

Министерство образования и науки Российской Федерации
ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный педагогический университет
имени Козьмы Минина»
(Мининский университет)

С.Н. Кочеров
О.В. Парилов
В.Ю. Кондратьев

ФИЛОСОФИЯ РУССКОЙ ИДЕИ

Монография

Нижний Новгород

2018 год

УДК 1Ф (07)

ББК 87.3(2)

K 755

Рецензенты

доктор философских наук, профессор Л.Е. Шапошников

доктор философских наук, доцент И.А. Треушников

Кочеров С.Н., Парилов О.В., Кондратьев В.Ю.

К 755 Философия русской идеи: монография. Н. Новгород: Мининский университет, 2018. 288 с.
ISBN 978-5-85219-573-9

Монография представляет собой всестороннее концептуальное рассмотрение феномена русской идеи. Исследованы онтология, историософия и аналитика русской идеи; ее проявленность в прошлом и настоящем, а также возможные перспективы будущего развития.

Книга адресована всем, интересующимся отечественной философской мыслью.

УДК 1Ф (07)

ББК 87.3(2)

ISBN 978-5-85219-573-9

© Кочеров С.Н., Парилов О.В.,

Кондратьев В.Ю., 2018

© Мининский университет, 2018

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ: РУССКАЯ ИДЕЯ МЕЖДУ РУСОФОБИЕЙ И НАЦИОНАЛИЗМОМ (<i>О.В. Парилов</i>)..... | 4 |
| ГЛАВА 1. ОНТОЛОГИЯ РУССКОЙ ИДЕИ..... | 9 |
| 1.1. Соотношение концептов «идея» и «русская идея» (<i>О.В. Парилов, В.Ю. Кондратьев</i>)..... | 9 |
| 1.2. Русская идея: между мифологемой и философемой (<i>С.Н. Кочеров</i>)... | 16 |
| 1.3. Русский менталитет как фундамент реализации русской идеи (<i>О.В. Парилов</i>)..... | 28 |
| ГЛАВА 2. ИСТОРИОСОФИЯ РУССКОЙ ИДЕИ..... | 36 |
| 2.1. Русская идея в средневековую эпоху (<i>С.Н. Кочеров, О.В. Парилов</i>)... | 36 |
| 2.2. Русская идея в старообрядчестве, в контексте влияния культурных парадигм средневековой Руси и России Нового времени (<i>О.В. Парилов</i>)..... | 60 |
| 2.3. Русская идея в первой половине XIX века (<i>О.В. Парилов</i>)..... | 80 |
| 2.4. Русская идея во второй половине XIX века (<i>О.В. Парилов</i>)..... | 101 |
| 2.5. Русская идея в XX и в XXI веке (<i>С.Н. Кочеров</i>)..... | 142 |
| ГЛАВА 3. АНАЛИТИКА РУССКОЙ ИДЕИ..... | 204 |
| 3.1. Эпистемологический аспект русской идеи (<i>С.Н. Кочеров</i>)..... | 204 |
| 3.2. Провиденциальный аспект русской идеи (<i>О.В. Парилов</i>)..... | 226 |
| 3.3. Аксиологический аспект русской идеи (<i>С.Н. Кочеров</i>)..... | 249 |
| ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ: РУССКАЯ ИДЕЯ – ВЧЕРА, СЕГОДНЯ, ЗАВТРА (<i>С.Н. Кочеров</i>) | 270 |
| БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК..... | 276 |

ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ: РУССКАЯ ИДЕЯ МЕЖДУ РУСОФОБИЕЙ И НАЦИОНАЛИЗМОМ (*O.B. Парилов*)

Несмотря на то, что в последние годы написано огромное количество работ на тему русской идеи, суть ее до сих пор остается непроясненной. Ряд авторов скептически относятся к ее актуальности. Так, Д.С. Лихачев уверен: «Никакой особой миссии у России нет и не было», а общенациональную идею в качестве панацеи от всех бед он считает «крайне опасной глупостью»¹. Но мы, скорее, согласимся с В.М. Межуевым, что «Идея... – не то, что можно изобрести, навязать сверху в качестве «panacea от всех бед» или, наоборот, отбросить за ненадобностью. Она существует безотносительно к любым пожеланиям или протестам как выражение ... культурной преемственности в духовной истории народа». Без национальной идеи «Россия – всего лишь бессодержательное пространство, открытое любому экспериментированию»².

Затемняет прояснение русской идеи, как особого призыва России, русского народа в мировой истории, вспыхнувший с новой силой на рубеже XX – XXI веков пресловутый спор между либералами-западниками, по справедливому утверждению В.М. Межуева, «в порыве национального самоуничтожения впадающими в откровенную русофобию», и патриотами, зачастую, грешающими иной крайностью – «ксенофобией и национализмом»³.

Современная русофobia, отрицающая способность русского народа быть носителем, выразителем великой идеи, в целом дискредитирующая русское начало, весьма многолика. Наиболее распространенный вариант – либеральный прозападный космополитизм, утверждающий абстрактного всечеловека, трактующий западную цивилизацию как «универсальную», призванную ассимилировать «отсталую» русскую культуру⁴. В этом же ключе – лживое очернительство духовной основы русской культуры – православия⁵.

Именно в наши дни русофobia приобретает чрезвычайно тревожные тенденции: она проникает в ключевые сферы духовной, социальной жизни России и зачастую имеет латентный характер, а ее проводником выступает современное Российское государство⁶. На внешнем фоне патриотических деклараций и обличений враждебного Запада происходит шельмование российской истории и государственности, примером чему может служить вышедший под эгидой Министерства культуры РФ скандальный фильм «Матильда». На всеобщее обозрение выставлена интимная жизнь Российского императора, представленная как событие, определившее ход нашей истории.

¹ Лихачев Д.С. Раздумья о России. – СПб., 1999. – С. 46, 31.

² Межуев В.М. О национальной идеи // Вопросы философии. – 1997. – № 12. – С. 8-9.

³ Там же. – С. 7.

⁴ Кантор К.М. Четвертый виток истории // Вопросы философии. – 1996. – № 8. – С. 23.

⁵ См.: Пустарнаков В.Ф. Снова примат религиозной идеологии? // Вопросы философии. – 1995. – № 2. – С. 67; Кантор В.К. Пушкин, или Формула русской истории // Вопросы философии. – 1999. – № 7. – С. 43.

⁶ См.: Парилов О.В. О русской национальной идее, национализме и русофобии // В сборнике: Русский универсум в условиях глобализации Сборник статей участников Всероссийской научно-практической конференции. Научный редактор: Е.В. Валеева, Ответственный редактор: С.В. Напалков; Арзамасский филиал ННГУ; Фонд "Русский мир". – 2016. – С. 229-236.

Фильм приурочен к столетию русской революции и убийства царской семьи. Изощренным глумлением над российской историей, монархией является то, что Николая II, канонизированного Русской православной церковью, сыграл немецкий порноактер.

Еще один пример скрытой русофобии – разрушение русской культуры – к этому процессу причастно Министерство образования и науки РФ. Чтобы уничтожить культуру, достаточно уничтожить язык, являющийся культурным кодом народа. Наиболее эффективный способ разрушения языка – это замена живых слов мертвыми аббревиатурами, что и произошло в российском образовании в результате активных, но маловразумительных реформ последних лет⁷. Устоявшиеся термины: учебная программа, зачет, экзамен, билет, дипломная работа, реформаторы заменили бессмысленными КИМами, ФОСами, ВКРами, ОПОПами. Вместо школы – МБОУ СОШ, вместо Центра развития детского творчества – МУДОД (Муниципальное учреждение дополнительного образования детей). Мы возмущаемся ущемлением русскоязычных, атакой на русский язык на Украине, в Прибалтике. Но откровенное издевательство над русским языком в нашей стране прошло незаметно, без общественных возмущений.

Современные русофобские тенденции следует рассматривать в контексте утверждения общества постмодерна, чрезвычайно агрессивного к любой национальной идентичности. Гражданин постмодернистского мира – субъект сетевого пространства, «общего пространства номадизма и смешения»⁸, не знающий ни государственных границ, ни национальной принадлежности.

Не менее чем западнический либерализм дискредитирует русскую идею современный национализм, тяготеющий к романтическому отождествлению реальной России со Святою Русью. Для национализма русская идея – не сверхзадание, а совершившаяся данность. Примером могут служить нынешние монархические движения или некоторые авторы русского зарубежья, рассуждающие о нашей исключительности по сравнению с иными «обыкновенными» народами⁹.

Один из ложных современных стереотипов – это исключительно негативная коннотация национализма, его отождествление с расизмом, национальным превосходством, сопровождаемым ксенофобией. Однако возможна и положительная трактовка национализма, как у И.А. Ильина: любовь к своему народу, стране, когда интересы своей нации имеют первостепенное значение (однако не в ущерб интересам других наций). В данном контексте национализм тождествен патриотизму. В своей фундаментальной монографии «Nationalism: myth and reality» («Национализм: миф и реальность») американский автор В. Shafer приводит, как минимум, четыре трактовки национализма, из которых только одна имеет негативное звучание: «Любовь к... земле, расе, языку и

⁷ См.: Кузнецов А.П., Парилов О.В. Совершенствование качества вузовской подготовки юристов (обзор межвузовской научно-методической конференции) // Юридическое образование и наука. – 2002. – № 3. – С. 9-20.

⁸ Хардт М., Негри А. Империя / Пер. с англ., под ред. Г.В. Каменской, М.С. Фетисова. М.: Практис, 2004. – С. 336.

⁹ См.: Назаров М. Русская идея и современность // Заговор против России. – Потсдам, 1993. – С. 180.

исторической культуре; стремление к политической независимости, безопасности нации и забота о ее престиже; мистическая преданность... нации, народу...; доктрина, что данная нация... является или должна быть господствующей... среди других наций и должна совершать с этой целью агрессивные действия»¹⁰.

В любом своем понимании, как негативном, так и позитивном, национализм уводит от истинного понимания русской идеи. Национализм сосредоточен на **национальных интересах**. Любое государство стремится к защите своих национальных интересов – в этом заключается доминирующий тип политики. Но вопрос о национальной идее, как верно отмечает В.М. Межуев, вырастает из принципиально иного источника, чем «осознание национального интереса»¹¹. Последний отражает внутренние задачи нации, хронологически и территориально обусловлен. Русская идея преодолевает национальные границы и даже границы мировой истории. Это высшее, глобальное призвание нации, прочитываемое в контексте метаистории, то, что задумал Бог о нации в вечности: «Идея... – это наличие у каждой нации системы ценностей, имеющей для нее более универсальный смысл, чем ее национальные интересы. Одно дело – защищать свой национальный интерес, другое – иметь идею, обращенную к мировому сообществу. Иными словами, интерес – это то, что мы желаем для себя, идея – то, что полагаем важным, существенным для всех»¹².

Следует прояснить вопрос о субъекте, т.е. носителе и выражителе русской идеи. Проблема эта не простая, предполагает различные точки зрения. К примеру, для Ф.М. Достоевского носитель русского национального самосознания – дворянин, «как провозвестник всемирного гражданства и общечеловеческой любви». Однако надо уточнить трактовку великим писателем дворянства. Главный критерий здесь – отнюдь, не сословная принадлежность, но «уровень культуры, состояние духа»¹³. Прав А.В. Гулыга, что Достоевский показывает вырождение сословного дворянства и «мечтает о том времени, когда дворянином станет весь русский народ»¹⁴. Таким образом, получается, что носителем русской идеи, по его мнению, является русский народ вне сословных рамок.

Подобную точку зрения разделяют многие исследователи. Яркий пример – славянофилы, склонные видеть в русском народе набор идеальных качеств, выделявшие его «духовную сущность», основа которой – православие и общинность, рассматривавшие народ как основного носителя соборного сознания.

Однако, понятие «народ» расплывчато, многозначно. Кто же является выражителем национального самосознания: граждане данной страны («российский народ»)? Общность людей на этнической почве? Народ как носитель и хранитель национальной культуры, ценностей и святынь? Или

¹⁰ Shafer B.C. Nationalism: myth and reality. – N.Y., 1955. – P. 6.

¹¹ Межуев В.М. О национальной идее // Вопросы философии. – 1997. – № 12. – С. 4.

¹² Там же. – С. 5.

¹³ Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. – М., 2003. – С. 118.

¹⁴ Там же.

может быть народ как простонародье – социальный слой, противостоящий интеллигенции, власти? Именно последняя общность, по мнению ранних старообрядцев, является выразителем национального самосознания, но – с оговоркой: простой народ, сохранивший верность «истинному» (в понимании старообрядцев) православию.

Если выразителем национального самосознания является народ, то, опять же вопрос, он сила ведущая или ведомая?

В решении проблемы носителя русского национального самосознания, русской идеи ценной представляется точка зрения В.Н. Сагатовского, с которой мы, в целом, согласны. Автор выделяет три силы, являющиеся выразителями национального самосознания: 1. Народ в культурологическом смысле (как хранитель традиций, ценностей, «в духовной почве которого укоренена национальная культура»¹⁵). Одно необходимое условие: данная сила должна быть ведущей, т.е. имеющей активную жизненную позицию (пример негативных последствий пассивного следования традиции – широкий процесс «раскрестьянивания», гибели русской деревни). В культурологическом смысле нельзя отождествлять с народом лиц, индифферентных к национальным святыням, духовным ценностям. Как правило, это люди со стойким четко выраженным потребительским индивидуалистичным мировоззрением. 2. «Национальная интеллигенция, как сила ведущая, выполняющая функцию самосознания нации»¹⁶. «Интеллигент» – понятие неоднозначное и неприменимое к эпохе средневековья, поэтому мы склонны второго субъекта трактовать не как интеллигента, а как историческую личность, мыслителя. Наконец, 3. «Те, кто управляет реализацией русской идеи в жизни общества таким образом, что служба выступает для них как служение», т.е. практические деятели, вершащие судьбу нации, реализующие идеальные установки в контексте национального самосознания. Речь идет о представителях высшей государственной власти.

Пример позитивного проявления трех обозначенных сил в выработке национальной идеи можно, в частности, усмотреть в концепции Филофея «Москва – третий Рим». Наряду с народом – носителем национального менталитета, духовных ценностей и культуры, налицо активная роль исторической личности как выразителя национального самосознания того времени (сам автор Посланий); наконец, очевидна и третья сила, долженствующая, по мнению Филофея, реализовать мессианские установки, – опирающийся на Церковь русский царь.

