

## Слово редактора

# ОТ ПАСТЫРСТВА К ПОВОДЫРСТВУ: МОДЕЛЬ МИШЕЛЯ ФУКО В КОНТЕКСТЕ МОСКОВСКОЙ РУСИ

*В.П. Макаренко*

*Южный федеральный университет*

*Х.М. Амро Аззам*

*Южный федеральный университет*

**Аннотация:** *Продуктивность концепции М. Фуко иллюстрируется на историческом материале, ориентиры для изучения которого содержатся в его работах. Ситуация в СССР, включая теорию и практику советского диссидентства, стала для М. Фуко важной посылкой анализа. Труды по истории РПЦ используются для уточнения концепции М. Фуко. Такой поворот темы увеличивает актуальность его системы взглядов и позволяет использовать теорию и практику советского диссидентства с точки зрения его постсоветских воплощений. Показано, что термин «антиповодырство» позволяет анализировать поле политики и власти как следствие антиповодырских действий. Авторы считают, что в текстах М. Фуко содержится программа исследования РПЦ с точки зрения универсальных и специфических связей между православием, управленчеством и политикой.*

**Ключевые слова:** *М. Фуко, концепты пастырства и поводырства, советское диссидентство.*

## *Прембула*

Главными предшественниками современной политической мысли Европы принято считать Н. Макиавелли, Т. Мора, Ж. Бодена, Т. Гоббса. Они провели резкую черту между политической философией и метафизикой, укоренили политическую философию в актуальных социально-исторических обстоятельствах и подчинили ее множеству практических целей, связанных с преобразованием традиционного общества в современное [Скиннер 2018а]. Эти различия, обстоятельства и цели выражали множество хаотических тенденций, обусловленных восприятием вселенной как мира бесконечного и вечного хаоса и целью преобразовать его в социальный порядок [Пригожин, Стенгерс 1986]. Консерватизм возникал как реакция на эти обстоятельства, цели и тенденции [Оукшот 2002]. Так сформировался спектр современной политической мысли Европы — от либерально-демократической до право-консервативной.

К настоящему времени социально-исторические обстоятельства, цели и тенденции мира в целом и его политических игроков радикально изменились [Арриги 2006: 410–448]. Но спор между либерально-демократической и право-консервативной мыслью не потерял актуальности. В России на этот спор накладывается многовековая дискуссия по проблеме отношения к Европе (Западу). Главные позиции сторон спора со времени его начала принципиально не изменились (причем, датировка этого начала составляет особую проблему). Идеино-политические традиции России допускают трактовки Европы (Запада) как друга и врага одновременно. Поэтому правительство может в каждый конкретный момент назначать врага и друга и принимать любые решения по собственному произволу. Целые институты работают для «обоснования» сложившейся государственной рутины.

Например, политический курс руководства России за последние 25 лет изменился на 180 градусов — от провозглашения лозунга «Европа — наш общий дом» до пропаганды идеологии и осуществления внутренней и внешней политики «особого пути» [Идеология «особого пути» ... 2010; Оболонский 2018]. Влияние таких колебаний на судьбы миллионов людей не изучено. Уголовная, моральная, политическая и метафизическая ответственность за такое влияние (в соответствии с концепцией К.Ясперса) до сих пор не осознана и не установлена. Поэтому любой произвол может прикрываться ссылкой на «цивилизационный выбор», необходимость «зеркального ответа» на поведение другой стороны или «государственные интересы», толкование которых остается привилегией вершины власти.

По этой и множеству других причин теоретическое наследие Фуко интересует нас в контексте уже осознанной проблемы: «Как современная западная политическая мысль позволяет переформулировать старые вопросы о специфике российской культуры и политики» [Хархордин 2011: 6]. Мы будем отталкиваться от двух констатаций: до сих пор «...лишь немногие знают, какой прорыв и перелом знаменует собой его (Фуко, — В.М.) учение» [Слотердайк, Хайнрихс 2015: 17]; руководство РПЦ все еще стремится играть роль пастыря по отношению к населению страны [Макаренко 2017]. Поэтому мы продолжаем реконструкцию концепта пастырской власти М. Фуко [Макаренко, Амро 2018] в целях преобразования прорыва в плацдарм.

М. Фуко предлагает изучать пастырскую власть как предпосылку управленчества, поскольку она связала в одно целое экономические кризисы и религиозные движения. «Если не видеть в пастырстве поле их притирки, приспособления друг к другу, — пишет Фуко, — принцип соотнесения, зону обмена между ними, то неизбежен возврат к старым концепциям идеологии и вывод, что то или иное религиозное верование просто-напросто воплощает, отражает, выражает групповые, классовые и прочие подобные устремления. Тогда как точка зрения пастырской власти и анализ её структур позволяют взглянуть на эти явления по-новому и изучить их не в терминах отражения и воплощения, а стратегий и тактик» [Фуко 2011: 282–283].

