчества особого рода. Она приходит не тогда, когда государственность подтачивается и разрушается, а, наоборот, тогда, когда укрепляется новый порядок — «утверждение границ для власти государства, которые определяются неотъемлемыми правами личности» [там же: 254]¹⁴.

Предупреждая возможные возражения, что, свобода, мол, зарождается в греческой (т. е. языческой) античности, Федотов пишет: «Греция не исключение. Ни наша благодарная к ней любовь, ни признание единственности её высшей культуры, ни даже поколения наших предков, боровшихся за свободу с Плутархом, вместо Евангелия, в руках, не могут заслонить основного факта: *наша свобода не была обеспечена в Греции* (курсив мой. — А.К.)» [Федотов 1992d: 253]. По мнению Федотова, греки «сражались и умирали за свободу, но под свободой они понимали или независимость своего города-отечества, или его демократическое самоуправление. Это была свобода для государства, на которую не могла притязать ни личность, ни меньшинственная группа» [там же].

За «греческую свободу», по мнению Федотова, многие наблюдатели принимают «вольность и лёгкость жизни в классическую пору афинской демократии — в те короткие полтора-два десятилетия, которые отделяют греко-персидские войны от македонского завоевания» [там же]. Но эта «вольность» — «результат разложения, скорее распушенность, чем закон жизни. Новые торгово-промышленные классы подорвали крепость патриархальных деревенских нравов, наука софистов разлагала древнюю веру; в образовавшейся пустоте легче стало жить, то есть наслаждаться жизнью без помехи устаревших норм. «Буржуазная» свобода Афин напоминает судьбу свободы в пореволюционной Франции. За полтора века оказались подорваны все нравственные устои демократии, и Афины, как и вся Греция, сделались лёгкой добычей Филиппа <Македонского>» [там же: 254–255].

«Исключительность», «единственность» свободы не должны нас смущать, — утверждает Федотов: «Только грубое биологическое или социологическое мышление, оперирующее с количествами, с повторяемостями, со средними величинами, может видеть в единственности порок. Да, свобода — исключение в цепи великих культур. Но сама культура — исключение на фоне природной жизни. Сам человек, его духовная жизнь — странное исключение среди живых существ. Но ведь и жизнь, как органическое явление, — тоже исключение в материальном мире... Свобода разделяет судьбу всего высокого и ценного в мире» [там же: 255, 256].

Главный вопрос для Федотова: «Все ли народы способны признать ценность свободы и осуществить её?» Здесь он оговаривается, что имеет в виду не свободу «в философском или религиозном смысле»: «Наша свобода — не свобода воли, то есть выбора, которую ничто,

¹⁴ Цикл статей о свободе «американского периода» показывает, что в последние годы Г.П. Федотов перешёл на позиции «охранительного либерализма», сформулированные в русской политической философии Б.Н. Чичериним [Кара-Мурза 1994b: 118–124; Чижков 2008: 2550–2557; Чижков 2014: 165–176].

никакое ослепление греха или предрассудков не способно до конца отнять у человека; такой свободой обладает и комсомолец, и член Hitler-Jugend. Это и не свобода от страстей и потребностей низшей природы, к которой стремятся стоический философ и аскет» [там же: 257].

Свобода, согласно Федотову, явление социальное и личное одновременно: «Свобода в этом понимании есть лишь *утверждение границ для власти государства* (курсив мой. — А.К.), которые определяются неотъемлемыми правами личности. Будучи относительной в своей мере и в формах, по-разному определяясь в разных странах современной демократии, она, однако, зиждется на некоторых абсолютных предпосылках, которые мы должны установить. Утрата их, полная релятивизация свободы для нее смертельна: по нашему убеждению, это и является главной причиной современного помрачения свободы» [там же].

Рассматривая «длинный список свобод, которыми живёт современная демократия», Федотов полагает, что «все они могут быть сведены к двум основным началам»: *свободы духа и свободы тела*, и «этот дуализм свидетельствует о различии исторических корней нашей свободы» [там же]. Главное и самое ценное содержание человеческой свободы составляет «свобода убеждения — религиозного, морального, научного, политического, и его публичного выражения: в слове, в печати, в организованной общественной деятельности. Исторически вся эта группа свобод развивается из свободы веры» [там же: 258].