Важно отметить, что русская национальная идея прочитывается, прежде всего, в культурном контексте. Верно, пишет В.М. Межуев, что в культуре заключается «душа России, ее смыслообразующее начало. Русскую идею питает не имперское прошлое, не традиционные, архаические устои экономической и политической жизни, не антропологические особенности «славянской расы», а именно культура, ... определившая лицо России, ее

¹⁵ Сагатовский В.Н. Русская идея: продолжим ли прерванный путь? Серия: Россия накануне XXI века. Выпуск 2. – СПб., 1994. – С. 43.

¹⁶ Там же. – С. 43.

духовный облик»¹⁷.

Необходимо также отметить, что с одной стороны русская идея ноуменальна, трансцендентна (поскольку выходит за пределы не только национальных границ, но и земной истории), с другой стороны, – исторична. Русская идея не есть образование статичное, раз и навсегда заданное. Ее интерпретация варьируется в зависимости от конкретных исторических (политико-экономических, культурных, социальных) особенностей эпохи, мировоззрения исследователей. И даже видение русской идеи авторами этой книги может не совпадать. Читатель имеет право на собственную позицию относительно сути исследуемого феномена.

ГЛАВА 1. ОНТОЛОГИЯ РУССКОЙ ИДЕИ

1.1. Соотношение концептов «идея» и «русская идея» (О.В. Парилов, В.Ю. Кондратьев)

Русская идея является производным аспектом более общей категории – «идея», философский смысл которой следует прояснить. Первооткрывателем категории «идея» является Платон. Средневековые исследователи текстов Платона приводят следующие этимологические значения терминов *idea*, *eidos*. Патр. Фотий: «быть видимым»; лексикограф Свида: «зрелище», «созерцание», «вид», «род», «образец», «начало», «причина», «отличительные признаки» (в данном случае идея трактуется как понятие); Анфим Газис: «форма», «зрелище», «вид», «образец». Очевидно, что синтез приведенных трактовок предполагает понимание идеи как основанного на созерцании обобщенного знания, «ведения». Это подтверждают однокоренные термины в других языках: санскритские *vedah* (познание) и *vidman* (мудрость), древнеруское ВНДЬ¹⁸. Идея, исходя из этого, – нечто общее вещей, которое постигается через их сравнение по внешнему виду или образцу; в частности, национальная идея выкристаллизовывается в результате сопоставительного анализа культурных особенностей различных наций. Диалектик «достаточно различает, во-первых, одну идею, распространенную всюду через многое... во-вторых, многие взаимно различные, содержимые одною извне»¹⁹. В самом общем виде идея, по Платону, – это **«единое во многом» или идеальная ноуменальная сущность, составляющая внутреннюю основу для разрозненных, но сходных индивидуальностей, данных в опыте.**

Вопрос об идеях – один из центральных в философии, он, по верному выражению П. Флоренского, «господствует над всей философией», ибо поднимает ключевые проблемы – «Что действительно? Что познаем? Что ценно? Данный ли, здесь переживаемый момент или нечто, хотя и соотносящееся с ним, но вечное и вселенское?»²⁰.

¹⁷ Межуев В.М. О национальной идее // Вопросы философии. – 1997. – № 12. – С. 9.

¹⁸ См.: Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. – М., 2000. – Т. 3 (2). – С. 126-127.

¹⁹ Платон. Соч. – М., 1879. – Ч. V. – С. 549.

²⁰ Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. – М., 2000. – Т. 3 (2). – С. 73.

Вне учения об идеях невозможно говорить о достоверном познании, ибо познание лишь тогда ценно, когда его результаты преодолевают пределы наличного момента, единичного бытия и становятся необходимыми и всеобщими. Учение об идеях выступает основой для раскрытия других частных философских проблем, к примеру, индивида как носителя национального самосознания; проблемы менталитета. Менталитет – это и есть «единое во многом», т.е. идеальная сущность, позволяющая объединить разрозненных индивидов в единую национальную целостность.

У Платона можно выделить производную от вышеприведенной трактовки идеи – **как сверхчувственный первообраз, первопричина определенного класса предметов эмпирического мира**. К примеру, есть прекрасные вещи, а есть их идеальный первообраз – прекрасное само по себе: «Если существует что-либо прекрасное помимо прекрасного самого по себе, оно... не может быть прекрасным иначе, как через причастность прекрасному самому по себе»²¹.

По Платону идеи объективны, хотя пребывают вне времени и пространства (в «наднебесном пространстве»); они вечны: безотносительны, неуничтожимы и неизменны. Вещи же текучи, смертны, относительны: «Безвидное (идеи – О.П.) всегда неизменно, а зримое (вещи – О.П.) непрерывно изменяется»²². Если вещи эмпирии постигаются чувственно, то их идеальные первообразы – исключительно разумом: «Эти вещи (чувственные – О.П.) ты можешь... ощутить с помощью какого-нибудь из чувств, а неизменные сущности (идеи – О.П.) можно постигнуть только лишь с помощью размышления»²³. По Платону, мир подлинный (идей) трансцендентен миру неподлинному (вещей).

Высшей, согласно Платону, является идея блага. Благо сообщает предметам «способность существовать и получать от него сущность»; «Идея блага – ... самое важное знание; через нее становятся пригодными и полезными справедливость и все остальное»²⁴. Возведение греческим философом идеи блага на вершину иерархической пирамиды идей есть утверждение целесообразности мира, ибо, по Платону, все стремится к благу: «К благу стремится любая душа и ради него все совершает»²⁵. Это сообщает учению Платона телеологический момент. В данном контексте очевидна еще одна сущностная трактовка идеи – **высшая цель, идеал, к которому как к благу стремится вещь**: «Существует два начала: одно само по себе, другое же вечно стремящееся к иному... Одно всегда существует для другого, другое же является тем, ради чего всегда существует существующее для другого»²⁶. Важно, что идеи в данном смысле укоренены в трансцендентном, божественны; они – проекции Абсолюта на эмпирию. Об этом свидетельствуют встречающиеся у Платона однокоренные термину «идея» слова *ideai*, *eidon*, означающие «божественные образы» и вместе с тем конкретное созерцаемое

²¹ Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. – М., 1999. – С. 59.

²² Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. – С. 34.

²³ Там же.

²⁴ Платон. Соч.: В 4 т. – М., 1994. – Т. 3. – С. 286.

²⁵ Платон. Соч.: В 4 т. – Т. 3. – С. 287.

²⁶ Платон. Соч.: В 4 т. – Т. 3. – С. 61.

совершенство²⁷. В этом смысле П. Флоренский трактует идеи как «малые облики горных основ жизни»²⁸.

Платоновское понимание идеи как высшего идеала и цели существования коррелирует с размышлениями о национальном самосознании, национальной идее. Временное и относительное эмпирическое бытие нации в данном контексте следует трактовать как «становление»; национальная же идея – как высшая благая цель бытия нации, как укорененный в трансцендентном ноумenalный идеал. И в этом смысле построения русских философов-идеалистов столь же телеологичны, что и Платона.

Платон трактует идею преимущественно онтологически. Однако в его сочинениях присутствует и ее **гносеологическая интерпретация – как мысленный идеальный образ, адекватно отражающий объект эмпирического бытия**; не только как сущее, но и как знание о сущем. Благо, по Платону, означает целесообразность, разумность, т.е. соответствие вещи ее идеи. Отсюда, постигнуть, в чем заключается благо вещи, означает – постигнуть идею этой вещи, т.е. свести посредством разума весь комплекс чувственных восприятий к сверхчувственному целесообразному единству или закону. В гносеологическом смысле идея Платона – **общее или родовое понятие о сущности предмета**, а искусство познания (по Платону – «диалектика») – это искусство делить предметы и понятия о них на роды и виды²⁹. Познание здесь предполагает реализацию двойного метода: отыскание во многом единого или общего («способность, охватывая все общим взглядом, возводить к единой идеи то, что повсюду разрозненно») и, обратный метод, – деление родов на виды («наоборот, способность разделять все на виды, на естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни одной из них»³⁰).

Исходя из этого, постичь идею – значит вычленить то, что соединяет разрозненные фрагменты бытия воедино, найти единое во многом (применение первого метода). Определить, в чем именно индивиды не разобщены, означает, ни много ни мало, «решение проблемы универсалий (т.е. идей – в терминологии средневековой схоластики – О.П.)»³¹. В данном контексте идеей будет логическое произведение тождественных признаков сходных индивидов. Для объективного идеалиста Платона полученная умозрительная сущность, позволяющая свести индивиды к одному виду, – не только результат мышления, но и объективная реальность. Чем большее число сходных индивидов (в данном случае – общностей) будет сопоставляться, тем ярче, определеннее, достовернее будет объединяющая их идея, как единое во многом.

Если мыслить идею в контексте разделения родов на виды (второй метод), то исходить следует из положения, что «род и его виды – это сущности, из коих

²⁷ См.: Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. – Т. 3 (2). – С. 133.

²⁸ Там же. – С. 134.

²⁹ См.: Асмус В.Ф. Античная философия. – М.: Высшая школа, 2001. – С. 137, 141.

³⁰ Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. – С. 176.

³¹ Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. – Т. 3 (2). – С. 86.

род безвиден сам, но имеет в себе виды, и видами своими сквозит в членах рода»³². Народ в этом случае следует трактовать как род (единий корень здесь не случаен) – не фиксируемую в эмпирии, постигаемую лишь разумом сущность, являющуюся внутренним органическим единством для видов, в данном случае – конкретных народов, имеющих каждый – *свои* ценности и святыни, *свои* значительные ареалы обитания, *свои* богатые истории и сложные самобытные культуры. Индивидами в данном случае будут эти же народы, но взятые в эмпирии, на определенном хронологическом срезе.

Опираясь на построения ученика Платона – Порфирия, П. Флоренский дает обобщенную картину различных трактовок идеи (или *universalia*) в разных философских течениях древности и средневековья, адаптированную к языку современной философии. Идеи имеют существование: (1) объективное, т.е. вне познающего разума (реализм), либо (2) субъективное, т.е. только в разуме, как термины (терминизм). Если идеи – объективная реальность, то они либо (1.1) трансцендентны вещам (строгий реализм или платонизм), либо (1.2) имманентны вещам (умеренный реализм или аристотелизм). Если идеи существуют лишь в разуме, то они: (2.1) проявляются как общие понятия (концептуализм), либо (2.2) только как имена, слова (номинализм)³³. К примеру, идеи трансцендентны вещам, но имеют свою проявленность в вещах, их можно осмыслить в общих понятиях и выразить в терминах – такова трактовка строгого реализма (платонизма). Или, идеи существуют лишь как продукты разума (понятия) и выражаются в терминах – такова точка зрения концептуализма.

Приведенная П. Флоренским классификация проявляемости идеи в четырех «осиях координат» – в четырех сферах бытия (идея как таковая, вещь, понятие, термин) может быть спроектирована на национальную идею.

1. **Идея** – бытие национальной идеи как таковой, как умозрительного идеала бытия нации;
2. **Вещь** – проявленность, воплощаемость национальной идеи в эмпирии;
3. **Понятие** – осмысление, адекватное отражение в мысленных образах сущности национальной идеи;
4. **Термин** – вербальное выражение сущности национальной идеи.

Данная трактовка возможна как в духе платонизма – национальная идея трансцендентна эмпирическому бытию нации (словами В.С. Соловьева, то, что замыслил Бог о нации в вечности), так и в духе аристотелизма – национальная идея имманентна эмпирическому бытию нации, вырастает из него (В.С. Соловьев: что нация думает сама о себе).

В период античности, средневековья идея преимущественно трактуется онтологически. В эпоху Нового времени она обретает гносеологический акцент, мыслится в привычной нам интерпретации – как **понятие, замысел, руководящий принцип**. Гегель: «Идея есть адекватное понятие, объективно истинное или истинное как таковое»³⁴.

³² Там же. – С. 123.

³³ См.: там же. – С. 80.

³⁴ Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. – М., 1970. – Т. 3. – С. 209.

В данном контексте, богатую по содержанию трактовку идеи предлагает И. Кант. В раскрытии сущности идей Кант исходит из того положения, что они возникают в результате попыток разума перешагнуть границы чувственного опыта, т.е. идеи, полагает он, относятся исключительно к области умозрительной: «В опыте нет ничего совпадающего с идеями... наш разум уносится вдаль так далеко, что ни один предмет, который может быть дан опытом, никогда не сможет совпасть с этими знаниями»³⁵.

Что же такое идея по Канту? Немецкий философ различает две формы познания: созерцание, «имеющее непосредственное отношение к предмету и всегда бывающее единичным», а также понятие, «имеющее отношение к предмету опосредованно, при посредстве признака,... общего для нескольких вещей»³⁶. Понятие также бывает двух видов: эмпирическое, основанное на «образе чувственности», а также **чистое**, «имеющее свое начало исключительно в рассудке». Это чистое понятие, «выходящее за пределы возможного опыта», и есть, по Канту, идея или «понятие разума». Немецкий философ вводит также категорию «трансцендентальная идея» или «априорное понятие», «чистое понятие разума». Трансцендентальные идеи «определяют согласно принципам применение рассудка в совокупности всего опыта»³⁷, иными словами, идеи **служат базисом, точкой опоры всего теоретического познания**. Значимость приведенных рассуждений И. Канта заключается в том, что не всегда наличный исторический опыт коррелирует с трансцендентальным идеалом – национальной идеей (история слишком изменчива), но это не повод для отказа от национальной идеи.

В нравственной области Кант дает несколько иную трактовку идеи. Она интересна нам, поскольку размышления о национальном самосознании, национальной идеи, полагаем, причастны области нравственности. В сфере морали Кант еще более скептичен по отношению к чувственному опыту: «В отношении нравственных законов опыт (увы!) есть мать видимости, и, устанавливая законы того, что я должен делать, было бы... предосудительно заимствовать их из того, что делается»³⁸.