Иначе говоря, понятие пастырской власти разработано Фуко для полемики с традиционной процедурой выведения понятия идеологии из экономики и классовой структуры — и наоборот. В этом смысле Фуко продолжает традицию Макса Вебера, обосновавшего метафору констелляции между интересами, социальной структурой и идеями по образцу движения небесных тел. Этот образец предполагает, что отношение между ними остается постоянным. А в реальной действительности оно постоянно меняется. Значит, связь между метафорой констелляции планет и концептом пастырской власти требует особого исследования. Здесь только отметим, что пастырская власть образует элемент отношения между религией и экономикой. Мы попытаемся показать, что продуктивность концепции Фуко можно проиллюстрировать на историческом материале, ориентиры для изучения которого тоже содержатся в его работах.

Например, в лекции 1 марта 1978 г. он описывает динамику развития от пастырства к поводырству для того, чтобы отвергнуть бытие и показать искусственность иудео-христианской морали. Стало быть, Фуко вдохновлялся замыслом Ницше — дать описание современных «сумерков богов» во множестве институциональных воплощений религиозных конфессий в их отношении к экономическим и социальным институтам. Действительно, в структуру Фуколдианского анализа поводырства как элемента пастырства входят проблемы соотношения понятий *антиповодырские бунты, неповиновение, диссидентство*, а также исторический обзор форм антиповодырства. В итоге анализа этой проблематики Фуко заключает: христианство в его пастырской организации не является аскетической, общинной, мистической, эсхатологической религией Священного Писания.

Пастырство — это власть особого типа, избравшая объектом поведение людей. Но по мере распространения пастырства возникали самобытные очаги сопротивления ему. Фуко описывает формы сопротивления пастырству по аналогии с сопротивлением власти как политическому суверенитету и экономической эксплуатации [Фуко 2011: 260]. Он ищет слово для обозначения особой ткани сопротивления такой власти, которая не только владевает и эксплуатирует, но и стремится быть поводырем в жизни и повседневном существовании людей. Выбор слова должен связывать историю с современностью. По его мнению, таким словом является термин *диссидентство*.

Выбор данного термина он подкрепляет двумя историческими причинами: указанный термин использовался для обозначения религиозного сопротивления пастырству; он применялся также во второй половине XX в. для обозначения движений в СССР и странах Восточной Европы. Фуко считал эти движения сложной формой сопротивления потому, что они имели место в обществе, в котором политическая власть и партия (КПСС), определяющая экономику страны и формы суверенитета, считала своим долгом также вести людей. Это поводырство направляло их повседневную жизнь посредством системы послушания, в состав которого входили террор, бюрократия и пасторальные (т. е. идеологические) элементы. Ключевым аспектом диссидентства является отказ идти за поводырем и считать партию пастырем.

В этом месте Фуко ссылается на Солженицына. «Мы не желаем подчиняться этим людям. Нам не нужна такая система, в которой даже тех, кто командует, страх заставляет подчиняться. Нам не нужна такая истина. Мы не желаем быть частью такой системы истины. Мы не желаем быть частью системы непрерывного наблюдения, дознания, которое постоянно судит нас, говорит нам, кто мы есть на самом деле, здоровы мы или больны, безумны или не безумны, и т. д.» [Цит. по: Фуко 2011: 267].

Стало быть, ситуация в СССР, включая теорию и практику советского диссидентства, стала для Фуко важной посылкой анализа. Разработка данной темы тоже нуждается в особом исследовании. Во всяком случае, такой поворот темы при описании учения Фуко не только увеличивает актуальность его системы взглядов, но и позволяет использовать теорию и практику советского диссидентства с точки зрения его постсоветских воплощений<sup>1</sup>, а также как фон для объяснения данного аспекта наследия Фуко. Для обозначения борьбы с поводырством Фуко предлагает термин «антиповодырство», который позволяет анализировать поле политики и власти как семейство антиповодырских действий.

Анализ типов управленчества связан у Фуко с описанием форм сопротивления, которые им соответствуют [Сенеляр 2011: 475–511]. Фуко полагает диссидентство необходимым элементом археологии власти. Однако при анализе религиозных корней диссидентства Фуко

<sup>1</sup> Например, в реакции на смерть лидера ДНР Захарченко В.В. Путин сказал, что Захарченко «вел за собой людей». Значит, некоторые люди до сих пор нуждаются в поводырях, а президент России считает такое поводырство нормой. См.: <https://www.interfax.ru/russia/627452>.