С другой стороны, продолжает Федотов, есть целая группа свобод, которая защищает личность от произвола государства независимо от вопросов совести и мысли: свобода от произвольного ареста и наказания, от оскорбления, грабежа и насилия со стороны органов власти... Они нашли себе выражение в характерном английском акте-символе, известном под именем Habeas Corpus» [там же].

Серьёзнейшая проблема освободительного движения состоит, по Федотову, в том, что многие «борцы за свободу» искренне убеждены, что она — «завоевание нового времени: английской революции XVII века или даже французской XVIII-го. Пуритане и якобинцы кажутся для многих отцами нашей свободы, а революция вообще местом её рождения. Отсюда оптимистический взгляд на исход новейших революций (Федотов, разумеется, имеет в виду в первую очередь Россию — А.К.). Они представляются неизбежно тяготеющими к свободе и осуществляющими её после тяжёлых испытаний» [там же].¹⁵ Позиция Федотова — принципиально иная: «Прежде всего, необходимо подчеркнуть и, не уставая, повторять, что *свобода зарождается в средневековье* (курсив мой. — А.К.), хотя своего полного развития достигает в XIX веке. То христианское средневековье, которое было родиной всей нашей культуры, как отличной от культуры классического мира, было и родиной свободы. Magna Charta датируется 1214 годом. Но задолго до английского восстания баронов против Иоанна Безземельного Европа видела войны и революции, которые велись за свободу. Конец XI века был полон громом потрясений, народных движений и международных войн. Самым боевым лозунгом тех лет была свобода — только свобода в особом смысле: *libertas Ecclesiae*. И это возвращает нас к истокам первичной свободы — свободы веры» [Федотов 1992d: 259]¹⁶.

Федотов называет эти две группы свобод — «свободы духа» и «свободы тела», показывая, что первые (и фундаментальные) зарождаются внутри христианской культуры средневековья, в то время как вторые — в результате политической борьбы нового и новейшего времени. Без укоренённых в метафизике завоеваний в области «свободы духа» не выйдет политически завоевать «свободы тела»; все попытки «перепрыгнуть через метафизику» — опыт

¹⁵ Об этом «оптимистическом фатализме» (мол, «верной дорогой идём, товарищи!»), продолжающем и сегодня соблазнять и дезориентировать русских «эмансипаторов», мы с коллегами писали почти двадцать лет назад [Кара-Мурза, Панарин, Пантин 1996: 155–165].

¹⁶ Ср.: «Глубокая, метафизическая связь христианской религиозности с политическим воплощением либерального проекта вполне очевидна для евро-американской политической мысли, но в современном российском контексте остаётся пока темой маргинальной... Возможно, слабости либерального проекта в России, проявляющиеся с пугающей периодичностью, обусловлены в том числе отсутствием прочных религиозно-философских оснований» [Кара-Мурза, Жукова 2001: 3].

Европы это хорошо показывает — обречены на неудачу и, как правило, оборачиваются новой несвободой.

Итак, свобода, будучи феноменом развитой (и при этом христианской) культуры, не может стать легко достигаемым обретением «голой», этически выхолощенной политики. Более того, при своем зарождении правовая свобода всегда оказывается свободой для немногих — иной она и не может быть. Человеческая свобода рождается как *привилегия*, подобно всем другим плодам высокой культуры.

Так что же принципиально нового случилось в европейском Средневековье? «Каждый человек был подданным двух царств: града Божия и града земного. В его сердце сходились и часто сталкивались оба суверенитета, из которых один — и только один — притязал на абсолютное значение. Церковь брала себе душу, король — тело. Размежеваться было трудно, ибо жизнь сложнее этого дуализма. Сложность вызывала постоянный конфликт, по существу неразрешимый. И в этом конфликте создалось и окрепло первое, хотя и смутное, сознание свободы. Человек должен был выбирать; волей судеб каждый христианин становился судьёй в споре двух высочайших авторитетов: папы и императора... Самый факт церковно-государственного дуализма ограничивал власть государства, создавал сферу личной свободы» [Федотов 1992d: 259–260]. «Вдумавшись, продолжает Федотов, — мы понимаем, что никакая иная из известных нам религий не могла бы выполнить этой роли: для этого она должна быть одновременно религией абсолютного вечного и в то же время связанного, соотносительного с телесным и земным. Ни посястороннее язычество, ни потусторонний спиритуализм (буддизм, платонизм) не могли бы создать религиозной сферы, высшей, чем государство, но чересполосной с ним. Ислам не в счёт, ибо там, как и в Византии, высшая духовная власть совпадает с государственной» [там же: 260].