В области нравственной Кант выделяет «чистую идею добродетели», т.е. **умозрительный идеал, образец, на который должен ориентироваться человек (или нация) в своем поведении**. Умозрительность, недостижимость идеала вовсе не предполагает того, что «эта идея есть химера» – лишь на ее основе человек (нация) может оценивать свое действительное моральное состояние: «Всякое суждение о моральном достоинстве или моральной негодности возможно только при посредстве этой идеи»³⁹. В русле кантовских построений, национальную идею, таким образом, можно интерпретировать как эталон, идеальный критерий оценки наличного эмпирического бытия нации: «Хотя этого совершенного строя (у нас – полной реализации национальной

³⁵ Кант И. Соч.: В 8 т. – М., 1994. – Т. 3, кн. 1. – С. 283.

³⁶ Там же. – С. 287.

³⁷ Там же. – С. 289.

³⁸ Там же. – С. 287.

³⁹ Там же. – С. 285.

идеи – О.П.) никогда не будет, тем не менее, следует считать правильной идею, которая выставляет этот максимум в качестве прообраза, чтобы, руководствуясь им, постепенно приближать... общественное устройство к возможно большему совершенству»⁴⁰.

В нравственной области, по Канту, идеи выступают еще и «действующими причинами поступков»⁴¹. Таким образом, в русле кантовской интерпретации, национальная идея, во-первых, постулирует высшие цели для носителей, выразителей национального самосознания, данной идеи; во-вторых, так или иначе детерминирует активность данных субъектов в достижении указанных целей.

Итак, мы рассмотрели различные трактовки идеи: в онтологическом, гносеологическом, аксиологическом ключе, но все они, на наш взгляд, сводятся к одной сущностной формуле: идея – как единое во многом (в пределе – во всем). **Русская национальная идея – и есть единое во многом – духовная сущность, объединяющая индивидов – носителей и выразителей русского национального самосознания в единую общность.**

Очень важно, что русская идея проявилась как на теоретическом уровне, так и на уровне общественной психологии, массового национального сознания; вне данной проявленности на ментальном уровне русская идея, как историко-философский феномен, утратила бы содержательное наполнение, превратилась бы в пустую абстракцию, отвлеченное теоретизирование. Уже в XV в. тема особого мессианского призыва Руси стала достоянием соборного национального самосознания русского народа – именно тогда выкристаллизовался символический образ Святой Руси. Как верно пишет А.С. Панарин, «наша идентичность в качестве Святой Руси... определилась в XV в. в форме народа – защитника православного идеала, который больше некому охранять»⁴². Подобное мироощущение отразилось в древнерусских народных стихах, легендах («Голубиной книге», «Повести о новгородском белом клобуке»). В XVI в. идея особой миссии Руси, как единственного и последнего оплота подлинной христианской духовности получает свое оформление в идеологеме «Москва – третий Рим» и сохраняет свою актуальность, доминирует в мировоззрении самых широких слоев русского народа, по крайней мере, до 2-й половины XVII в.

В XX в. тема особого мессианского пути России на ментальном уровне, хотя, по мнению Н. Бердяева, во многом, в извращенной форме, проявилась в русском коммунизме: «Русский коммунизм есть извращение русской мессианской идеи. Он утверждает свет с Востока, который должен просветить буржуазную тьму Запада...». Наряду с негативными последствиями: «дегуманизация, отрицание ценности... человека», Н. Бердяевым отмечается и «социальная правда» русского коммунизма – «раскрытие возможности братства людей и народов»⁴³, что является существенным аспектом русского

⁴⁰ Там же. – С. 286.

⁴¹ Там же.

⁴² Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. – М., 2003. – С. 7.

⁴³ Бердяев Н.А. Русская идея. – Харьков, М., 1999. – С. 236, 237.

национального самосознания, русской идеи.

1.2. Русская идея: между мифологемой и философемой (С.Н. Кочеров)

Русская идея не порождена чисто познавательным интересом к истории и культуре России, когда исследователь не ставит перед собой никакой другой цели, кроме получения истинного знания. Она проявляется в процессе осмысливания мировоззренческого отношения субъекта к объекту, где субъектом является мыслящая личность, а объектом – сама Россия во всем богатстве ее жизненных явлений и образов. Это обстоятельство создает, на наш взгляд, наибольшую трудность для ее понимания. Вся история русской идеи говорит о том, что ее познание практически невозможно отделить от постижения России. Безусловно, каждый исследователь имеет право на свое видение русской идеи, однако в основе интерпретации последней все же должно лежать не выхватывание отдельных исторических фактов и культурных явлений, а выявление сущности российской истории и культуры. Определяя же русскую идею сообразно своим субъективным взглядам, ученый тратит свое время и время читателей на выражение своего отношения к ней, т.е. характеризует не русскую идею, а самого себя.

Многие критики русской идеи как философского понятия видят в ней проявление мифологического сознания, в котором нет ни грана научности. Так, Е.В. Барабанов утверждает, что «миф – а таким мифом, конечно же, является и "русская идея" – "символически связывает два мира"»: нашу природную и социальную реальность и мир «гностического сознания, обреченного на подмену собственно философского знания авторитарным "учением", имитирующим философию»⁴⁴. «Современный миф о России, – пишет О.Д. Волкогонова, – чрезвычайно сложен и иерархичен, в нем присутствуют мифологемы различных уровней – от бытового (возникающие ассоциации с "морозом", "водкой", "гостеприимством", "ленью" и т.п.) и психологического ("терпение", "эмоциональная возбудимость", "коллективизм") до политического ("потребность в жестком управлении", "пассивность народа", "мафия" и т.п.). Самым высоким уровнем мифотворчества является философско-исторический миф о России, – то, что в литературе как раз и получило название "русской идеи"»⁴⁵.

Мифом русскую идею представляет и Э.Я. Баталов. «Конечно, как и любой миф, – пишет он, – Русская идея выступала в качестве культурного механизма адаптации его субъекта (русского народа) к социальной среде, в которую он был погружен. В мифе "возмещалось" и "компенсировалось" в специфической форме то, чего субъекту устойчиво не хватало в реальной жизни, или что препятствовало его нормальному функционированию. Социальная мифология – это социальная психотерапия, которая одновременно и исцеляет, и отдаляет

⁴⁴ Барабанов Е.В. «Русская идея» в эсхатологической перспективе // Вопросы философии. – 1990. – № 8. – С. 73.

⁴⁵ Волкогонова О. «Русская идея»: мечты и реальность // Постзападная цивилизация. Либерализм: прошлое, настоящее и будущее. – М., 2002. – С. 161.

от реальности, примиряет с ней, упрощает и "укрощает" ее, придает субъекту уверенность в себе и вместе с тем опасно завышает его самооценку»⁴⁶. К феноменам политической мифологии относит русскую идею также А.Л. Янов, который обозначил ее термином «идея-тегемон», позаимствованным им у А. Грамши⁴⁷.

Однако, прежде чем определять русскую идею как миф, сторонникам такого подхода к ней для начала следовало бы уточнить содержание, которое они вкладывают в это понятие. Они же, как правило, называют русскую идею мифом, предоставляя объяснять, что это значит другим. Как можно понять из контекста, общим для них является восприятие мифа как *ложного знания*, превратно передающего исторические события или культурные феномены. Но отражает ли данное представление специфику мифологического подхода к явлениям действительности? Не следует ли признать более существенным для мифа, что в его интерпретации природного или исторического события внешнее и внутреннее в нем соединяются таким образом, что эмпирическое явление одномоментно совпадает с идеальным заданием?

«Миф есть конкретный рассказ, – отмечал Н.А. Бердяев, – запечатленный в народной памяти, в народном творчестве, в языке о событиях и первофеноменах духовной жизни, символизованных, отраженных в мире природном. ...Миф изображает сверхприродное в природном, сверхчувственное в чувственном, духовную жизнь в жизни плоти»⁴⁸. А.Ф. Лосев, находя в основе мифа чудо как «определенный метод интерпретации исторических событий, а не изыскание каких-то новых событий как таковых», пришел к выводу, что «миф есть в словах данная чудесная личностная история»⁴⁹. Исходя из такого понимания мифа, можно заключить, что его специфика состоит не в отражении явлений, а в установлении их связи со смыслами, содержащимися в их основе, в их сущности. Поэтому разоблачение «мифа» о русской идее, чего, по всей видимости, добиваются вышеуказанные исследователи, основывается не на отрицании известных событий, а на замене одних их смыслов другими.

Поясним это на одном примере, обратившись к событию российской истории, которое нередко приводится как одно из самых чистых проявлений «русского духа» и воплощений его «идеального задания». В конце 1611 г., когда Московское царство находилось на краю гибели, в Нижнем Новгороде прозвучало и эхом отозвалось по всей Руси знаменитое возвзвание Кузьмы Минина к нижегородцам. Историк С.Ф. Платонов так описывает это событие: «После Саввы заговорил Минин; страстно говорил он о том же, указывая, каким образом нужно действовать: "Захотим помочь Московскому государству, так не жалеть нам имения своего, не жалеть ничего, дворы продавать, жен и детей закладывать и бить челом, кто бы вступился за истинную православную

⁴⁶ Баталов Э.Я. Русская идея и Американская мечта. – М., 2009. – С. 22.

⁴⁷ Янов А.Л. Русская идея. От Николая I до Путина. – Кн. 1 (1825-1917). – М. 2015. – С. 70.

⁴⁸ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М., 1994. – С. 60.

⁴⁹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991. – С. 552, 578.

веру и был у нас начальником". Слова Минина произвели большое впечатление. ... Стали собирать добровольные приношения, потому что иных средств не было. Давали нижегородцы много: "третью деньги", т.е. третью часть имущества; так давать порешил мир, и кто давал меньше, утаивая размеры имущества, с того брали силой. Были люди, жертвовавшие почти все, что имели⁵⁰. При таком взгляде на данное событие российской истории оно предстает как соборное решение Минина и нижегородцев, которые под влиянием возвышенных чувств совершили подвиг самопожертвования ради освобождения своего Отечества.

Иную интерпретацию случившегося предложил историк Л.Н. Гумилев. «Тогда Козьма Минин, – пишет он, – великолепно зная сограждан, бросил свой знаменитый клич: "Заложим жен и детей наших, но спасем Русскую землю!". И снова никто не был против. А раз так, то Минин с выборными людьми взял силой и выставил на продажу в холопы жен и детей всех состоятельных граждан города. Главам семейств ничего не оставалось делать, как идти на огороды, выкапывать кубышки с запрятанными деньгами и выкупать собственные семьи. Так была спасена Мать-Россия»⁵¹. Как видим, Гумилев исходит из тех же фактов, что и Платонов, но придает им другое осмысление. В его изложении воззвание Минина оказывается «добровольно-принудительной» политической акцией, заставившей алчных и недалеких нижегородцев стать спонсорами военного предприятия, которому они, хотя и сочувствовали, но не желали помочь деньгами. Здесь нет никакой «соборности», в которой видят одно из проявлений русской идеи, как нет и жертвенного подвига – только умный и циничный расчет, сделанный то ли из патриотических побуждений, то ли из коммерческих соображений.

Точка зрения Гумилева на почин одного из важнейших событий российской истории, на наш взгляд, может служить иллюстрацией того, как воспринимают русскую идею те исследователи, кто представляет ее как всего лишь мифологему. Некоторые из них, возможно, даже готовы были ее разделить. Так, О.Д. Волкогонова вполне могла бы найти в данном событии смысловой ряд, в котором состоят «лень», «эмоциональная возбудимость», «потребность в жестком управлении», «пассивность народа». А известный своей верностью европейской идеи А.Л. Янов, характеризуя призыв Минина и формирование нижегородского ополчения как очередной рецидив «российского национализма», может быть, даже не удержался от сожаления в духе одного из героев Ф.М. Достоевского, что, не будь этого «досадного» происшествия, «умная нация покорила бы весьма глупую-с и присоединила к себе. Совсем даже были бы другие порядки-с»⁵². Как бы то ни было, в основе сведения русской идеи к мифу, по-видимому, всегда лежит убеждение, что конкретные исторические события и культурные явления в России имеют иные смыслы, нежели те, которые находят в них сторонники реальности данного

⁵⁰ Платонов С.Ф. Полный курс лекций по русской истории. – СПб., 2000. – С. 334-335.

⁵¹ Гумилев Л.Н. От Руси к России: очерки этнической истории. – М., 1992. – С. 231.

⁵² Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 30 т. – Л., 1972—1990. – Т. 14. – С. 205.

феномена. Но поскольку объективация этих смыслов зависит от субъективного выбора исследователя, «демифологизаторы» русской идеи нередко оказываются создателями альтернативных мифов о ней. Так что не нужно удивляться тому, что для Баталова русская идея представляет, скорее, «белый миф» о России, тогда как для Янова она есть «черный миф».

Из этого не следует, что русская идея, традиционно понимаемая как тайна, в которой снимаются все противоречия русской истории и культуры и дается разрешение вопроса о судьбах России, не может быть понята как мифологема. Н.А. Бердяев, например, был убежден, что «настоящий путь к познанию тайны духовной действительности, к познанию той Божественной жизни, в которой зачата и заложена вся мировая история, вся человеческая история, возможен не через отвлеченную философию, которая была бы построена по всем принципам формальной логики, а через конкретную мифологему»⁵³. Но одной мифологеме всегда можно противопоставить другую, второй – третью, а той – четвертую и т.д. Поэтому, чтобы не уйти в дурную бесконечность, необходимо установить границы, определиться с терминами, прояснить суть того, что подлежит обсуждению. Нужно решить вопрос, что представляет русская идея в качестве философии, под которой мы понимаем положение, лежащее в основе учения о своеобразии России.

Сама постановка этого вопроса может вызвать гомерический хохот у тех «ниспровержателей» русской идеи, кто считает ее бессодержательным термином. В качестве доказательства они приводят неопределенность и противоречивость этого понятия, его несоответствие критериям научности. Например, одни ученые утверждают: «Но что такое "русская идея"? Историософское объяснение исторического призвания России? Указание на избранность русского народа? Идеал мироустройства, идеал русского народа? Предсказание будущего? Категория русской философской мысли? Внятного ответа нет...»⁵⁴. Другой автор пишет о русской идее, что «строго говоря, никто не знает, что это такое», и видит в ней «то, чего никогда не было, зато всегда есть»⁵⁵. Иной исследователь даже делится остроумным, по его мнению, парадоксом: «Русские – это русская идея, то есть то, чего никогда не было и что никогда не будет...»⁵⁶. А их иностранный коллега в следующих словах суммирует известные ему представления о ней: «Итак, русская идея является одновременно христианской ... и специфически русской. Она одновременно православная и коммунистическая. Она может говорить или молчать. И так далее. Другими словами, русская идея это всё и, следовательно, ничто»⁵⁷.