ничего не пишет о том, как все перечисленные особенности пастырства, поводырства и анти-поводырства проявлялись в истории РПЦ. Ответ на этот вопрос образует цель данной статьи. Не надо доказывать, что эта история связана с властью и политикой Московского княжества, Российской империи, СССР и современной России. Значит, можно использовать труды по истории РПЦ для уточнения концепции Фуко.

История РПЦ является предметом многочисленных историографических работ, написанных с различных мировоззренческих и методологических позиций. Для выполнения первого этапа поставленной цели мы избрали капитальный труд А.В. Карташева, особенно раздел, посвященный богословским спорам в Московской Руси XIV–XVII вв. А.В. Карташев отмечает, что разделение на стяжательство и нестяжательство в богословских спорах данного периода не является оригинальным, а традиционным общевосточным делением, унаследованным русскими религиозными и светскими мыслителями. Специфика России состояла в том, что проблема земельной собственности монастырей осознавалась как спорная. Правительство Ивана III стремилось ограничить церковное землевладение и предлагало на влиятельные посты иноков-нестяжателей. Большинство епископства и монашества было стяжательским. Поэтому соборный приговор 1503 г. гласил: «1) Митрополиту не брать ничего при поставлении епископов, ни деньгами, ни подарками. 2) Ни митрополиту, ни епископам не брать ничего ни от каких поставлений чинов клира. 3) Ничего не брать и архиерейским печатникам и дьякам за выдаваемые ставленные грамоты. 4) Всем архиерейским чиновникам не брать никаких пошлин (разумеются обычные подачки). 5) Вообще архиереям поставлять на все места клириков и отпускать их без mzды и без всякого дара». Прочитав постановление, А.В. Карташев констатирует: «Радикализм этого постановления, продиктованный испугом перед неискоренимостью еретической критики церкви, был почти неисполним для издавна сложившегося землевладельческого и экономического быта церквей и монастырей» [Карташев 1993: 451–453]. Между тем Фуко эту проблему даже не обсуждает. Поэтому его мнения о специфике восточного и западного пастырства надо нагрузить конкретным историческим материалом.

### *Первый опыт полифонии*

В XIV в. началось изменение ментальности в Европе. Оно было связано с появлением новых интеллектуальных кругов — предпосылкой первой фазы революции, которая начала отвергать средневековое христианство с его концептами органической монархии, цивилизации, сакрального социального порядка [Olivejra 1998: 30–43].

На Руси указанный тренд возник на рубеже XV–XVI вв., с запозданием более сотни лет по сравнению с Европой. Он был элементом исторического контекста создания Московского государства, но вызван внутренними факторами. Новгород и Псков отличались от остальных русских княжеств демократическим устройством, правовым правлением и космополитизмом. Там возникла ересь жидовствующих, которая затем проникла в Москву. Московские дипломаты регулярно бывали в Европе и способствовали модификации старорусской ментальности.

Важную роль сыграли также греческие монахи во главе с бывшим доминиканином Михаилом Триволисом или Максимом Греком. Его келья в монастыре святого Симеона стала первым интеллектуальным кругом — салоном диссидентов, в которой составлялись первые проекты реформации московской действительности [Оболенский 1998: 566]. В ней встречались протопоп Сильвестр, князь-инок Вассиан Патрикеев, Феодосий Косой, Зиновий Отенский, Федор Карпов, Андрей Курбский, Иван Пересветов и др.

У собеседников Максима Грека были разные взгляды на способ социального устрой-

ства и цели человеческой жизни. В его кружке отражался гуманизм и другие убеждения европейской Реформации. Например, если в древнерусской ментальности доминировала онтологическая рефлексия, то собеседники Грека размышляли преимущественно о реальной жизни человека. Одновременно каждый из них на основе собственного знания и опыта считал возможным высказывать суждения и принимать решения о форме государства. Значит, эти люди непосредственно или опосредованно усвоили опыт «многоголосия» европейской гуманистической культуры, которая в XVI в. уже имела за собой почти трехсотлетнюю историю, связанную с использованием риторики и схоластики для защиты республиканского идеала свободы [Скиннер 2018а: 21–121]. Такая культура распространялась среди европейских католиков и протестантов. А многоголосие процветало в школах иезуитов, рассеянных среди православного населения на рубежах Польши, Литвы и Московского княжества.