Работа «Рождение свободы» (1944) наглядно демонстрирует принципиальный сдвиг Федотова от общедемократического понимания свободы к либерально-элитистскому. Свобода, согласно позднему Федотову, — это вершина человеческой культуры, которая неизбежно зарождается как *привилегия*: «В своем зарождении правовая свобода (свобода тела) была свободой для немногих. И она не могла быть иной. Эта свобода рождается как привилегия, подобно многим плодам высшей культуры» [там же: 261–262]. Ещё недавно убеждённый демократ, Федотов теперь всё более критичен к «народной массе» — её возможное приобщение к пониманию свободы, увы, надолго откладывается: «Массы долго не понимают её (свободу. — А.К.) и не нуждаются в ней, как не нуждаются и в высоких формах культуры. Все завоевания деспотизма в новой истории (Валуа, Тюдоры, Романовы, Бонапарты) происходили при сочувствии масс. Массы нуждаются в многовековом воспитании к свободе, которое нам на рубеже XIX–XX веков уже казалось, может быть ошибочно, законченным» [там же: 262].

Развитие и расширение свободы — процесс не линейно-поступательный: «Переход от средних веков к новому времени принёс *не расширение, а умаление свободы* (курсив мой. — А.К.). Блестящий культурный Ренессанс в политической сфере означал появление тирании в Италии и королевского абсолютизма в заальпийской Европе. Создаётся централизованное национально или территориальное государство на развалинах средневековых сословных вольностей... Ограничивается, если не исчезает совсем, плюрализм власти — одно из условий свободы. Другое, духовное условие поколеблено также, вместе с упадком или затмением религиозности. Церковь отступает от своих универсальных позиций, замыкается в стенах храма. Кесарь начинает владеть не только телом, но отчасти и душой подданных. Сопrotивление его посягательствам на духовную сферу жизни становится редким и слабым. Томас Мор, гуманист и мученик за свободу Церкви, составляет редкое исключение» [там же: 262–263].

Современный революционный социализм, согласно Федотову, обозначает «*новое потускнение свободы*», и признание этого факта является очередным проявлением глубокой федотовской самокритики собственных старых иллюзий и заблуждений: «Социалистическая революция теперь, как некогда национальное государство, питается кровью свободы. И те-

перь, как во время Ренессанса, существует угроза окончательной смерти свободы, то есть завершения нашей культуры в тоталитарном государстве» [там же: 263]. Однако, «рано ещё хронить свободу... Если эта опасность была предотвращена однажды, её можно победить и теперь. Важно лишь помнить, каковы были условия, сделавшие возможным её преодоление» [там же].

Свободу в новоевропейское время спасло грандиозное смещение опять-таки в религиозно-метафизической сфере — Реформация: «Культура Ренессанса с её победным ростом деспотизма нашла свой предел в Реформации. Всякая попытка построить генеалогию современной свободы, минуя Реформацию, обречена на неудачу. Линия, связывающая непосредственно Ренессанс с Просвещением... пригодна для историй науки, но не для историй свободы. Конечно, утверждение реакционеров-католиков, что вся современная «индивидуалистическая» свобода порождена грехопадением Лютера, есть огромное преувеличение. Но оно содержит в себе зерно истины. После католической борьбы за свободу Церкви (XI–XII вв.) религиозные войны эпохи Реформации (XVI–XVII вв.) знаменуют второй этап в развитии свободы. Не следует только представлять дело таким образом, что провозглашенный Лютером принцип свободного толкования Библии сыграл эту революционную роль» [там же: 263–264].

Действительно, «аугсбургское или вестминстерское исповедание сами по себе ничуть не свободнее Тридентского катехизиса», и «протестанты жгли или вешали еретиков с не меньшим усердием, чем католики» [там же: 264]. Свобода, утверждает Федотов, пришла туда и тогда, где и когда «господствующее исповедание не смогло стать религией всего народа»; «свобода пришла вместе с терпимостью (курсив мой. — А.К.) — конечно, ограниченной» [там же]. В протестантскую Англию её принесла «Славная революция»; в Америке «дробность сект и их чересполосица заставляли создавать островки свободы для совместной жизни иноверцев»; «католикам и евреям пришлось ждать её до XIX столетия» [там же: 264–265].