⁵³ Бердяев Н. Смысл истории. – М., 1990. – С. 41.

⁵⁴ Иосифова П., Цимбаев Н. «Русская идея» как элемент национального сознания // Вестник МГУ. – 1993. № 2. Серия 6. – С. 4.

⁵⁵ Буйда Ю. Русский человек дороже «русской идеи» // Независимая газета. – 1993, № 88. – С. 2.

⁵⁶ Гиренок Ф.И. Пато-логия русского ума: Картография дословности. – М., 1998. – С. 387. Давая свою интерпретацию позиции Чаадаева, этот автор убеждает своих читателей, что Россия «симилияк», что «симилятивная сама наша природа». – Там же. С. 39, 47.

⁵⁷ Ранкур-Лаферье Д. Россия и русские глазами американского психоаналитика: В поисках национальной идентичности. – М., 2003. – С. 125. Цель этого исследователя – доказать, что в «пустой русской идеи» отразились «нравственный мазохизм» и «этническая паранойя», якобы присущие «этноцентристически настроенным» русским. – Там же. С. 227-236.

Подобных «знатоков» русской идеи совершенно не смущает, что незнание или непонимание какого-либо феномена не доказывает, что его не существует в действительности.

С гораздо большей деликатностью подходит к русской идее американо-польский исследователь А. Валицкий, который, впрочем, также отвергает ее философский статус. Этот исследователь связывает внимание к ней с идущими в России дискуссиями о национальной идентичности, культурном самоопределении, выборе вектора развития страны, что потребовало обращения ко всему философско-культурному наследству. Валицкий не спорит, что русская идея может заинтересовать ученых, изучающих Россию, русскую культуру, русское национальное сознание и менталитет. «Однако представим себе, – пишет он, – что получилось бы, если бы такие дискуссии велись в присутствии презентативных профессиональных философов Запада, т.е. людей, заинтересованных не русской культурой (или культурой какой-либо другой страны), но философией *теоретической*, стремящейся к познанию универсальной истины, т.е. истины, свободной от культурно-исторических определений. Нет сомнения, что они пришли бы к выводу, что дискуссии эти лишены философского интереса»⁵⁸. Исходя из этого, Валицкий заявляет российским исследователям, что «нет необходимости замыкаться в рамках какой-то "русской идеи", заранее определенной на основании очень выборочного, идеологизированного истолкования традиций прошлого»⁵⁹.

Интересно, что возражение против подобного довода можно найти у другого зарубежного исследователя русской философии – Б. Гройса. Он справедливо замечает, что претензия определенного типа рационального, логического и научного мышления на всеобщность основывается на вере в то, что субъектом этого мышления является картезианская рациональное «я», или кантовская трансцендентальная субъективность, или какая-либо другая форма «чистого разума». «Именно эта вера, – утверждает Гройс, – описывается, однако, в русской философии как специфически западная, в то время как сама русская философия ставит вопрос о реальном субъекте мышления и культуры: для нее философски понятый универсальный субъект мышления и культурного творчества является лишь маской вполне конкретного человека западной культуры, стремящегося представить эту свою специфическую культуру в качестве всеобщей»⁶⁰. Но, если даже отвлечься от, несомненно, присущих западной философии претензий на универсализм, лишить русскую идею статуса философемы будет непросто.

Можно согласиться с А. Валицким в том, что русская идея не относится к числу проблем, изучаемых теоретической философией, которая стремится к познанию универсальной истины, независимой от культурно-исторических определений. Но в таком случае правомерно задать вопрос, как совместить с этой «чистой философией» такие понятия, как «душа» культуры О. Шпенглера, «жизненный порыв» А. Бергсона или *Dasein* М. Хайдеггера и иные

⁵⁸ Валицкий А. По поводу «русской идеи» в русской философии // Вопросы философии. - 1994. № 1. – С. 68.

⁵⁹ Там же. – С. 72.

⁶⁰ Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // // Вопросы философии. – 1992. № 1. – С. 52.

философемы, немыслимые вне культурно-исторических определений? Почему, если, по Е.В. Барабанову, ни одна философия еще не могла отлучить себя от мифа, учение Платона об идее блага признается философским, а учение Бердяева о русской идее – «имитирующим философию»? Да и так ли уж ограничен одной Россией философский интерес к русской идее, если, по словам американского слависта Дж. П. Скэнлана, ее можно воспринимать как «романтический протест против рационализма, либерализма, буржуазной культуры, короче говоря, как протест против модернизации, который никогда не был чужд и Западу»⁶¹? Поэтому, прежде чем пытаться изгнать русскую идею из философии, следовало бы выяснить, с какими идеями она соотносится, какой род идей представляет, и какие философские науки занимаются его изучением.

Так, нельзя не заметить смыслового пересечения русской идеи с такими известными идеями, как «американская мечта», «britанский образ жизни», «особый путь Германии», а также заявленная недавно «китайская мечта»⁶². Что общего между всеми этими идеями, каждая из которых, конечно, имеет свою специфику? Очевидно, все они представляют собой отдельные виды родового для них понятия «национальная идея». Подлежит ли философскому изучению как сам феномен национальной идеи, так и его конкретные проявления в виде идей разных наций? При игнорировании данного вопроса подобные идеи, в лучшем случае, относят к области этнокультурных дискуссий о национальной идентичности, историческом самосознании и специфике менталитета. В худшем случае, высказывается опасение, что некоторые из них или все они сообща служат идеологическим прикрытием российского национализма, американского империализма, германского экспансиионизма и китайского гегемонизма. Между тем можно указать целый ряд философских дисциплин, к предмету изучения которых могут быть отнесены данные понятия. Прежде всего, это история философии, после которой следует назвать философию культуры, философию истории, политическую философию. Наибольший же интерес эти идеи представляют для *философии идей*, или *идеологии*, если понимать под ней не систему взглядов, выражавших интересы социальных групп, а науку, изучающую законы происхождения, функционирования и развития идей в обществе⁶³.

Таким образом, аргументом в пользу русской идеи как философемы является ее статус национальной идеи, проблематика которой, на наш взгляд, входит в предметную область целого ряда философских наук. В этом отношении она может вызывать такой же законный интерес философов, как и любая другая идея, являющаяся результатом обобщения и идеализации событий истории и явлений культуры. Однако русская идея познается не только посредством философии, осознание чего, вероятно, и побуждает некоторых исследователей к полному отрицанию ее философского характера. Русская

⁶¹ Скэнлан Дж. П. Нужна ли России русская философия? // Вопросы философии. – 1994. № 1. – С. 62.

⁶² См.: Шаренкова Т. А. Конфуцианская идеология в основе китайской национальной идеи (положительный опыт). // Россия и Китай: Проблемы стратегического взаимодействия: Сборник Восточного центра. – 2015, № 16-2. – С. 111-115.

⁶³ См.: Кочеров С.Н. Русская идея как предмет философского анализа: к вопросу о необходимости философии идей // Credo New. – 2010, № 1. – С. 130 – 140.

идея может открываться через образ, символ, аллегорию как формы художественного, мистического, религиозного ее постижения, отличного от рационального знания. В таком случае она представляет собой мифологему, а не философему. «Понятие порождает философему, символ порождает мифологему»⁶⁴, – замечал Бердяев. Но если мифологема и философема являются различными способами представления и познания русской идеи, в ней должно быть и нечто иное, присущее им обоим, иначе их сближение имело бы случайный характер.

Таким общим для этих двух ипостасей русской идеи началом, по всей видимости, следует признать то, что в своей вербальной форме эта идея всегда предстает как определенная идеологема. Национальная идея не может проявить себя в реальности иначе, как, представая в символах, концептах, доктринах, которые вырабатываются в процессе развития исторического и культурного самосознания общества. Наиболее удачные из них становятся идеологическими образцами, которые несут в себе смыслы и ценности, характерные для известного периода или целой эпохи. Эти идеологемы относятся к национальной идеи как частное к общему, выражая содержание национальной идеи языком своего времени. Выявление таких ключевых идей и сравнительный их анализ позволяют совершить восхождение от идеологем, специфичных для отдельных этапов развития национального самосознания, к представлению о том, что представляет национальная идея в целом.

В этом отношении осмысление русской идеи, как можно думать, находится еще в самом начале. Среди исследователей пока нет единства ни в отношении того, сколько таких идеологем проявилось в истории русского национального самосознания, ни в согласии, какие из них представляли истинное выражение русской идеи, а какие – только искажали ее сущность. Чаще всего в виде доктрины, адекватной русской идеи, называют учение о Москве как третьем Риме, которое было сформулировано старцем Филофеем. Он смог найти формулу, отвечающую подъему национального сознания в государстве, которое не только восстановило свою независимость, но и стало претендовать на роль великой державы. В новейшее время учение Филофея часто подвергалось упрощенной и неверной трактовке, а сам он объявлялся то клерикалом иосифлянского типа, то идеологом русского империализма. Однако в лице псковского старца Московская Русь заявила о себе как о наследнике Рима и Константинополя не в политическом, а в религиозном, т.е., по сути дела, в метаисторическом смысле.

Другие идеологемы, которые выработало русское национальное сознание, не столь очевидны. Далеко не все исследователи согласны принять в этом качестве «Святую Русь». Так, согласно С.С. Аверинцеву, за этим понятием «стоит отнюдь не, выражаясь по-нынешнему, национальная идея, не географическое и не этническое понятие. Святая Русь – категория едва ли не космическая. По крайней мере, в ее пределы (или в беспредельность)

⁶⁴ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М., 1994. – С. 60.

вмещается и ветхозаветный Эдем и евангельская Палестина»⁶⁵. Иного мнения придерживался Г.П. Федотов, который полагал, что этот идеал не только был воспринят в виде духовного абсолюта, но однажды даже осуществлен в русской жизни. На его взгляд, это произошло в «золотой век русской святости, давший более всего преподобных русской Церкви, покрывший монастырями всю Северную – тогда воистину святую Русь»⁶⁶. Конечно, трудно поверить в «сочество» идеала с небес на землю, но искание святой Руси представляется, возможно, не менее важным смыслом российской истории XIV–XV вв., чем достижение независимости от Орды.

Образ Святой Руси, как и учение о Москве – третьем Риме, возможно, не являются самыми первыми идеологемами, в которых проявилось русское национальное самосознание. Им предшествовало видение будущего Нового Иерусалима на Русской земле, которое проявилось в «Слове о законе и благодати» Илариона (1-ая пол. XI в.). Митрополит Иларион и летописец Нестор прежде других определили еще смутно понимаемый смысл русской истории в его религиозном выражении. Они видели его в подъеме Руси на такую духовную высоту, которая сделает ее равной великим и славным народам, чтобы заслуженно перенять от них в наследство право нести далее свет истинного учения. Не удивительно, что уже в конце XV в. отдельные новгородские летописцы пытаются представить в качестве «Нового Иерусалима» родной Новгород. Вслед за этим появляются первые попытки уподобления Москвы новому Иерусалиму. И в «Изложениях пасхалий» митрополита Зосимы утверждается, что Константинополь – это «Новый Иерусалим», а Москва – это «Новый град Константина». А в середине XVII в. патриарх Никон предпринял дерзновенную попытку создать «Русскую Палестину», в центре которой была своя гора Сион с храмом Гроба Господня (Воскресенский собор), являвшемся точной копией своего прототипа.

Некоторые ученые и политики видят проявление русской идеи в идеологеме, выраженной в принципах графа С.С. Уварова. В 1833 г. он, будучи главой министерства просвещения при Николае I, предписывал своими циркулярами «проводить воспитание людей в духе самодержавия, православия и народности»⁶⁷. Центральное место в этой триаде занимало самодержавие, которое было объявлено гарантом нерушимости российского государства. Православие провозглашалось источником духовной жизни народа, а народность понималась как общность представителей всех сословий, объединенных любовью к царю. От этой доктрины, получившей название «государственного патриотизма», или «официальной народности», власти отказались после поражения России в Крымской войне. Однако она появлялась в новых одеждах всякий раз, когда государство пыталось получить одобрение своим действиям в обществе, вызывая в нем острый приступ государственного патриотизма.

⁶⁵ Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности. Статья первая // Новый мир. – 1988. № 7. – С. 216.

⁶⁶ Федотов Г.П. Трагедия древнерусской святости // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. /избр. статьи по философии русской истории и культуры/: в 2 т. – СПб., 1991. – Т.1. – С. 309.

⁶⁷ Цит. по: Хоскинг Дж. Россия и русские: в 2 кн. – М., 2003. – Кн. 1. – С. 335.

Хотя сегодня идея панславизма кажется почти забытой, она во многом определяла российское национальное сознание второй половины XIX – начала XX века. Активное участие в формировании русского панславизма принимали такие видные отечественные мыслители, как А.С. Хомяков, К.С. Аксаков, Н.Я. Данилевский, Н.Н. Страхов, Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев, придерживавшиеся во многом разных взглядов на роль России в Славянском мире. При этом главные идеологи русского панславизма – Аксаков, Данилевский, Страхов – не столько развивали культурные или политические идеи западных «панславистов», сколько подводили под них традиционные для России религиозные и историософские основы. Панславизм в их понимании представлял отвечающую «духу времени» форму выражения универсального исторического призыва славянского мира во главе с Россией. Поэтому данная идеология осмыслилась ими в единстве с образом Святой Руси и идеей Москвы как третьего Рима.

Дискуссионным является вопрос о том, считать ли проекцией русской идеи советскую идеологию как результат ассимиляции коммунистического учения воззрениями, более традиционными для России. Хотя некоторые черты советской идеологии (политизированность, антирелигиозность) были отличны от прежних проявлений национальной идеи, ее другие характерные признаки (высшая истинность, справедливость, коллективизм, миссионизм) сближали ее с ними. Несмотря на то, что идея «полного» коммунизма представляла утопию, советские люди в течение десятилетий пытались ускорить его наступление – подобно тем христианам, которые стремились приблизить «царство Божие» на земле. Возможно, в этой попытке сделать невозможное возможным и был заключен тот самый «великий урок» России миру, о котором провидчески писал П.Я. Чаадаев. Как бы то ни было, есть основания полагать, что идею советского коммунизма можно поставить в один ряд с другими историческими формами выражения русской идеи.