Максим Грек был представителем византийской культуры, которая к тому времени пережила уже три эпохи (македонский, Комнинов и Палеологов). Эти эпохи были связаны с византийской трактовкой античной философии, искусства, науки [Экономцев 1992: 227–229]. Максим знал, что различие между восточным и западным христианским наследованием греческой философии состояло в том, что Восток ассимилировал гносеологию Аристотеля для обоснования раннехристианской метафизики, тогда как Запад использовал ее для постановки и обсуждения проблем этики и права [Аверинцев 1996: 325]. Характерной чертой византийской культуры была концентрация на проблеме чистоты христианской метафизики [Бычков 1996: 24]. Тогда как гуманисты (Николай Кузанский, Марсилио Фичино) европейского Ренессанса были равнодушны к метафизике [Kristeler 1985: 173–174]. Контакт с миром античной философии убеждал их, что человеческая мысль бессмертна, а культура есть способ контакта с Богом.

В XVI в. было изобретено книгопечатание. В контексте многочисленных войн данного периода оно способствовало оживлению контактов и распространению указанных взглядов среди воюющих сторон. Для Средневековья было характерно использование дедуктивного метода, а роль критерия истины выполняла логика. В середине XVI в. в русской литературе на политические темы использовался метод Аристотеля, состоящий в систематизации, наблюдении и сравнении различного материала. Основанное на эмпирическом наблюдении сравнение стало основанием для познания государственного устройства. Компаративистский метод включал синхронический и диахронический параметры. Диалектический метод отражался в диалогическом способе поиска истины, в состав которого входили риторические и схоластические тропы, воплощаемые в обязательных канонах дискуссии и письма. Ренессанс обогатил античные правила рассуждения критерием исторического мышления. Изучение связей римского права с наукой всеобщей истории становилось средством понимания политики в свете права. Традиции Церкви тоже начали понимать исторически, как изменчивый феномен [Карташев 1993: 12–39].

Распространение новых процедур мышления шло параллельно с выработкой конституирующей позиции человека в мире. Европейская культура XVI в. формировалась с опорой на множество представлений об иерархии различных целей и средств их достижения. В начале XV в. повысился интерес правителей к трудам на тему государственного устройства, этики власти и социальной этики. Появились новые переводы *Никомаховой этики* и *Политики* Аристотеля, а также *Государства* Платона. Иван Грозный читал трактаты Макиавелли.

Эмансипация от средневековой христианской традиции происходила почти одновременно в убеждениях европейских политических писателей, русских властителей и первых русских диссидентов<sup>2</sup>. Этот тренд вызвал поворот в мышлении о государстве. Вслед за Пла-

<sup>2</sup> Слово «почти» скрывает пространственно-временные различия между европейской и русской историей и ментальностью. Но они в статье не рассматриваются.

тоном и Аристотелем государство начали полагать субъектом. Например, способ понимания зла и аргументы Ивана Грозного были подчинены высшей ценности, которую царь усматривал в государстве. Такое положение вещей выразилось в отождествлении правового и церковного порядка с государством. Мотивация действий стала рациональной в том смысле, что базировалась на убеждении: зло можно предотвратить путем практического действия [Каравашкин 1998: 88–126].

Иначе говоря, Иван Грозный заимствовал у большинства европейских властителей идею современной абсолютной монархии, которая в Европе возникла после обретения двухсотлетнего первичного опыта республиканской свободы. В Москве такого опыта не было, а политическую культуру Новгорода и Пскова она подавила. Поэтому Грозный проводил реформу администрации ради реализации европейской идеи. Хотя новая администрация во многих случаях была хуже прежней, зато она полностью зависела от царя и не передавалась по наследству. Так воплощалась в жизнь русская модификация европейского идеала сильного властителя.

Данная модификация отвергала республиканский идеал свободы, реализуемый в сопротивлении европейских городов империи и Ватикану. Этот идеал в Европе привел к созданию теории народного суверенитета. Тогда как в Москве централизация государственной власти находила поддержку не только в обществе, но и в кружке диссидентов. Теория народного суверенитета и Сопротивление как религиозно-политические проекты, связывающие эпохи Возрождения и Реформации в Европе [Скиннер 2018б: 275–518], в Москве не были ни осознаны толком, ни реализованы (даже диссидентами). Таково, видимо, главное исходное различие ориентаций европейских и русских политических писателей.

Но атмосфера изменений способствовала конструированию образа идеального государства, а не заимствованию республиканского идеала. Иван Пересветов вместе с Фридрихом Сапегой сражался на стороне Яна Заполи за венгерский трон. В этой среде он познакомился с политическим порядком Турции и пропагандировал модель сильного централизованного государства, исключая независимость местной власти. По этой мерке Пересветов определял понятия справедливости, права, государства. В частности, при анализе экономики Московского государства он утверждал, что султану Магомету II удалось захватить господство над всей страной в итоге проведения реформ [Пересветов 1956: 151–161]. Значит, восприятие европейских образцов было опосредовано примером османского абсолютизма, с которым в ту эпоху Москва даже не рисковала сражаться. В Турции тоже никакого республиканского опыта не было.