Драма России заключалась в том, что она во многом была воспитана в восточной деспотической традиции. Когда все равны и беззащитны перед лицом деспота (включая и формально элитные слои), подданные ни за что не соглашаются со «свободой для немногих, хотя бы на время»: «Они желают её для всех или ни для кого. И потому получают „ни для кого“ (курсив Федотова — А.К.)... Им больше нравится царская Москва, чем шляхетская Польша. Они негодуют на замысел верховников, на классовый эгоизм либералов. И в результате на месте дворянской России — Империя Сталина» [там же: 261–262].

Поздний Федотов, отдающий полное предпочтение *свободе* перед *равенством* (само слово «демократия» попадает у него под подозрение), приходит к итоговому выводу: стремление к всеобщему уравниванию, прикрывающееся лозунгами предельного демократизма, губительно для личных свобод и не только не обеспечивает искомой свободы, но и способно привести к ещё более тяжкому деспотизму.

Большой заслугой Федотова-интеллектуала является разграничение в русском культурно-политическом контексте понятий *свобода* и *воля*. В статье «Россия и свобода» (1945) он дал определение, ставшее в русском либерализме классическим: «Личная свобода немислима без уважения к чужой свободе; воля — всегда для себя... Воля есть, прежде всего, возможность пожить по своей воле, не стесняясь никакими социальными узами... Воля торжествует или у выхода из общества, на степном просторе, или во власти над обществом, в насилии над людьми» [Федотов 1992е: 286]. Поэтому «русская воля» (часто обманчиво принимаемая за подлинную свободу), не страшна для тирании, ибо является лишь её оборотной стороной. «Она (воля. — А.К.) не противоположна тирании, ибо тиран есть тоже вольное существо» [там же]¹⁷.

¹⁷ В этом смысле можно утверждать, что Г.П. Федотов — один из продолжателей дела *классического либерализма*, максимально чувствительный к его основной, «ядерной» интенции: свобода — *есть наилучший вариант общественного порядка*. Ещё в 1994 г. в статье «Либерализм против хаоса» я писал: «Универсальный вопрос политической мысли (которым задаётся в том числе и либерализм), по моему мнению, таков: «как возможен со-

Федотов хорошо понимал, что «европейскую культуру» нельзя заимствовать и механически пересаживать в Россию — её (в том числе культуру политическую) можно только целенаправленно и упорно *растить*. В противном случае «культурное облучение Западом» приводит на русской почве к фатальной «мутации» — гипертрофии политических, т. е. насильственных, антикультурных настроений и действий.

Однако, и в истории России, согласно Федотову, случались явления и процессы, типологически родственные явлениям, порождавшим на Западе всё расширяющиеся анклавы «свободы».

Сценарии русской свободы

Интеллектуальная биография Г.П. Федотова — это постоянный труд по изучению, собиранию и «стягиванию» всех возможных шансов на обретение «русской свободы». Об этом хорошо написал близкий друг Федотова Ю.П. Иваск: «Федотов историю и изучал, и *в истории выбирал* (курсив мой. — А.К.)» [Иваск 1956: 67].

Одна из характерных черт эмигрантской публицистики Федотова — «сценарный подход» (выражаясь современными словами) ко всем главным развилкам российской истории. Ещё в ранне-эмигрантской «Трагедии интеллигенции» (1926) Федотов, вопреки традиционной, «интеллигентской» генеалогии русской эмансипации: от Радищева — через Белинского — к революционному социализму, попытался вскрыть и «реабилитировать» потенциал свободы, заложенный русским Просвещением XVIII в. «В пышных дворцах Екатерины, в Царском Селе поэты встречаются с орлами-завоевателями; две линии наследников Петровых ещё не разошлись. Лавр венчает меч, Державин поёт Потемкина... Гармония между властью и культурой ничем не нарушается» [Федотов 1988с: 94].

В этом смысле, рассуждает Федотов, прямыми продолжателями этой органичной, почвенной, и в то же время творческой русско-европейской линии, являлись, конечно, декабристы, которые «были людьми XVIII века по всем своим политическим идеям, по своему социальному оптимизму»: «Целая пропасть отделяет их от будущих революционеров» [там же: 96]. «Вдумываясь в своеобразие их (декабристов. — А.К.) портретов в галерее русской революции, — продолжает Федотов, — видишь, до чего они, по сравнению с будущим, ещё почвенны... Они живут полной жизнью: культурной, служебной, светской. Они гораздо почвеннее интеллигентов типа Радищева и Новикова, потому что, прежде всего, офицеры русской армии, люди службы и дела, нередко герои, обвеянные пороховым дымом 12-го года. Их либерализм, как никогда впоследствии, *питается национальной идеей* (курсив мой. — А.К.)» [там же].