Таким образом, были представлены основные идеологемы, которые были выражены – в образах и понятиях – на разных этапах формирования русского национального сознания. Всем рассмотренным идеям присуща одна и та же закономерность, проявляемая в их эволюции. Возникнув как формы идеологического осмысления новой социально-исторической реальности, в которую переходила Россия, они сохраняли свою власть над общественным сознанием, пока было жизненным породившие их исторические и культурные условия. Но по мере того, как новая социальная практика все с большим трудом укладывалась в «прокрустово ложе» старой культурной формы (идеологического учения), последняя постепенно утрачивала свою власть над умами и сердцами людей. Тогда рано или поздно возникала идея, адекватная изменившимся историческим условиям, которая включала в себя основные моменты своих предшественниц. По этим моментам и следует определить, что собой представляет национальная идея, присутствующая в идеологемах, в каждой из которых проявился смысл своего времени.

Попытаемся выделить то общее, что объединяет новый Иерусалим, святую Русь и третий Рим, русский панславизм и советский коммунизм, и даже

«триаду» графа Уварова. Во-первых, все эти идеологемы претендуют на выражение абсолютного мировоззрения, которое предстает в виде истинной веры или учения. Во-вторых, они могут быть постигнуты и претворены в жизнь только сообща, т.е. общим знанием и общим делом. В-третьих, все они объединены убеждением в особом назначении России, в ту великую роль, которую она должна сыграть в осознании и достижении социального и духовного идеала. Так проявляются «контуры» идеи национальной по форме и всемирной по содержанию – выработать идеальную форму человеческого общежития, создать «царство праведников» или построить справедливое общество на земле. Понятно, что осуществить подобную идею в границах истории человечества крайне трудно, если вообще возможно, но движение к ней должно оправдать все муки и жертвы, принесенные на пути – по крайней мере, по мнению тех, кто сознательно и добровольно принимает эту идею.

1.3. Русский менталитет как фундамент реализации русской идеи (О.В. Парилов)

Рассмотрение русской идеи невозможно без исследования **самобытного уникального русского характера, особенной ментальности нации, выработанной в процессе ее истории**. Так, концепция русской идеи Н.А. Бердяева базируется именно на рассмотрении ментальных черт русского народа⁶⁸. Русский менталитет восходит к родовой категории «менталитет», которая, в свою очередь, соотносится с феноменом «архетип» как продуктом коллективного бессознательного. Архетип, пишет К.Г. Юнг, является психическим базисом менталитета. Согласно швейцарскому психоаналитику, человек выступает носителем как личного духовного опыта, содержащегося в сфере личного бессознательного, так и общечеловеческих глубинных образов (архетипов), формируемых в сфере коллективного бессознательного, «наиболее древних и наиболее всеобщих форм представления человечества, выступающих как чувством, так и мыслью»⁶⁹. Архетипы являются силами или тенденциями, стимулирующими воображение. Они получают объективацю в символах (мифы, верования, произведения искусства) в процессе проникновения в сознание.

К числу общечеловеческих архетипических идей-символов К.Г. Юнг относит идеи Бога («сверхмогущественного божественного существа, наличествующего повсюду»⁷⁰); дьявола (архетипа Тени) – «опасного аспекта темной половины человека»⁷¹; мужского и женского начал (анима, анимус); архетипа гармонии, смысла, духа в образе «мудрого старика». Фундаментальные принципы бытия, полагает К.Г. Юнг, к примеру, «идея энергии и ее сохранения», также имеют архетипическую природу⁷².

⁶⁸ См.: Бердяев Н.А. Русская идея. – Харьков, М., 1999.

⁶⁹ Юнг К.Г. Психология бессознательного. – М., 1994. – С. 105.

⁷⁰ Там же. – С. 112.

⁷¹ Там же. – С. 143.

⁷² См.: Там же. – С. 108.

Именно из коллективного бессознательного, полагает Юнг, человечество неосознанно черпает «сильнейшие и могущественнейшие идеи, без которых человек перестает быть человеком»⁷³.

Вместе с тем, для позитивного действия продуцируемых архетипом энергий коллективное бессознательное должно быть синтезировано с сознанием. Данный синтез сознания и бессознательного К.Г. Юнг трактует в качестве «трансцендентной функции» – архетипы, проникая в сознание, становятся имманентны ему. Католицизм, полагает психоаналитик, является собой пример этого позитивного синтеза, поскольку в доктринах, ритуалах «владеет представлением и действием, восходящим к наидревнейшему»⁷⁴.

Примером обратного негативного процесса вытеснения объективированных в символах архетипов в бессознательное явились «опустошающие и неудержимые» энергии французской революции.

Согласно Юнгу, осознание коллективного бессознательного приводит к откровению и становлению личностного начала («индивидуации»): «Трансцендентная функция ... приводит к откровению сущностного ядра человека... смысл и цель данного процесса – осуществление личности во всех ее аспектах»⁷⁵.

Взаимосвязанные личная и коллективная психики «покоятся на фундаменте коллективного бессознательного»⁷⁶, имеющего универсальные черты. Однако Юнг пишет об «ограниченной расой, родом или семьей коллективной психике, выходящей за уровень «универсальной»⁷⁷, то есть подходит вплотную к прояснению психологических основ менталитета. «С началом расовой дифференциации, – говорит К.Г. Юнг, – возникают и существенные различия в коллективной психике»⁷⁸.

Итак, синтез коллективного и личного бессознательного, а также сознания выступает в качестве психологического фундамента менталитета. В архетипах на бессознательном уровне проявляются универсальные базовые ценности, идеи, потребности; затем они объективируются и интерпретируются конкретной социокультурной средой в сфере сознания. Так формируются взаимосвязанные личная и ограниченная конкретной социокультурной средой коллективная психики, выступающие генетической матрицей менталитета. В интерпретации Юнга это выглядит следующим образом: архетипические «символы – ... те, которыми пользовались для выражения «вечных истин»... прошли через множество преобразований, через процесс... сознательного развития и т.о. стали коллективными образами, принятыми цивилизованными обществами... важными составляющими нашего ментального устройства»⁷⁹.

Человек, социализируясь, усваивает отраженные в данной социокультурной среде ценности, идеи на рациональном, чувственном уровне, и это является

⁷³ Там же. – С. 106.

⁷⁴ Там же. – С. 144.

⁷⁵ Там же. – С. 160, 161.

⁷⁶ Там же. – С. 203.

⁷⁷ Там же. – С. 204.

⁷⁸ Там же. – С. 210.

⁷⁹ Юнг К.Г. Человек и его символы. – СПб., 1996. – С. 105.

импульсом к «типовым действиям», в которых менталитет проявляется. Таким образом, **архетип через культуру преломляется в менталитете**, «архетип обуславливает менталитет»⁸⁰, – верно пишет последователь Юнга М.-Л. фон Франц.

Определение менталитета – задача сложная, так как он охватывает множество факторов: психологических, социокультурных, исторических, природно-географических. Менталитет антиномичен – сочетает культурное и природное, индивидуальное и общественное, рациональное и иррациональное. Многогранность менталитета подтверждается сложной этимологией. Латинский корень *mens* насчитывает более десяти значений (ум, мышление, образ мыслей, характер и др). В европейских языках термин «менталитет» (*mentalité* – франц., *mentality* – англ., *die Mentalität* – нем.) значит примерно одно: склад ума, умонастроение, образ мыслей⁸¹.

Новаторский метод в исследовании национального менталитета французской школы «Анналов» (М. Блок, Л. Февр) заключается в том, что ученые сосредоточились не на событиях и документах, а на фундаментальных устойчивых структурах сознания. Коллективную эмоциональность (аналог «коллективной психики» Юнга) исследователи трактовали как катализатор и источник менталитета: связывая все большее число участников, эмоции катализируют межличностное возбуждение, разнообразящее чувства и реакции каждого. В результате данная группа людей обретает безопасность и силу, благодаря согласованности эмоциональных реакций⁸². Согласно представителям школы «Анналов», менталитет содержит «своеобразные, зачастую неотрефлексированные установки сознания... основные представления о человеке, его месте в природе и обществе»⁸³.

Согласно Г. Бутулю, «Менталитет – это совокупность идей и интеллектуальных установок, соединенных друг с другом логическими связями или же отношениями веры... Менталитет находится между нами и миром как призма»⁸⁴. В данном определении верно обращено внимание на связь менталитета с верой, также следует согласиться с априорным характером менталитета. Однако, в отличие от пассивной призмы, менталитет активен – «управляет мышлением ... отдельного человека ... и целой группы»⁸⁵. Иные определения акцентируют внимание на комплексном характере данного феномена, охватывающего «совокупность умственных привычек, верований, психических установок, характерных для какой-либо общности людей... состояние ума, совокупность манер поведения, мышления, суждения о чем-либо, моральных установок»⁸⁶. Значимой составляющей менталитета выступает религиозность. Таким образом, менталитет охватывает всю совокупность духовных аспектов жизни социума.

⁸⁰ Франц М.-Л. фон. Наука и бессознательное // Юнг К.Г. Человек и его символы. – С. 441.

⁸¹ См.: Пушкирев Л.Н. Что такое менталитет? // Отечественная история. – 1995. – № 3. – С. 158.

⁸² См.: Шкуратов В.А. Историческая психология. – М., 1997. – С. 113, 114.

⁸³ Пушкирев Л.Н. Что такое менталитет? – С. 159.

⁸⁴ Bouthoul G. Les mentalités. – Р., 1971. – Р. 31-32.

⁸⁵ Пушкирев Л.Н. Что такое менталитет? – С. 160.

⁸⁶ Там же.

Менталитет получает объективацю в витальных проявлениях общества, в характере, психическом складе его членов. Все созданное человеком и проявляющее его сущность есть источник исследования менталитета: продукты культуры и государственности, традиции и обряды. Самый массовый слой менталитета, полагает представитель школы «Анналов» Мандру, – это быт⁸⁷.

Носители менталитета – нация (базовый), народность, класс, сословие, различные коллективы, семья. Первичным носителем менталитета является человек, укорененный в конкретную культурно-историческую среду, в его деятельности и характере менталитет специфически преломляется.

Итак, русский национальный менталитет мы будем понимать как обусловленную длительным устойчивым воздействием культурных, природно-географических, исторических, социальных, экономических факторов духовную сущность русской нации, содержащую: историческую память, специфический склад ума, психические, моральные установки, верования, а также проявляемые на бессознательном уровне и на уровне массового сознания, чувственно и разумно воспринимаемые ценности, идеалы, идеи (в том числе, идея уникального русского призыва в мировом масштабе). Менталитет влияет на жизнь русского человека, формирование его национального самосознания, проявляется в его деятельности и характере.

Об особенностях русского менталитета, русского характера писали многие авторы: П.Я. Чаадаев, славянофилы, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев. Из современных авторов следует указать, в частности, на Н.А. Бенедиктова, А.В. Гулыгу, В.В. Кожинова, Д.С. Лихачева, А.М. Панченко, Н.Б. Черемина, Л.Е. Шапошникова, Б.П. Шулындина⁸⁸. Разброс мнений просто необозрим, соответственно, силен и субъективный момент в оценках. Некоторые авторы склонны идеализировать русского человека. Показателен в этом отношении К.С. Аксаков, утверждавший, что историю России можно читать как жития святых. Другим исследователям, напротив, присуще нигилистическое отношение к русскому человеку, русской истории. К примеру, П.Я. Чаадаев в первом «Философическом письме» утверждал, что социальная жизнь в России «была заполнена тусклым и мрачным существованием... которое ничего не оживляло, кроме злодеяний, ничто не смягчало, кроме рабства»⁸⁹. Тезис о русском рабстве усиленно развивают и некоторые нынешние философы, публицисты и политики.

Следует заметить, что и славяноильски мыслящие философы, склонные, в целом, идеализировать русского человека, все же не замалчивали негативных черт русского менталитета. Показателен в этом плане отечественный

⁸⁷ См.: Шкуратов В.А. Историческая психология. Изд. 2-е перераб. и доп. – М.: Смысл, 1997. – С. 114.

⁸⁸ См.: Бенедиктов Н.А. К вопросу о русской ценностях // Путь России: ценности и святыни. – СПб., Н. Новгород, 1995; Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. – М.: Эксмо, 2003; Кожинов В.В. О русском национальном сознании. – М., 2002; Лихачев Д.С. Раздумья о России. – СПб., 1999; Панченко А.М. О русской истории и культуре. – СПб., 2000; Черемин Н.Б. «Светское» и «священное» // Путь России: ценности и святыни. – СПб., Н. Новгород, 1995; Шапошников Л.Е. Русская религиозная философия XIX – XX веков. – Н. Новгород, 1992; Философия соборности. – СПб., 1996; Роль духовных факторов в развитии России // Россия и россияне: выбор пути. – Н. Новгород, 2000; Шулындина Б.П. Особенности российской цивилизации и современные реформы в России // Россия и россияне: выбор пути. – Н. Новгород, 2000 и др.

⁸⁹ Чаадаев П.Я. Статьи и письма. – М., 1987. – С. 37.

консервативный мыслитель конца XIX века П.Е. Астафьев. Он отмечал высокую духовность, созерцательность русского человека, устремленность к трансцендентному и, как оборотная сторона, – неумение наладить свое земное социальное бытие. Русский человек, по его мнению, «моральность свою, личную совесть ставит всегда выше безличной легальности, вовне организованной и отвне придерживаемой... Отсюда вытекает некоторая наша неаккуратность... халатность и неряшливость в исполнении житейских обязанностей наших»⁹⁰.

Полагаем, в крайностях идеализации и огульного очернительства истины нет. В русском характере, в силу его поляризованности, позитивные черты уравновешивались негативными.

Не отрицая негативных особенностей, мы сосредоточимся, все же, на позитивных, и вот почему: поскольку предмет нашего рассмотрения – русское национальное самосознание, русская идея и, в частности, идея русского мессианизма, то последний зиждется, все же, на позитивных чертах русской ментальности.