Пересветов приехал в Москву на переломе 1538/1539 г. и наблюдал реформы Ивана Грозного, прежде всего — изменения в социальной иерархии, администрации и экономике. С политическими концепциями Ренессанса он познакомился в Польше, находясь при дворе польского короля Зигмунта, а затем служил (1532–1534 гг.) у люблинского воеводы Тенчинского, который поддерживал труды писателей-гуманистов. Постепенно у Пересветова сложилась потребность делиться с царем собственными наблюдениями и соображениями на тему государственного устройства. При этом он руководствовался Ренессансным каноном исторического анализа современной действительности [Там же: 170–184].

Дух Возрожденческой мысли благоприятствовал появлению идеологии, согласно которой государству принадлежит земная миссия. Этот процесс происходил путем автономизации идеи от ее теологического источника. Речь идет прежде всего об идее «Москва-Третий Рим», которая породила интерес к проблемам философии права. Данный тренд вел к тому, что государство присваивало себе идею независимого права и стремилось ограничить свободу индивидов. Наоборот, московские диссиденты стремились расширить свободу индивида в отношениях с государством и властью, используя для этого расширение аппарата правления.

Так возникало обоснование идеи: каждый индивид обладает правами на основе естественного бытия человека. Но эта идея в России вступила в противоестественную связь с процессом бюрократизации государственного управления.

Церковные и светские мыслители поставили проблему естественного права. В тот период на формирование европейской культуры больше всех влияла Италия. Оттуда по континенту распространялись органические социальные теории. Как правило, они базировались на аналогии между живым организмом и социальным строем, отдельные части которого подвергались моральной оценке. Такой установке соответствовал рост практицизма и утилитаризма. В итоге в христианской духовности ослаблялся интерес к метафизике в пользу этики. В центре внимания оказалась воля.

При этом этика понималась как результат воспитания и образования. Это способствовало культивированию мнения: среда формирует убеждения, которые влияют на социальные и политические идеалы по образцу морали, зависимой от воли человека. Так возникала всеобщая обязанность гражданина воспитывать своих правителей. Во всей Европе начались дискуссии на тему педагогики, политической и экономической этики. Это привело к тому, что проблемы государства и церкви начали рассматриваться в контексте социальной, политической и экономической этики. В итоге власть начала огосударствливать Церковь — вначале в Англии, затем в России. Церковь пыталась защищаться, используя методы правового обоснования собственности и отделения от государства.

Предшественником идеи независимости Церкви от государства на Руси стал нестяжатель Нил Сорский. Он выступал за возврат Церкви к истокам евангельской этики. Стремился освободить веру от административного контроля государства, одновременно сохранив опеку церкви над политической этикой. Князь-инок Патрикеев высказывался за полное разделение сфер церкви и государства. Это мнение он аргументировал собственной интерпретацией постановлений Вселенских соборов и сочинений Отцов Церкви. Данные взгляды были выражены в *Новой Кормчей* (1517–1518 гг.), в редактировании которой ему помогал Максим Грек. Патрикеев в своей работе строго руководствовался указанным тезисом, толкуя в его духе каноническое право. За это он был обвинен собором [Казакова 1960: 223–249].

Семья Патрикеева происходила из Литвы и поддерживала централизационные усилия Москвы. Во времена Ивана III Патрикеевы находились на дипломатической службе. Но тогда род Патрикеевых попал в немилость, одной из причин которой была связь с жидовствующими. Все закончилось ссылкой в Белозерский монастырь в 1499 г. Однако уже великий князь Василий III Васильевич сделал Вассиана своим советником.

Следующей важной проблемой переосмысления стало общее благо. Его начали отождествлять со справедливостью, понятой как всеобщее удовлетворение человеческих потребностей. Предполагалось, что оно возможно путем воспитания настоящих и будущих властителей и олигархов. Ожидание от них разумных действий становилось аргументом в пользу подчинения социальной жизни жестким религиозно-нравственным требованиям. Предполагалось, что суверены и законодатели станут их инициаторами, вдохновителями и покровителями.

На деле Москва воплотила европейскую идеологию века государей [Скиннер 2018а: 194–237]. К тому же понятие справедливости было и остается неоднозначным. Эпоха Ренессанса не была исключением. Такую неоднозначность нетрудно обнаружить в текстах европейских и московских политических писателей. Например, Отенский стремился сместить акценты русского православия таким образом, чтобы оно вместо метафизики заинтересовалось изучением проблем морали и общества. При описании верховенства духовной власти над политической в Османской империи он доказывал, что социальная справедливость является наиболее важной, даже в том случае, если она вводится иноверцами. По его мнению, суверен

и государство должны гарантировать благосостояние населения [Отенский 1865: 211, 376, 575–576].