По мнению Федотова (который в «Трагедии интеллигенции» впервые намечает контуры концепции «почвенного либерализма»), именно *декабризм* (в широком смысле) мог стать реальным политическим воплощением русской органической свободы: «На них (декабристах. — А.К.) в последний раз в истории почил дух Петра. Неудача их движения невольно преломляется в наших глазах его утопичностью» [там же]. «Это обман зрения», утверждает Федотов: «*Ничто не доказывает, что либеральная дворянская власть была большей утопией для России, чем власть реакционно-дворянская* (курсив мой. — А.К.)» [там же].

Новый шанс на русско-европейскую свободу давал приход к власти царя-реформатора Александра II. «Свежий ветер, подувший по петербургским канцеляриям в пятидесятые годы, был так крепок, что обещал было опять, к великому счастью России, закопать ров между людьми службы и людьми идеи. Милютины, Зарудные и Кони тому свидетели. Либераль-

циальный порядок, если он в данный момент отсутствует или находится под угрозой?». А собственно либеральный ответ на этот вопрос состоит в следующем: «общественный порядок возможен тогда и постольку, когда и поскольку допущена свобода человеческой личности» [Кара-Мурза 1994b: 118–119].

ный бюрократ, искореняющий взяточничество, ревизующий губернии, проветривающий тёмное царство, — излюбленная фигура у беллетристов середины века» [Федотов 1991b: 139].

Однако Александр II сам дал обратный ход реформам, сведя дальнейшее движение к русской свободе по большей части к имитации (Федотов вообще был далёк от привычной для большинства либералов апологии «царя-освободителя»): «Свежий ветер упал быстро. Молодым либералам на службе приходилось и спешном порядке консервироваться. Модная англо-мания позволяла изящно и нечувствительно совершать превращение из вигов в тори. Но эта быстрая смена течений, с повторными переборами и реакциями, оказала самое губительное моральное действие. Царствование Александра II создало бессовестный тип карьериста, европейски лощёного, ни во что не верующего, ловящего веяние сфер» [там же].

Следующим шансом на обретение русской свободы был переход к парламентской монархии в результате первой русской революции. Однако и этот шанс не был в должной мере реализован. По мнению Федотова, одним из главных препятствий на этом пути явилось отсутствие внятного *политического представительства* носителей свободы, а подчас (что было не менее пагубно) — подмена и имитация такого представительства. «Вдумываясь в господствующие политические настроения, смутные чаяния во всех слоях общества, — писал он в работе «Революция идёт» (1929), — поражаешься, насколько они не соответствовали официальным партийным группировкам» [Федотов 1991b: 164].

По мнению Федотова, в России накануне первой революции могли создаться по крайней мере три сильных партии, из которых каждая могла бы повести страну. Они не создались из-за отсутствия вождей и идейного оформления» [там же]. С наибольшей симпатией Федотов неоднократно писал о возможной в России, но, увы, так и не состоявшейся «*национально-либерально-демократической партии*», кредо которой он сформулировал так: «православная, национальная, но враждебная бюрократии и оторвавшемуся от народа дворянству, защищающая свободу печати и слова, единения царя и земли в формах Земского Собора» [там же: 164–165].

По мнению Федотова, и в Москве, и в русской провинции «никогда не угасала эта благородная традиция — Самариных, Шиповых, Трубецких»: «Национально-демократическая партия приобрела бы огромный резонанс в городском купеческом и служивом населении, будь она почвенна и национальна» [там же: 165]. Эта партия, считал Федотов, могла бы стать «не классовой, а всенародной, с ударением, однако же, на торгово-промышленные слои как силу земскую по преимуществу, почвенную и прогрессивную... Национально-демократическая партия приобрела бы огромный резонанс в городском купеческом и служивом населении, будь она почвенна и национальна. Конечно, её успех был бы немислим без доброй воли царя, от которого в этом случае требовался бы не жест Пугачева, а дело Александра II в идейном обрамлении Алексея Михайловича» [там же].