Из всего многообразия позитивных особенностей русского менталитета наиболее существенные, по верному утверждению Л. Шапошникова, – **государственность, соборное мировосприятие и духовность**⁹¹. Эти три начала трактовали как доминантные и другие исследователи. Так, А.В. Гулыга в качестве формулы русской культуры видел знаменитую триаду С.С. Уварова – «православие, самодержавие, народность»⁹². Однако, исходя из контекста его работы, очевидно, что в данную триаду он вкладывает духовность, ориентацию на сильную государственную власть, соборное мировосприятие. Наверное, ни один отечественный исследователь русской историософии не обошел стороной эти фундаментальные основы русской цивилизации⁹³.

Соборность есть сочетание единичного и общего, единого и разнообразного. «Соборное единство предполагает принятие людьми, в него входящими, общих высших ценностей, но при этом сохраняются неповторимые черты каждого... человека»⁹⁴. Таким образом, соборность преодолевает крайности индивидуализма и нивелирующего личность коллективизма.

Государственность – «приоритетное значение роли государства в социально-экономической и политической сферах жизни»⁹⁵.

Духовность – превалирование духовных ценностей над материальными, высокая нравственность, укорененность в отечественную культуру.

Ориентация русского человека на сильную государственную власть теснейшим образом связана с **духовностью**. Для русича, пишет П.Е. Астафьев, «выше и ценнее всего – душа и ее спасение, полнота и равновесие духа,

⁹⁰ Астафьев П.Е. Философия нации и единство мировоззрения. – М., 2000. – С. 49, 50.

⁹¹ См.: Шапошников Л.Е. Роль духовных факторов в развитии России // Россия и россияне: выбор пути: М-лы конференции ученых-обществоведов. – Н. Новгород, 2000. – С. 52 – 54.

⁹² См.: Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. – С. 43.

⁹³ См.: Парилов О.В. Роль самобытников в развитии русского самосознания (от протопопа Аввакума – к Алексею Хомякову). – Н. Новгород, 2001.

⁹⁴ Шапошников Л.Е. Роль духовных факторов в развитии России. – С. 53.

⁹⁵ Там же. – С. 51.

поэтому «и относился русский народ всегда более или менее равнодушно, а часто даже и враждебно к внешним организаторским задачам». Русский народ, считает философ, «менее всего юридический или политический,... в очень слабой степени – социально-экономический и в высочайшей – нравственный и нравственно-религиозный»⁹⁶. Обладая высокой духовностью, заботясь, прежде всего, о спасении души, русский человек добровольно делегирует государству «непосильную для него и нежелательную тяготу необходимого внешнего служения общему делу своей земли... Подчинение **такой** власти... всегда не вынужденное, но свободное, благодарное»⁹⁷. В качестве подтверждения своей мысли П.Е. Астафьев приводит знаковое событие русской истории, с которого, собственно и начинается русская государственность – добровольное призвание варягов на княжение.

В целом, соглашаясь с консервативным философом, мы, однако, должны уточнить, что государство играло особую роль в жизни русского лишь тогда, когда было носителем высшей идеи (Москва – третий Рим, к примеру). Когда государство переставало быть «Царством правды», в глазах народа оно утрачивало ореол святости, теряло всякую ценность⁹⁸. Так было в Смуту; так было в период проведения церковной реформы XVII века — царь Алексей и патриарх Никон в глазах большей части народа из носителей высшей духовной и светской власти превратились в «два рога антихриста».

Три основные силы, три стихии повлияли на развитие указанных трех фундаментальных (и иных, связанных с ними) черт русской ментальности – это **православие, специфическое географическое положение и климат; особенности социальной организации (доминирующая роль государства, общинный принцип жизни)**.

Доминирующая роль в оформлении русской этнической специфики, несомненно, принадлежит органической религии русского народа – православию, которое, по крайней мере, в течение восьми веков (до петровских реформ) определяло развитие русской культуры. Как следствие, православные установки, ценности генетически укоренились в русской душе.

Прав Л.Е. Шапошников, что православие определило менталитет русского народа (особенности национальной психологии, этические и эстетические установки), оказало влияние на развитие общества и «даже в самых неблагоприятных условиях остается значимой величиной для нации... выступает важной интегрирующей силой для этноса, сплачивает народ на основе традиций, сохраняет и развивает национальное самосознание»⁹⁹. Для нас важно, что православие сформировало особый тип русской **духовности**, основанной на христианских ценностях, ориентированной на культуру (а не на вещественные интересы).

Но не только православие, но и социальные, и даже природно-

⁹⁶ Астафьев П.Е. Философия нации и единство мировоззрения. – С. 44.

⁹⁷ Там же. – С. 46.

⁹⁸ См.: Парилов О.В. Типологические особенности старообрядчества и славянофильства и их значение в развитии русского национального самосознания: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / Нижний Новгород, 2000.

⁹⁹ Шапошников Л.Е. Роль духовных факторов в развитии России. – С. 54.

географические факторы так или иначе повлияли на развитие русской духовности. Обширные необжитые пространства, суровый климат, почти беспрерывные исторические катаклизмы отнюдь не способствовали обустройству земного бытия русского человека. Это послужило косвенной причиной его ориентации не на бытовые, а на высшие смысложизненные вопросы.

Духовные, социальные и природно-климатические факторы легли в основу и русской государственности, и соборности. Неблагоприятный климат, трудные земли, постоянные внешние агрессии требовали объединения людей, что детерминировало общинный принцип жизни, послуживший социальной основой соборного мировосприятия. Эти же факторы потребовали «создания сильной государственной власти»¹⁰⁰ – здесь фундамент формирования типа русского государственника. В свою очередь православие явилось основой одухотворения русской соборности и государственности. Община сама по себе содержит большие духовные потенции, ибо по своей природе противостоит эгоистическим устремлениям. Кроме того, значительные соборные потенции содержит в себе Православная церковь. Понятие «соборность» отражено в православном Символе Веры: «Верую во единую, святую, *соборную* и апостольскую Церковь». Соборный характер русского мышления обусловлен и той спецификой православия, что «аргументом истинности того или иного тезиса становится не логическая доказательность, а его распространенность в церковной ограде»¹⁰¹.

Специфический русский менталитет, русский характер являются фундаментом, потенциальной основой для выработки русского национального самосознания, реализации русской идеи¹⁰².

Можно сколько угодно спорить о сущности и актуальности русской идеи. Но очевидно то, что в разные периоды жизни Российского государства русская идея была выражена в качестве мифологемы, идеологемы, философемы.

ГЛАВА 2. ИСТОРИОСОФИЯ РУССКОЙ ИДЕИ

2.1. Русская идея в средневековую эпоху (С.Н. Кочеров, О.В. Парилов)

В эпоху средневековья русская идея была проявлена как идея русского христианского мессианства. И ее истоки, как верно пишет М.А. Маслин, обнаруживаются еще в XI веке в «Слове о законе и благодати» митрополита киевского Иллариона. «Слово...» в яркой художественной форме прославляет Русскую землю, принявшую крещение и соединившуюся с семьей других

¹⁰⁰ Шулындина Б.П. Особенности российской цивилизации и современные реформы в России // Россия и россияне: выбор пути: М-лы конференции ученых-обществоведов. – Н. Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 2000. – С. 35.

¹⁰¹ Там же. – С. 5.

¹⁰² Парилов О.В. Консервативная форма русского национального самосознания: становление и основные этапы развития: автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук / Нижегородский государственный педагогический университет. Нижний Новгород, 2006.

христианских народов¹⁰³. Приобщение новых народов, в числе которых и русский народ, к новозаветной благодати, сменившей ветхий закон, Иларион утверждает как реализацию божественного промысла: «И подобало Благодати и Истине над новыми народами воссиять … Ибо вера благодатная по всей земле распространилась и до нашего народа русского дошла»¹⁰⁴. При этом он говорит о величии правителей Руси и до принятия христианства, «ибо не в худой и неведомой земле владычествовали, но в Русской, что ведома и слышима всеми четырьмя концами земли»¹⁰⁵. Большая заслуга принадлежит средневековому русскому автору в осознании вселенского характера христианства, противопоставляемого узконациональному законническому иудаизму. Но, главная мысль автора – равенство перед Христом всех народов, отрицание избранничества, исключительности какого-то одного. Призвание русского народа он видел в том, чтобы стать новым народом для нового учения, так как «не вливают ведь, по слову Господню, вина нового учения благодетельного в мехи ветхие, обветшавшие в иудействе»¹⁰⁶.

Знаменательно, что киевский митрополит особо отмечает принятие Русью христианства от Константинополя, который он сравнивает с Иерусалимом. Он мысленно обращается к князю Владимиру: «Ты же с бабкою своею Ольгой, принеся крест из нового Иерусалима, Константина града, по всей земле своей его поставив, утвердил веру, ибо ты подобен ему»¹⁰⁷. Иларион уподобляет князя Владимира основателю Константинополя: «Он царство эллинов и римлян Богу покорил, ты же – Русь. И вот уже не только у них, но и у нас Христос царем зовется»¹⁰⁸, – и возвеличивает славный дивными церквями и крепостью веры Киев. Эти сравнения как будто говорят о том, что если в будущем Царьград разделит участь Святого града, попавшего во власть «неверных», то столица Руси может прийти им на смену.

Историк Л.Н. Гумилев утверждал, что «Слово» Илариона «дало киевлянам направление патриотической мысли, доминанту, формирующую общественное сознание»¹⁰⁹. Близкие по духу идеи можно также найти в древнейшей русской летописи, где монах Нестор пишет о легендарном посещении Русской земли апостолом Андреем. Оказавшись на месте будущего Киева, апостол сказал: «Видите ли горы эти? На этих горах воссияет благодать Божия, будет город великий и воздвигнет Бог много церквей»¹¹⁰. Далее в летописи говорится: «Благословлен Господь Иисус Христос, возлюбивший новых людей и Русскую землю и просветивший ее крещением святым»¹¹¹. Неслучайно Г.В. Флоровский

¹⁰³ См.: Маслин М.А. «Велико незнанье России…» // Русская идея / Под ред. проф. М.А. Маслина. – М.: Республика, 1992. – С. 7.

¹⁰⁴ Иларион. Слово о законе и благодати // Русская идея / Под ред. проф. М.А. Маслина. – М.: Республика, 1992. – С. 14.

¹⁰⁵ Там же. – С. 29-30.

¹⁰⁶ Там же. – С. 26.

¹⁰⁷ Там же. – С. 34.

¹⁰⁸ Там же.

¹⁰⁹ Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. – М., 1989. – С. 282.

¹¹⁰ Повесть временных лет по Лаврентьевскому списку // Се Повести временных лет (Лаврентьевская летопись). – Арзамас, 1993. – С. 41.

¹¹¹ Там же. – С. 103.

отмечал, что «в развитии русского летописания мы чувствуем всегда определенную религиозно-историческую тенденцию или идею...»¹¹². По-видимому, Иларион и Нестор первыми определили еще смутно понимаемый смысл русской истории, как он открывается религиозному сознанию. Он состоял в подъеме Руси на такую духовную высоту, которая сделает ее равной великим и славным народам, чтобы заслуженно перенять от них в наследство право нести далее свет истинного учения. Символично, что именно к Илариону, который первым из русских людей стал митрополитом, восходит отечественная религиозно-философская традиция видеть истинное призвание Руси в устройении Царства Божьего на земле¹¹³.

Тема русского мессианизма начинает оформляться в XV в. в образной, символической форме – в древнерусских народных стихах, легендах. Остановимся подробнее на двух таких литературных памятниках XV столетия – «Голубиной книге» и «Повести о новгородском белом клобуке». Д.С. Лихачев отмечает, что легенда о белом клобуке была создана в XV веке, а в XVI веке она «расширяется»¹¹⁴.

Полагаем, весьма показательно отсутствие персонифицированного авторства «Голубиной книги». Поскольку это народное песнопение, то носителем идеи особого мессианского предназначения России выступает соборное сознание.

«Голубиная книга» имеет статус высшего откровения. Ее значимость подчеркивается, во-первых, гиперболизацией безымянными авторами ее размеров, а также тем обстоятельством, что писал ее «Сам Иисус Христос, Иисус Христос, Царь небесный»¹¹⁵.

Глобализм мысли древнерусских авторов в трактовке исторической судьбы человечества поразителен. Нельзя не согласиться с Ф.М. Селивановым, что «По масштабности охвата времени (от сотворения мира до его конца), пространства (по народно-христианским средневековым представлениям, вся вселенная), судеб живого и творимого человеком мира нет других стихов, равных «Голубиной книге»¹¹⁶.

Однако, при всем глобализме произведения, очевидна явная акцентация темы русской земли, русского («Белого») царя, утверждается их духовное превосходство над всеми остальными царями и землями, что подчеркивается также символикой белого цвета, пронизывающей оба указанных литературных памятника («Белый клобук», «Белый царь» в «Голубиной книге»). Белизна символизирует неприземленность помыслов, духовную чистоту.

В «Голубиной книге» в образной форме закладываются аспекты идеологемы «Москва – третий Рим». Религиозный и политический аспекты тесно переплетены: звучит тема симфонии священства и царства, получившая

¹¹² Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Париж, 1983. – С. 7.

¹¹³ См.: Кочеров С.Н. Становление русского историософского сознания от Киевской Руси до царства Московского // Вестник ННГУ. Серия «Социальные науки». – 2013, №2 (30). – С. 95-99.

¹¹⁴ Лихачев Д.С. Литература «государственного устройства» // Памятники литературы Древней Руси. Середина XVI в. – М., 1985. – С. 6.

¹¹⁵ Стихи духовные. – М., 1991. – С. 32.

¹¹⁶ Селиванов Ф.М. Послесловие // Стихи духовные. – С. 302.

позже подробное концептуальное развитие в Посланиях Филофея; тема священной миссии государственной власти, которую также развивал Филофей. Как и в произведениях псковско-печерского старца, в «Голубиной книге» религиозный аспект явно превалирует над политическим: «Почему Белый царь – над царями царь? – задаются вопросом авторы, и сами отвечают, – И он держит веру православную». Главная функция царя – защита истинной веры:

«Стоит за веру христианскую,
За дом Пречистой Богородицы»¹¹⁷.

Именно поэтому «Область (т.е. власть – О.П.) его превеликая надо всей землей».

Идея Святой Руси является одной из доминирующих в «Голубиной книге». Русская земля трактуется авторами как метафизическое христианское царство. «Святая Русь – земля – всем землям мать», – утверждается в Книге и объясняется, почему:

«На ней строят церкви апостольские;
Они молятся – Богу распятому,
Самому Христу, Царю Небесному».