Карпов тоже развивал идею социальной справедливости. По его мнению, право является успешным средством ее достижения. При этом право и построенная на его основе справедливость должны вытекать из государственной этики [Памятники 1984: 511–512].

Преобразование социальной справедливости в главную проблему привело к полной переоценке факта взятия Константинополя турками в 1453 г. Раньше поражение Византийской империи рассматривалось как религиозное событие. Пересветов отвергнул эту точку зрения. Он усматривал причины победы турков над ромеями во внутренних недостатках самой Византии: несправедливых судах, плохом отношении к армии, отсутствии заботы о защите государства [Там же: 170–184]. А поскольку религия считалась критерием морали и справедливости, постольку Пересветов давал высокую оценку политике султана Магомета. Хотя Магомет не был христианином, Бог его поддерживал, поскольку тот был властителем суровым и справедливым, а знание о принципах правления черпал из христианских книг.

Иначе говоря, в оценке Пересветова прежний византийский Цезарь потерял свою первичную онтологическую связь с Богом и превратился в стража справедливого суда и защиты государства. В итоге Империя утратила эсхатологическое измерение, а истина (правда) сводилась к понятию справедливости. Пересветова не интересовал популярный в его время вопрос: как сохранить вероисповедную традицию? Его занимали проблемы, связанные с текущими событиями, которые он рассматривал с политической точки зрения.

Князь Курбский тоже ссылаясь на римскую традицию понимания справедливости. Он цитировал «Парадоксы» Цицерона, в которых древнеримский мыслитель связывал справедливость в государстве с чувствами достоинства, правды и свободы, вытекающими из этической позиции правителя. Курбский также заимствовал у Цицерона идею государства как политического сообщества, которое связывает граждан общим согласием относительно обязательного соблюдения законов и подчинения властителю. Его письма Ивану Грозному выдержаны в тоне обвинений и не отличаются от правил эпистолярной литературы Ренессанса [Переписка 1979: 173–175].

Мыслители-социальные реформаторы проводили различие между моралью и правом, но одновременно стремились превратить позитивное право в гарант справедливости. Это способствовало негативной оценке христианского принципа прощения. Причем, речь шла не столько об оценке справедливого действия индивидов, сколько государственных институтов. Г. Нибур усматривает в этом проявление конфликта между культурой и Христом [Niebuhr 1996: 22–24].

Уже в начале XVI в. московский дипломат Карпов вслед за европейскими мыслителями предлагал отделить право от морали. Он считал, что все отношения между людьми должны регулироваться правом, поскольку нельзя надеяться на то, что основные принципы христианской этики (милосердие, любовь к ближнему, смирение) подействуют на человеческое поведение. Карпов выводил свои взгляды из «Никомаховой этики», заимствуя у Аристотеля также термины *res publica* и *consensus socium* [Памятники 1984: 511–512; Клибанов 1975: 146–147; Исаев, Золотухина 1995: 86–89]. Однако содержание взглядов Карпова позволяет предположить, что тексты Макиавелли ему тоже были известны.

Но наиболее последовательным сторонником естественного права среди московских мыслителей был Феодосий Косой. Он дедуцировал это право из текстов Евангелий и «внутреннего разума» каждого человека. Основной принцип естественного права провозглашает равенство всех людей. Тогда как позитивное право (по мнению Косого) ограничивает свободу человека. Церковь человеку не нужна, поскольку благодаря внутреннему разуму он способен к самостоятельному спасению. Косой отвергал любое (церковное и государственное) на-



чальство над человеком. Пропагандировал социальную жизнь на принципах коммуны. Его взгляды были широко распространены на Руси, их даже называли «новой наукой». Но они вполне соответствуют тому, что еще в XV в. говорил итальянский гуманист Колуччио Салутати на тему права, скрытого в разуме каждого человека.

Основным источником такого понимания естественного права был Аристотель. Он полагал основным естественным правом человеческое стремление к счастью, которое совпадает со стремлением усовершенствовать государство.

Все перечисленные авторы были диссидентами, поскольку в большей или меньшей степени были связаны с ересями, которые распространялись на Руси в XV–XVI в. Элементы Реформации в данных ересьях связывались с гуманистической традицией Европы на основе антиринитарных обоснований. М. Дмитриев показал, что представители рационалистических ересей (М. Башкин, Ф. Косой) отвергали обрядовую сторону православия, но это означало фундаментальное изменение способа рассуждения, а не индивидуальную причуду в понимании церковной доктрины [Дмитриев 1990: 51, 85]. Такое изменение было бы невозможным без отрицания соборных учений о бытии. Критики данных учений были деистами, эмпириками, натуралистами и рационалистами. Все они отвергали создание мира Богом и Божественную природу Христа. Это неизбежно влекло за собой изменение взглядов на историю и человека.