Очевидно, что в своих работах конца 1920-х – 1930-х гг. Федотов воспроизводил политическую логику лидеров национал-либеральной «Партии мирного обновления» Д.Н. Шипова, М.А. Стаховича, кн. Е.Н. Трубецкого, Н.Н. Львова, опиравшихся в начале XX в. именно на наследие русских либеральных славянофилов. Однако вырождение в России раннего, либерального славянофильства в духе Ивана Аксакова и деградация его к черносотенству (Федотов повторяет здесь известную схему «разложения славянофильства» Вл.С. Соловьева) «обескровило это направление» [там же]. Как известно, либеральный *центризм* был в итоге «сплюснен» между кадетским радикализмом и октябристским соглашательством [Кара-Мурза Жукова 2001: 57–98].

Условная «национально-либеральная партия», по мнению Федотова, могла бы иметь в России массовую поддержку: «Самая распространённая в России газета „Русское слово“, несмотря на наружную бульварную окраску, была именно органом этой никогда не оформившейся национально-либеральной партии. Миллионы людей в гуще провинциальной жизни мыслили и чувствовали по „Русскому слову“, даже в среде дипломированной интеллигенции,

расписанной по иным, радикальным и социалистическим, партиям» [Федотов 1991b: 164]. Увы, массовая аудитория «Русского слова» не получила должного политического представительства: «Огромная сила национального возрождения растрачивалась зря, растекаясь по чуждым ручейкам или заболачиваясь в низинах, за отсутствием вождей» [там же; см. также: Хайлова 2012: 116–169; Хайлова 2013: 99–105].

Определённые, хотя и меньшие, шансы на сравнительно мирную трансформацию страны (по сравнению с победившим в итоге террористическим большевизмом) могли бы принести России, по мнению Федотова, две другие, тоже не состоявшиеся, но гипотетически возможные «партии». Во-первых, «партия крестьянства», которая «соединила бы религиозный монархизм с чёрным переделом»: «Народ до японской войны мечтал о царе Пугачеве. Для монархии этот путь был реально возможен. Пугачёвщина могла и не принять разрушительных форм, будь она провозглашена престолом и поддержана Церковью... От монархии требовалось только одно: отказаться от гнилой опоры в дворянстве и опереться на крестьянство с возвращением к древним основам русской жизни... Потери на этом пути: варваризация, утрата (временная) многого, созданного интеллигенцией за два века. Однако эти утраты были бы, может быть, не столь тяжелы, как в условиях марксистской пугачёвщины Ленина» [Федотов 1991b: 164].

Ещё один возможный вариант русской эмансипации по Федотову — приход к власти «партии демократической революции», в случае, если бы подтвердилась полная недееспособность монархии. Предпосылки этой партии «русского якобинства», по мнению Федотова, в обилии имелись в отечественной культуре — в поэзии Некрасова и Шевченко, в прозе Герцена и Горького, с «Дубинушкой» в качестве национального гимна: «Тысячи бунтовавших студентов именно в „Дубинушке“, а не „Марсельезе“ (всего менее в „Интернационале“) находили адекватное выражение вольнолюбивым своим чувствам. В „Дубинушке“, да ещё в песнях о Стеньке Разине, которые были в России поистине национальны. Русские радикальные юноши в массе своей безнадежно путались между социал-демократами и социалистами-революционерами, с трудом и внутренним отвращением совершая ненужный выбор между ними — ненужный потому, что не социалистическая идея волновала сердца, а манящий призыв свободы. В этой борьбе студенчество, конечно, было бы поддержано новой демократией... и крестьянством, которое поднялось бы за землю, кто бы ни обещал её» [там же].

Конечно, полагал Федотов, русская якобинская стихия (как и в варианте «крестьянского передела») «несла с собой неизбежно пугачёвщину, сожжение усадеб, разгром богачей, но гроза пронеслась бы, и вошедшее в берега море оставило бы (за вычетом помещиков) всё те же классы в той же национальной России. Вчерашние бунтовщики оказались бы горячими патриотам, строителями великой России» [там же: 165].

История Россия, как известно, пошла по самому кровавому сценарию — большевистскому. Был ли большевизм неизбежен? — этот вопрос было одним из самых острых и болезненных в русской эмиграции. «Была ли революция неотвратимой? — задаёт вопрос Федотов в работе «Революция идёт» и отвечает на него отрицательно: «Ставить так вопрос — не значит ли заниматься пророчествами наизнанку: гаданием о том, что могло бы быть и чего не было?... Отчасти это вопрос о вине и ответственности, отчасти поправка к безнадежно чёрной картине, умышленно односторонней, ибо предназначенной для объяснения гибели. И вот, на пороге последней катастрофы, мы останавливаемся, чтобы сказать: не всё в русской политической жизни было гнило и обречено. Силы возрождения боролись всё время с болезнетворным ядом. Судьба России до самого конца висела на острие — как судьба всякой живой личности» [там же: 166–167].