Значимо то, что «Белый» (русский) царь, русская земля в представлении авторов стоят в одном ряду с символами, отражающими квинтэссенцию христианства – Иерусалимом, Иорданом. Если русская земля – всем землям мать, то «Иерусалим – город городам отец», «Иордан – река всем рекам мать»¹¹⁸.

Ярко выражен в произведении и этический аспект – предчувствие авторов, что лишь духовно обновленный человек будет достоин метаисторического Царства. Авторы отмечают несоответствие духовного облика современного русского человека облику наследников христианского Царства: «От Кривды стал народ неправильный, ... злопамятный».

Финал Книги – призыв к нравственному обновлению:

«Кто не будет Кривдой жить,
Тот причаянный ко Господу,
Та душа и наследует
Себе Царство Небесное».

В «Повести о белом новгородском клубуке» мы видим вполне ясную формулировку «Москва – третий Рим», высказанную в художественно-символической форме. Явившиеся в видении патриарху Константинополя Филофею (знакомое имя! – О.П.) папа римский Сильвестр и первый христианский царь Константин так объясняют необходимость перенесения символа духовной власти – белого клубка – в русскую землю: «Древний Рим отпал от христианской веры по гордости и своевольству, в новом же Риме – Константинограде, притеснением мусульманским христианская вера погибнет также. И только в третьем Риме, т.е. русской земле, благодать Святого Духа воссияет»¹¹⁹.

¹¹⁷ Стихи духовные. – С. 33.

¹¹⁸ Там же. – С. 34.

¹¹⁹ Памятники литературы Древней Руси. Середина XVI в. – М., 1985. – С. 225.

В «Повести» ключевая фраза почти идентична ключевой фразе Посланий псковско-печерского Старца: «Так знай же, Филофей, что все христианские царства придут к своему концу и сойдутся в едином царстве русском на благо всего православия».

«Повесть», по сути, является предтечей филофеевской трактовки России как последнего земного воплощения метафизического Царства Христова. Очевидно, что авторы «Повести» в идею «Москва – третий Рим» вкладывают, прежде всего, религиозно-пророческий смысл. Очевиден и вселенский характер идеи. Несмотря на то, что в качестве последнего пристанища символа духовной власти – Белого клубка – в «Повести» зафиксирован определенный топоним (Новгород), нельзя не согласиться с Л. Новиковой и И. Сиземской, что идея духовного центра связывается не с Новгородом и даже не с Москвой, а с Россией в целом¹²⁰.

Важно отметить отраженную в «Повести» идею о пророческом предопределении России как последнем на земле оплоте истинного православия, ибо Белый клубок, согласно авторской концепции, переносится на Русь «изволением» Божиим.

Пророческий элемент усиливается благодаря включению в «Повесть» профетического момента: авторы искусственно смешают хронологию повествования в прошлое. Для главных персонажей «Повести» падение Константинополя под натиском турок и последующее за тем возрождение России – не свершившийся факт, а дело предвидимого ими будущего. Пророческий момент, таким образом, повторимся, усиливает пророческий акцент произведения.

В отличие от авторов «Голубиной книги», авторы «Повести» осуществляют четкую градацию государственно-политического и религиозно-пророческого аспектов идеи «Москва – третий Рим». Инициатором передачи эстафеты политического первенства от Константинополя Москве выступает, согласно сюжету «Повести», земной царь Константин: «Ибо в древние годы повелением земного царя Константина от этого царствующего града (Константинополя – О.П.) царский венец дан был русскому царю». Символ же духовной власти вселенского масштаба – Белый клубок – передан архиепископу Великого Новгорода (как представителю духовной власти Руси в целом) «изволением» Самого «небесного Царя Христа».

Разделение данных аспектов ведет к двойственности трактовки концепции «Москва – третий Рим»: наряду с идеей Святой Руси, христианского духовного царства, в «Повести» присутствуют и зачатки русско-имперской идеи – мощного земного царства, владычествующего над остальными мировыми царствами: «От царствующего града благодать Святого Духа изымается в годы мусульманского плена и все святыни будут переданы Богом великой Русской земле» (духовный акцент).

«Царя же русского возвеличит Господь над всеми народами, и под власть его падут многие из царей иноплеменных» (зачатки имперской трактовки).

¹²⁰ См.: Новикова Л., Сиземская И. Русская философия истории. – М., 1997. – С. 37.

Имперское истолкование идеи «Москва – третий Рим» получило свое распространение, в частности, в XVII столетии (Россия – как «Константинопольская вотчина»).

И все же, идея Святой Руси в «Повести» явно превалирует над имперской: «И прозовется страна та озареною светом Россией, ибо Бог пожелал подобным благословением прославить Русскую землю, наполнить величием православия и сделать ее честнейшей из всех и выше всех прежних»¹²¹. Что же, собственно говоря, означал идеал Святой Руси? Значение данного понятия во многом зависит от подхода исследователя, поскольку его содержание может быть осмыслено в художественном, религиозном и историософском контексте. В отечественном искусстве «Святая Русь» есть прекрасный образ, который пробуждает в русском человеке примерно те же чувства, что вызывает в англичанине образ «доброй старой Англии». В русском православии «Святая Русь» – это религиозное предание о богоизбранной стране, живущей по истинной вере и следующей заветам Христа. Для историософии «Святая Русь» является архетипическим представлением о земле, населенной народом, который стал причастен к святости вследствие внутреннего преображения, а не изначальной богоизбранности. В зависимости от направленности познания могут быть сделаны разные выводы не только об идеальном содержании «Святой Руси», но и о реальности ее воплощения.

В философской литературе нет однозначного мнения по поводу характеристики Святой Руси и корреляции между ней и реальной Россией. Критики русской идеи, как правило, отвергают жизнеспособность Святой Руси как идеала и, тем более, реальности. Так, согласно Л. Геллеру и М. Нике, «"Святая Русь" – это утопический *идей*, который никогда не воплотится в истории»¹²². Им вторит О.Д. Волкогонова, которая видит за этим только «легенды, предания, приведшие к созданию устойчивого мифа о "Святой Руси" и "народе-богоносце"»¹²³. Но существуют авторитетные исследователи, которые смотрят на этот вопрос иначе. Например, В.С. Соловьев, в согласии с русским народным воззрением, был готов принять за русский национальный идеал «Святую Русь». «Вот идеал, – утверждал он, – не консервативный и не либеральный, не политический, не эстетический, даже не формально-этический, а идеал нравственно-религиозный»¹²⁴. Предельно широкий взгляд на «Святую Русь» высказал С.С. Аверинцев. Он полагал, что «Святая Русь – категория едва ли не космическая. По крайней мере, в ее пределы (или в беспредельность) вмещается и ветхозаветный Эдем и евангельская Палестина. ... У Святой Руси нет локальных признаков. У нее только два признака: первый – быть в некотором смысле всем миром, вмещающим даже рай; второй – быть миром под знаком истинной веры»¹²⁵. Святая Русь, таким образом, не совпадает

¹²¹ Памятники Литературы Древней Руси... – С. 225.

¹²² Геллер Л., Нике М. Утопия в России. – СПб., 2003. – С. 23.

¹²³ Волкогонова О.Д. Образ России в философии русского зарубежья. – М., 1998. – С. 271.

¹²⁴ Соловьев В.С. Любовь к народу и русский народный идеал // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. – М., 1989. – Т. 1. – С. 309.

¹²⁵ Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности. Статья первая // Новый мир. – 1988 – № 7.– С. 216, 217.

ни с историческими, ни с географическими границами исторической Руси. Святая Русь – это живая душа русского народа, национальный идеал, перманентно проявляющийся в ткани исторического бытия, но не находящий полноты своего воплощения до конца времен.

Олицетворение Святой Руси было дано в ее святых, а самое чистое ее проявление, на наш взгляд, можно видеть в Сергии Радонежском, наиболее почитаемом святым древней Руси. Он стал символом русского монашества, о котором В.О. Ключевский сказал, что оно было «отречением от мира во имя идеалов, ему непосильных, а не отрицанием мира во имя начал, ему враждебных»¹²⁶. Сергий Радонежский привлекает многими качествами, однако на недосягаемую нравственную высоту его ставит изнурительный каждодневный труд на благо своих собратьев, которым он, по словам из его «жития», служил как «раб купленный». Братия не всегда отвечала ему взаимностью: когда Сергий решил изменить жизнь обители, введя монашескую общину (киновий), монахи вынудили его бежать из монастыря, куда он вернулся лишь волей митрополита Алексия¹²⁷. Деятельная любовь к людям сближает основателя Троицкой Лавры, посвятившего свою жизнь служению Святой Троице, с современным ему православно-мистическим движением исихастов, практикой «умного делания», или «умной молитвы», идущей от Григория Синаита. Их родство можно также усмотреть, сравнив светоносные видения Сергия с Фаворским светом исихастов. По мнению Г.П. Федотова, «в лице преподобного Сергия мы имеем первого русского святого, которого в православном смысле этого слова, можем назвать мистиком, то есть носителем особой, таинственной духовной жизни, не исчерпываемой подвигом любви, аскезой и неотступностью молитвы»¹²⁸. Основатель Троицкой Лавры гармонически соединил в себе два идеала святости, два вида духовности – социальный и мистический, – пути которых в русском православии позже разошлись, что проявилось в борьбе «иосифлян» и «нестяжателей»¹²⁹.

Таким образом, очевидно, что, по крайней мере, за полстолетия до рождения Посланий старца Филофея концепция «Москва – третий Рим» зрела и постепенно оформлялась в средневековой Руси. Псковско-печерский старец воспринял эти идеи, интерпретировал. В двух произведениях: «Послание монаха псковского Елеазарова монастыря Филофея дьяку М.Г. Мисюрю-Мунехину с опровержением астрологических предсказаний Николая Булева и с изложением концепции «Третьего Рима» (написано около 1523–1524 гг.) и Послание Московскому Великому князю Василию Ивановичу о «Третьем Риме», обязанностях правителя, обряде крестного знамения» (между 1524–1526 гг.) идея «Москва – третий Рим» обретает емкое концептуальное выражение.

Первое Послание отличается эсхатологической трактовкой концепции. Во втором Послании преобладают политический и этический контексты. Отражена

¹²⁶ Ключевский В.О. Значение преподобного Сергия для русского народа и государства // Ключевский В.О. Православие в России. – М, 2000.– С. 317.

¹²⁷ Скрынников Р.Г. История Российской. IX-XVII вв. – М., 1997. – С.159.

¹²⁸ Федотов Г.П. Святые древней Руси. – М., 2003.–С. 133.

¹²⁹ См.: Кочеров С.Н., Семиков Д.В. «Иосифляне» и «нестяжатели»: два лика Святой Руси // Религиоведение. –2007. – № 2. – С. 21-30.

тема симфонии священства и царства, выведен идеал последнего в земной истории христианского царя, образ Святой Руси. Политический и этический контексты переплетены¹³⁰.

Созданию Посланий предшествовали активно распространяемые в Западной Европе астрологические предсказания второго всемирного потопа. Данные идеи нашли отражение в адресованном дьяку Мисюрю письме западного теолога Николая Булева. Об этом пишет Филофей Филофея: «...философские речи Николая латинянина, писал Мисюрю Мунехину...лета 1524 знамение водное грядет»¹³¹ (здесь и далее древнерусский текст Филофея дан в авторском переводе – О.П.). Послание Филофея Мисюрю – комментарий старца идей Булева.

Прежде всего, сосредоточимся на **сущностных позитивных чертах русского менталитета, характера**, которые, на наш взгляд, обнаруживаются в творчестве Филофея. Прежде всего, проследим, как отражены в его Посланиях духовные основы, выделенные нами в качестве составных частей русского национального самосознания, русской идеи, – **духовность, государственность и соборность**.

Послания Филофея со всей очевидностью свидетельствуют, что мир трансцендентный есть высшая ценность. В русле провиденциального мировосприятия он утверждает, что уповать следует не на тленные ценности эмпирического бытия, «на все дающего Бога» и жить следует «со страхом Божиим»¹³².

Надо сказать еще об одной характерной черте русского средневекового православного сознания – **символизме**. Речь идет о действенности символа. Для средневекового русича символ не только показывает, обозначает, но и реально преобразует эмпирическое бытие, в особенности – символ христианский, литургический. И творчество Филофея – тому подтверждение.

Думается не случайно, обозначая задачи, которые должен решить царь «третьего Рима», на первое место он ставит защиту обряда, православного символа – крестного знамения: «Но и еще, царь, исправь две заповеди, во твоем Царствии не полагают люди на себе право знамения честного креста»¹³³. Пагубность изменения обрядовой стороны для Филофея очевидна. «Латины», самовольно изменив литургический символ (введя опресночное служение), тут же подпали под власть метафизической субстанции зла, считает автор: «души их (римлян – О.П.) от диавола пленены были ради опресноков»¹³⁴.

¹³⁰ См.: Парилов О.В. Становление русского теократического идеала в XVI веке // Вестник Нижегородской правовой академии. – 2015. – № 6 (6).

¹³¹ Послание монаха Псковского Елеазарова монастыря Филофея дьяку М.Г. Мисюрю-Мунехину с опровержением астрологических предсказаний Николая Булева и с изложением концепции «Третьего Рима» // Приложение 1 к: Синицына Н. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV – XVI вв.). – М., 1998. – С. 336.

¹³² Послание... М.Г. Мисюрю-Мунехину... – С. 346.

¹³³ Послание великому князю Василию Ивановичу о «Третьем Риме», обязанностях правителя, обряде крестного знамения // Приложение 2 к: Синицына Н. Третий Рим... – С. 359.

¹³⁴ Послание... М.Г. Мисюрю-Мунехину... – С. 343.

Литургические символы, Таинства незыблемы потому, полагает Филофей, что Сам Христос «их освятил и научил священодействовать»¹³⁵.

Бог предполагает в качестве одной из Своих ипостасей такую **духовную ценность, как любовь**. В данном контексте следует рассматривать требование Филофея к царю творить милостию: «Утеши плачущих и вопиющих день и ночь, избавь обидимых»¹³⁶.