### *Интерлюдия и перспектива*

Таким образом, в европейской литературе XV–XVI вв. по проблеме государственного устройства и власти выражалась воля изменений. Но обстоятельства данного изменения на западе Европы отличались от ситуации на Руси. Западные концепции государства более или менее отражали спор между католиками и протестантами. В них выражалась идея государства, которое стоит над церковью и конфессиями. Религиозные войны склоняли европейских политических писателей к выводу: государство не должно заниматься решением религиозных вопросов, а обеспечивать достойные условия существования. Однако действия московских властителей привели к тому, что европейские проблемы начали проявляться и на Руси. Об этом свидетельствует сухой остаток предметов рассуждения и идей московских писателей.

Московские диссиденты составляли первые проекты реформации действительности. Они непосредственно или опосредованно усвоили опыт «многоголосия» европейской гуманистической культуры. Эмансипация от средневековой христианской традиции происходила почти одновременно в убеждениях европейских политических писателей, русских властителей и первых русских диссидентов. Этот тренд вызвал поворот в мышлении о государстве. Вслед за Платоном и Аристотелем государство начали полагать субъектом. Мотивация действий базировалась на убеждении: зло можно предотвратить путем практического действия.

Восприятие европейских образцов московскими диссидентами было опосредовано примером османского абсолютизма, под влиянием которого воплощалась европейская идеология века государей. Интерес к моральным и социальным проблемам мотивировался тем, что социальная справедливость выше вероисповедных различий, а суверен и государство должны гарантировать благосостояние населения.

Преобразование справедливости в главную проблему привело к формированию системы светских оценок причин исторических событий. Но поскольку религия оставалась критерием морали и справедливости, постольку политическое превосходство одного государства над другим приобретало ранг надконфессионального события. Усвоение московскими диссидентами римской традиции понимания справедливости привело к отделению права от мора-

ли, способствовало критическому отношению к принципам христианской этики и институтам православной церкви, а также влекло за собой изменение взглядов на историю и человека.

Изучение реакции кружка московских диссидентов на социально-политические и интеллектуальные процессы Европы и Турции позволяет сделать общий вывод: оригинальность их мысли состояла в доказательстве того, что спор о социальных и политических формах не может происходить на двух орбитах (религиозной и арелигиозной), как это практикуется на почве западной мысли. На первой орбите оппоненты вращались вокруг понятий католицизм-православие-протестантизм-атеизм. На второй орбите обсуждалась оппозиция Восток-Запад (Россия-Европа). В итоге спор лишался общей плоскости и становился бесконечным.

Видимо, такой общей плоскостью является дискуссия между стяжателями и нестяжателями, которая может описываться с точки зрения стратегий и тактик (в смысле Фуко). Прослеживание ее исторических и современных модификаций может объяснить причины раскола русской мысли и политики на противоборствующие лагеря. Для создания этой плоскости надо соединить методологический потенциал концепции Фуко с конкретным анализом пастырской, поводырской и антиповодырской власти на Руси, Российской империи, СССР и РФ. Как православные ереси связаны с проблематикой, поставленной Фуко?

Для ответа на этот вопрос надо объяснить православную модификацию общих причин внутреннего кризиса пастырства. В Европе эти причины были связаны с переплетением пастырства с гражданским управлением, политической властью и феодализацией церкви, что стало главной причиной антипастырских выступлений. Для систематизации таких причин в истории РПЦ нужен анализ основных форм православного антиповодырства (аскетизм, религиозные общины, мистика, отношение к Библии, эсхатология) — с учетом преобладания властно-собственнических отношений на разных этапах этой истории — с точки зрения того, стремились ли они перераспределить, перевернуть, отменить, частично или полностью развенчать пастырскую власть в экономике спасения, послушания и истины.

Иначе говоря, в текстах Фуко содержится программа исследования РПЦ с точки зрения универсальных и специфических связей между православием, управленчеством и политикой. Для доказательства меры продуктивности его концепции требуется анализ и интеграция всех перечисленных проблем на основе использования конкретных результатов всех сфер гуманитарного знания. Эта процедура зависит от согласия (несогласия) с его описанием развития от пастырства к поводырству в целях отбрасывания бытия и обнаружения искусственности иудео-христианской морали в ее российско-православной версии.

---

Аверинцев С. 1996. *Риторика и истоки европейской культурной традиции*. — М.