Итак, согласно Георгию Петровичу Федотову, история в целом, как и жизнь отдельного человека, — всегда открыты. И это безусловное признание того, что «свобода» есть краеугольный камень человеческой истории.

- Акиншин А.Н. 2001. Воронеж в биографии Г.П. Федотова. — *Воронежская беседа на 1999–2000 гг.* — Воронеж.
- Анциферов Н.П. 1992. *Из дум о былом. Воспоминания.* — М.
- Бычков С.С. 1996. Георгий Петрович Федотов (биографический очерк). — Федотов Г.П. *Собрание сочинений в 12 тт.* — Т. 1. — М.
- Вишняк М.В. 1957. «Современные записки». (Воспоминания редактора). — Индиана.
- Жукова О.А. 2007. Исторический образ России: традиция и традиционализм. — *Гуманитарные и социально-экономические науки.* — № 4.
- Жукова О.А. 2010. О мифологических соблазнах русской истории и культуры. — *Вопросы философии.* — № 4.
- Жукова О.А. 2014. Русская культура в историософской рефлексии Г.П. Федотова. — *Культура культуры.* — № 1.
- Иваск Ю.П. 1953. Молчание. Памяти Георгия Петровича Федотова. — *Опыты.* — № 1.
- Иваск Ю.П. 1956. Георгий Петрович Федотов (1886 — 1951). — *Опыты.* — № 7.
- Кантор В.К. 2007. Федор Августович Степун: «Божье утверждение свободного человека как религиозной основы истории». — *Российский либерализм: идеи и люди* (отв. ред. А.А. Кара-Мурза). — М.
- Кара-Мурза А.А. 1993. Что такое российское западничество? Размышления участника конференции. — *Полис (Политические исследования).* — № 2.
- Кара-Мурза А.А. 1994а. Формула Петра Великого. — Кара-Мурза А.А., Поляков Л.В. *Реформатор. Русские о Петре I. Опыт аналитической антологии.* — Иваново.
- Кара-Мурза А.А. 1994б. Либерализм против хаоса (основные интенции либеральной идеологии на Западе и в России). — *Полис (Политические исследования).* — № 3.
- Кара-Мурза А.А. 1995. «Новое варварство» как проблема российской цивилизации. — М.
- Кара-Мурза А.А. 1999. Большевизм и коммунизм: интерпретации в русской культуре. — Кара-Мурза А.А., Поляков Л.В. *Русские о большевизме. Опыт аналитической антологии.* — СПб.
- Кара-Мурза А.А. 2001. *Знаменитые русские о Флоренции.* — М.
- Кара-Мурза А.А. 2007. Георгий Петрович Федотов: «Духовное возрождение России заключается в возрождении потребности в свободе». — *Российский либерализм: идеи и люди* (отв. ред. А.А. Кара-Мурза). — М.
- Кара-Мурза А.А., Жукова О.А. 2011. *Свобода и вера. Христианский либерализм в российской политической культуре.* — М.
- Кара-Мурза А.А., Панарин А.С., Пантин И.К. 1996. Духовный кризис в России: есть ли выход? — *Октябрь.* — № 5.
- Катков С., Лукин С. 1992. Возвращение. (К биографии Георгия Федотова). — *Годы и люди. Саратов.* — Вып. 7.
- Мейер А.А. 1917. *Что такое свобода.* — Пг.
- Мейер А.А. 1917. *Церковь и государство. Лекции, читанные на курсах для агитаторов.* — Пг.
- Мейер А.А. 1982. Религия и культура. (По поводу современных религиозных исканий). — Meyer A.A. *Oeuvres Philosophiques.* — Paris.
- Российский либерализм: идеи и люди* (отв. ред. А.А. Кара-Мурза). 2007. — М.
- Степун Ф.А. 2000. Г.П. Федотов. — Степун Ф.А. *Сочинения.* — М.
- Федотов Г.П. 1917. *Война и её происхождение. Лекции, читанные на курсах для агитаторов.* — Пг.

- Федотов Г.П. 1933. О национальном покаянии. — *Новый град*, Париж. — № 6.
- Федотов Г.П. 1942. О парижской поэзии. — *Ковчег*. — Нью-Йорк.
- Федотов Г.П. 1951. С.И. Штейн. — *Новый журнал*. — № 5.
- Федотов Г.П. 1988а. Лицо России. — Федотов Г.П. *Лицо России. Статьи 1918–1930 гг.* — Париж.
- Федотов Г.П. 1988b. Три столицы. — Федотов Г.П. *Лицо России. Статьи 1918–1930 гг.* — Париж.
- Федотов Г.П. 1988с. Трагедия интеллигенции. — Федотов Г.П. *Лицо России. Статьи 1918–1930 гг.* — Париж.
- Федотов Г.П. 1988d. Защита России. — Федотов Г.П. *Защита России. Статьи 1936–1940 гг. из «Новой России».* — Париж.
- Федотов Г.П. 1988е. Февраль и Октябрь. — Федотов Г.П. *Защита России. Статьи 1936–1940 гг. из «Новой России».* — Париж.
- Федотов Г.П. 1991а. Новая Россия. — Федотов Г.П. *Судьба и грехи России*. Т. 1. — СПб.
- Федотов Г.П. 1991b. Революция идёт. — Федотов Г.П. *Судьба и грехи России*. Т.1. — СПб.
- Федотов Г.П. 1991с. Социальный вопрос и свобода — Федотов Г.П. *Судьба и грехи России*. Т.1. — СПб.
- Федотов Г.П. 1992а. Письма о русской культуре. — Федотов Г.П. *Судьба и грехи России*. Т. 2. — СПб.
- Федотов Г.П. 1992b. Правда побеждённых. — Федотов Г.П. *Судьба и грехи России*. Т.2. — СПб.
- Федотов Г.П. 1992с. Февраль и Октябрь. — Федотов Г.П. *Судьба и грехи России*. Т. 2. — СПб.
- Федотов Г.П. 1992d. Рождение свободы. — Федотов Г.П. *Судьба и грехи России*. Т. 2. — СПб.
- Федотов Г.П. 1992е. Россия и свобода. — Федотов Г.П. *Судьба и грехи России*. Т. 2. — СПб.
- Федотов Г.П. 1996а. *Собрание сочинений в 12 тт.* — Т.1. — М.
- Федотов Г.П. 1996b. Война и её происхождение. — Федотов Г.П. *Собрание сочинений в 12 тт.* — Т.1. — М.
- Федотов Г.П. 2004. Республика Святой Софии. — Федотов Г.П. *Собрание сочинений в 12 тт.* — Т.9. — М.
- Федотов Г.П. 2008а. *Собрание сочинений в 12 тт.* — Т.12. — М.
- Федотов Г.П. 2008b. Письмо Т.Ю. Дмитриевой 26 марта 1906 г. из Берлина. — Федотов Г.П. *Собрание сочинений в 12 тт.* — Т. 12. — М.
- Федотов Г.П. 2008с. Письмо Т.Ю. Дмитриевой 9 августа 1911 г. из Флоренции. — Федотов Г.П. *Собрание сочинений в 12 тт.* — Т. 12. — М.
- Федотов Г.П. 2008d. Письмо Т.Ю. Дмитриевой 11 ноября 1917 г. из Петрограда. — Федотов Г.П. *Собрание сочинений в 12 тт.* — Т. 12. — М.
- Федотова Е.Н. 1988. Георгий Петрович Федотов. — Федотов Г.П. *Лицо России. Статьи 1918–1930 гг.* — Париж.
- Хайлова Н.Б. 2012. Либералы центристы о проблемах партийного строительства в России в начале XX в. — *Власть*. — № 11.
- Хайлова Н.Б. 2013. Либералы центристы и народное образование в России начала XX века. — *Образование и общество*. — Т. 2. — № 79.
- Чижков С.Л. 2008. Охранительный либерализм Б.Н. Чичерина и проблема свободы, порядка и права. — *Право и политика*. — № 10.
- Чижков С.Л. 2014. Б.Н.Чичерин и Н.А. Бердяев. Два подхода к осмыслению консерватизма. — *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. — Т. 15. — Вып. 2.

Шевырин В.М. 2007. Николай Николаевич Львов: «Примирить начало власти и начало свободы, чтобы они не пожрали друг друга...». — *Российский либерализм: идеи и люди* (отв. ред. А.А. Кара-Мурза). — М.

Meyer A.A. 1982. *Oeuvres Philosophiques*. — Paris.