Арриги Д. 2006. *Долгий двадцатый век: Деньги, власть и истоки нашего времени*. Пер с англ. А. Смирнова и Н. Эдельмана. — М.: Изд. дом «Территория будущего».

Бычков В. 1996. *Византийская эстетика*. — М.

Дмитриев М. 1990. *Православие и реформация*. — М.

Идеология «особого пути»... 2010. *Идеология «особого пути» в России и Германии: истоки, содержание, последствия*. Под ред. Э.А. Паина. — М.: Три квадрата.

Исаев И., Золотухина Н. 1995. *История политических и правовых учений России XI–XX вв.* — М.

Казакова М. 1960. *Вассиан Патрикеев и его сочинения*. — М.Л.

- Каравашкин А. 1998. Мифы Московской Руси и борьба идей в XVI веке (Иван Пересветов, Иван Грозный, Андрей Курбский). — *Россия XXI*. — № 11–12.
- Карташев А.В. 1993. *Очерки по истории русской церкви*. Том 1. — М.: «Терра» — «Терра».
- Клибанов А. 1975. «Правда» Федора Карпова. — *Общество и государство в феодальной России*. — М.
- Макаренко В.П. 2017. Историческая драма православия в контексте конфликта между истиной и политикой. — *Социс. Социологические исследования*. — № 7.
- Макаренко В.П., Амро Аззам Х.М. 2018. Пастырская власть: концепт Мишеля Фуко. — *Политическая концептология: журнал метадисциплинарных исследований*. — № 2. — С. 6–17. — Доступно: <http://politconcept.sfedu.ru/2018.2/01.pdf>. — Проверено 14.09.2018.
- Оболенский Д. 1998. *Византийское содружество наций*. — М.
- Оболонский А.В. 2018. Идеологема особого пути или «Особый путь» в цивилизационный тупик. — *Политическая концептология: журнал метадисциплинарных исследований*. — № 2. — С. 18–31. Доступно <http://politconcept.sfedu.ru/2018.2/02.pdf> Проверено 14.09.2018.
- Отенский З. 1865. *Истины показание к вопросившим о новом учении*. — Казань.
- Оукшот М. 2002. *Рационализм в политике и другие статьи*. — М.: Идея-Пресс.
- Пересветов И. 1956. Сказание о Магмете-султানে. — *Сочинения И. Пересветова*. Обработка текста А. Зимина, ред. Д. Лихачев. — М.-Л.
- Памятники литературы Древней Руси... 1984. *Памятники литературы Древней Руси*. — М.
- Пригожин И., Стенгерс И. 1986. *Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой*. Пер. с англ. Ю.А. Данилова. Общ. ред. В.И. Аршинова, Ю.Л. Климонтовича и Ю.В. Сачкова. — М.: Прогресс.
- Сенеляр М. 2011. Контекст курса. — Фуко М. *Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году*. Пер с фр. В.Ю. Быстрова, Н.В. Сулова, А.В. Шестакова. — СПб.: Наука.
- Скиннер К. 2018а. *Истоки современной политической мысли: в 2 т. Т. 1: Эпоха Ренессанса*. Пер. с англ. А.А. Олейникова; под науч. ред. В.В. Софронова. — М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС.
- Скиннер К. 2018б. *Истоки современной политической мысли: в 2 т. Т. 2: Эпоха Реформации*. Пер. с англ. А.А. Яковлева. Под науч. Ред. В.В. Софронова. — М., Издательский дом «Дело» РАНХиГС.
- Слотердайк П., Хайнрихс Г.-Ю. 2015. *Солнце и смерть: диалогические исследования*. Пер. с нем., примеч. и послесл. А.В. Перцева. — СПб.: Изд. Ивана Лимбаха.
- Третье послание Курбского... 1979. Третье послание Курбского Ивану Грозному. — *Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским*. Ред. Я. Лурье, Ю. Рыков. Ленинград.
- Фуко М. 2011. *Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году*. Пер. с фр. В.Ю. Быстрова, Н.В. Сулова, А.В. Шестакова. — СПб.: Наука.
- Хархордин О. 2011. *Основные понятия российской политики*. — М.: Новое литературное обозрение.
- Экономцев И. 1992. *Православие. Византия. Россия. Сборник статей*. — М. — Доступно: <https://www.interfax.ru/russia/627452>. — Проверено: 14.09.2018.
- Kristeler P. 1985. *Humanizm i filozofia. Cztery studia*. — Warszawa.
- Niebuhr H. 1996. *Chrystus a kultura*. — Krakow.
- Oliveira P. 1998. *Rewolucja I kontrrewolucja*. — Krakow.