Главнейшей духовной ценностью, свойственной русской православной ментальности, является **справедливость**, понимаемая как жизнь по совести. Живая совесть есть проявление Святого Духа. Сила голоса совести понималась на Руси как мера Святого Духа в человеке, что подтверждается этимологическим значением слова «совесть»: Некто *со-ведает* (то есть знает вместе со мною) дела и помыслы мои и все, что содержат тайники моей души.

В Посланиях Филофея находят отражение и другие духовные ценности, присущие в целом русскому православному мировоззрению. Такие, как нестяжание («не уповать на злато и богатство, но уповать на все дающего Бога»¹³⁷), смирение, доходящее порой до самоуничижения: «Я грешный и грубый во всех и невежда в премудрости»¹³⁸. Смирению Филофей противопоставляет антихристианскую гордыню, процветающую, полагает он, на Западе, трактуемую им как проявление безумия. Отпадение латинян от истинной веры, по его мнению, произошло «гордостью буйства (здесь – «безумия» – О.П.) своего»¹³⁹.

Перечисленные духовные ценности русского православного сознания (и средневекового русского – в частности), отстаиваемые Филофеем в Посланиях, составляют нравственно-этический аспект идеологемы, коррелируют, повторим, с духовностью, онтологизмом русского мировоззрения. Справедливо отмечает М.Н. Громов, что морально-нравственный компонент был важнейшим в отечественном средневековом сознании, «древнерусская этика выступает в системе мудрости как центральное, связующее звено, стержень всей его структуры»¹⁴⁰. Верно подмечено, что смысл Нового Завета, начиная с Нагорной проповеди, «заключается в стремлении свести все проблемы бытия к морально-этическому их осмыслинию»¹⁴¹.

Яркое проявление **онтологизма**, трактовка проблем бытия в морально-этическом контексте очевидны у Филофея, и это также отражает отмеченную нами коренную черту русского сознания – **духовность**. Послания Филофея демонстрируют огромное этическое напряжение. Автор, осознавая ответственность вселенского масштаба жителей третьего Рима, предъявляет высокие нравственные требования к себе, правителю, всем наследникам последнего в истории метафизического царства. Обращаясь в молитвах к представителям мира трансцендентного, автор Посланий, прежде всего, просит

¹³⁵ Там же. – С. 345.

¹³⁶ Послание... великому князю... – С. 360.

¹³⁷ Послание... М.Г. Мисюрю-Мунехину... – С. 346.

¹³⁸ Послание... великому князю... – С. 360.

¹³⁹ Послание... М.Г. Мисюрю-Мунехину... – С. 343.

¹⁴⁰ Громов М.Н. Структура и типология русской средневековой философии – М., 1997. – С.127.

¹⁴¹ Там же. – С. 128.

помощи в достижении собственной нравственной чистоты: «Если бы можно мою грешную душу очистить от грехов, об этом молю милостивого Бога Господа нашего Иисуса Христа и Пречистую Богоматерь и всех святых Богу угодивших»¹⁴².

Что касается Послания великому князю, то основное его содержание составляют именно нравственные требования, предъявляемые правителю третьего Рима. Главное требование – соблюдение нравственной чистоты. В частности, Филофей предостерегает великого князя против грехов сребролюбия, тщеславия: «Убойся Бога, давшего тебе все это, не уповай на злато и богатство и славу»¹⁴³. Филофей, как представитель Церкви, требует от правителя исполнения главнейшей Евангельской заповеди милосердия, милостины, содержащейся, в частности, в Нагорной проповеди: «Блаженни милостивии, яко тии помиловани будут» (Мф. 5:7): «Утеши плачущих и вопиющих день и ночь, избавь обидимых из рук обидящих».

В контексте онтологизма следует отметить еще одну важную черту русского (и средневекового русского, в частности) православного сознания – **активность личности, также имеющую ярко выраженный духовный акцент**. Требованиями напряженной духовной работы наследников «третьего Рима» пронизаны оба Послания Филофея. Данные требования составляют этический аспект идеологемы. Филофей пишет о необходимости «проповедовать спасение», призывает к постоянной работе над совершенствованием духовного облика, очищением от грехов и страстей. Особо суровые требования Филофей предъявляет царю.

Онтологический характер русского православного мировосприятия дополняет оригинальная православная гносеология, фундаментом которой является духовный разум или «Божья премудрость». Ярким апологетом духовного разума выступает и Филофей. Здесь также мы видим проявление в его творчестве сущностного начала русской культуры – **духовности**. Для псковско-печерского старца актуален лишь логос, который дан человеку Богом, освящен апостолами, Церковью: «...евангельские заповеди и апостольские и отеческие учения, которые приняла божественная соборная Церковь, их и я приемлю»¹⁴⁴. При этом Филофей выступает ярым критиком внешней мудрости, получившей распространение на Западе, – научных знаний («мудрование астрологов и астрономов»), античной философии («прелестных и прочих эллинских басней»). Внешняя мудрость отвергается постольку, поскольку имеет человеческую природу, а не Божественную, не получила освящение свыше: «... их же не приняли от Бога и от святых апостолов и богоносных отцов и от вселенских Соборов, и я не приемлю»¹⁴⁵.

По Филофею, внешняя мудрость душепагубна: расценивается им как богооборческая: астрологические, астрономические знания «непотребны и душегубительны, ими же хула на Бога восходит». Поэтому научные изыскания

¹⁴² Послание... М.Г. Мисюрю-Мунехину... – С. 339.

¹⁴³ Послание... великому князю... – С. 359.

¹⁴⁴ Там же. – С. 337.

¹⁴⁵ Там же.

расцениваются автором Посланий как безумие, противопоставляемое истинной мудрости Божественного разума.

Но вот парадокс: отрицая внешнюю мудрость как богопротивную, Филофей вместе с тем обнаруживает в Послании к дьяку Мисюрю весьма глубокие научные познания, в частности, в области астрономии, широкую эрудицию. Вместе с тем, он утверждает, что научные познания не имеют какой-либо ценности для человека. В частности, объясняя причины солнечных и лунных затмений, он так завершает свои выкладки: «Но о сем старания много, а приобретения мало»¹⁴⁶.

Филофею присуще ярко выраженное **эстетическое мировосприятие**. Несомненно, именно в контексте духовной эстетики воспринимает Филофей «Ромейское царство» – третий Рим. Не случайно в этой связи, характеризуя идеологему Псковско-Печерского старца, В. Зеньковский называет ее «удивительной поэмой, мифом, выраставшим из потребности сочетать небесное и земное, божественное и человеческое в контексте реальности»¹⁴⁷.

Таким образом, в творчестве Филофея, как представителя средневековой русской культуры, отразилось целостное (гносеологическое, онтологическое, эстетическое) мировосприятие.

В частности, верно в этой связи отмечает М.Н. Громов, что в древнерусском сознании «христианская теология представляла собой нерасчлененный синкретизм онтологической, гносеологической и ценностной (нравственно-этической, отчасти также эстетической) проблематики»¹⁴⁸. В Посланиях Филофея в лаконичной форме, подчас в одной фразе, отражается диалектическое единство всех трех указанных черт древнерусского сознания: «...о любомуудрии услышим слова и разум устроим (духовный разум – О.П.) и от всякого недуга душу освободим (онтологизм, этический момент – О.П.) и радости духовной исполнимся и Христос Бог возлюбит нас и небесных благ сподобит» (духовная эстетика – О.П.)¹⁴⁹.

В творчестве Филофея отразилась еще одна специфическая черта русского православного менталитета – **всемирная отзывчивость**, которая мыслится в контексте **соборного миропонимания**. Необходимо подчеркнуть **вселенский характер** формулы псковско-печерского старца, в ней нет ничего националистического, местнического. Важна здесь трактовка «царства государя нашего» как «Ромейского» (т.е. имеет место обозначение «русского» через «римское»). Причем понятие «римского» у Филофея экстраполируется на весь мир. В этой связи, в качестве аргумента он ссылается на слова апостола Павла: «Многажды и апостол Павел поминает Рим в Посланиях, в толковании говорит: Рим весь мир»¹⁵⁰.

Именно вселенский характер идеологемы, осознание Филофеем ответственности жителей «третьего Рима» за человечество перед Богом,

¹⁴⁶ Там же. – С. 340.

¹⁴⁷ Зеньковский В. История русской философии. – Т. 1. – Ч 1. – С. 46, 47.

¹⁴⁸ Громов М.Н. Структура и типология русской средневековой философии. – М., 1997. – С. 131.

¹⁴⁹ Послание... М.Г. Мисюрю-Мунехину... – С. 337.

¹⁵⁰ Послание...М.Г. Мисюрю-Мунехину... – С. 345.

вселенской миссии последнего в истории православного царя позволяет трактовать концепцию как мессианскую. Ощущение единства всего христианского мира у Филофея грандиозно. Перед Богом человечество представляет единое целое, считает он, все ответственны за всех. За все негативные проявления эмпирического бытия, в особенности, такие глобальные катаклизмы, как падение христианских царств, несет ответственность весь христианский мир в целом, и каждый должен осознать свою личную вину – таково кредо псковско-печерского старца. Не случайно, говоря о падении «второго Рима», Филофей делает важную приписку: «это все случилось **грехов ради наших**¹⁵¹. Итак, соборному мировосприятию Филофея присущ вселенский максимализм.

Наконец, следует сказать о проявлении еще одного сущностного начала национального самосознания, русской ментальности – **государственности** – в творчестве Филофея. По Филофею, интересам «третьего Рима» должны быть подчинены действия и его правителя¹⁵². Псковско-печерский старец возлагает на царя ответственность в «устроении» царства: «Если хорошо устроишь свое царство, будешь сын света и гражданин вышнего Иерусалима»¹⁵³. Для этого правитель, прежде всего, должен стать защитником Церкви: «...да не вдовствует святая Божия Церковь при твоем царствовании»¹⁵⁴. А затем – поборником высокой нравственности жителей «третьего Рима», искоренителем греховной скверны. Более того, в Посланиях Филофея государственная власть получает и освящение свыше. Царь «третьего Рима» ответствен не только за обустройство царства, но и должен сыграть ключевую роль в переходе к метаистории – отсюда столь высокие требования к его духовному облику.

Русская идея в концепции старца Филофея проявляется, во-первых, как реализация Россией Божественных планов, и, во-вторых, как вселенская миссия России по сохранению православной духовности, которой и обеспечивается ход человеческой истории. В контексте средневековой русской православной традиции смысл истории Филофей мыслит исключительно в категориях **православия**, он абсолютизирует христианские ценности. О христианском миропонимании свидетельствуют: отождествление автором Посланий человеческой истории с историей Церкви, ожидание Второго Пришествия, аргументация своих идей исключительно в Евангельском контексте, провиденциальное мировосприятие. Если латинский теолог видит причину глобальных катаклизмов в твари (движение звезд), то Филофей утверждает, что судьба мира – в руках Божьих: «Святым Духом всякая тварь обновляется... а не от звезд это бывает»¹⁵⁵. Православие предопределяет его трактовку истории человечества. Филофей задает своему Посланию **привиденциально-эсхатологический** контекст. Не тварь, а Творец является источником всякого изменения.

¹⁵¹ Там же. – С. 342.

¹⁵² См.: Парилов О.В. Становление русского теократического идеала в XVI веке // Вестник Нижегородской правовой академии. – 2015. – № 6 (6).

¹⁵³ Послание... великому князю... – С. 360.

¹⁵⁴ Там же. – С. 359.

¹⁵⁵ Там же. – С. 340.

Опровергая астрологические прогнозы, Филофей высказывает значимые христианские максимы: бинарный характер всего сущего (пассивная материя противопоставляется активному трансцендентному миру); последний определяет судьбы мира и человечества: «Не сами звезды движимы, но переносимы от ангельских невидимых сил»¹⁵⁶.

Филофей подчеркивает высшую божественную премудрость, целесообразность сотворенного Богом. Направленность Бога к человеку: «Ангельские силы... непрестанно служение имеют человека ради»¹⁵⁷. Направленность человеческой и Божественной воли друг к другу как условие эсхатологического свершения по светлому сценарию: «Показал апостолу Господь, как непрестанно служат ангелы человеку, чтобы научить его ... спасению не ленивому быть»¹⁵⁸.

В русле проблемы теодиции рассматривает Филофей внутреннюю свободу и ответственность человека. Не Бог виноват в творимом зле, но человек: «Если бы злые дни и часы сотворил Бог, зачем грешных мучить ему»¹⁵⁹. Филофей утверждает огромную ответственность граждан «третьего Рима», а в особенности царя, за судьбу последнего в истории христианского царства, а значит за судьбу Вселенной Церкви.

Православное мировоззрение Филофея определяет его **социальные программы**. Интерпретация Филофеем социально-политических задач определяется значительными историческими событиями XV – XVI вв.: политическое падение Византии, освобождение от монголо-татарского гнета и укрепление Русского централизованного государства под эгидой Москвы во главе с православным царем (в то время как все остальные православные народы были под властью мусульман-турок); изменившееся в корне отношение Запада к России, становление автокефалии Русской православной церкви. Отвергая предложения папы о совместном крестовом походе против турок, о Константинопольском наследии, соединении церквей, московские власти «проявляют твердость в религиозных вопросах, отстаивая право на самостоятельный путь»¹⁶⁰. Концепция Филофея отражает политическую позицию московских властей, и Филофей утверждает **первую политическую задачу Руси – достижение политического суверенитета и церковной независимости Русской православной церкви**.

Трактовка Филофеем России как «православного царства», а правителя – как его «царя» – существенный этап в развитии русского самосознания. Как справедливо писал В.О. Ключевский, Филофей чутко уловил «мировые события, изменившие церковное положение России. Государственный рост, доставивший русской иерархии церковную автономию, пробудил в обществе чувство церковной возмужалости»¹⁶¹. На это же указывал и Г. Флоровский в своей работе «Пути русского богословия»: «Это был национально-

¹⁵⁶ Послание... М.Г. Мисюрю-Мунехину... – С. 340, 341.

¹⁵⁷ Там же. – С. 341.

¹⁵⁸ Там же. – С. 342.

¹⁵⁹ Послание... М.Г. Мисюрю-Мунехину... – С. 341.

¹⁶⁰ Там же. – С. 216.

¹⁶¹ Ключевский В.О. Псковские споры // Соч.: В 8 т. – М., 1959. – Т. 7. – С. 37.

государственный кризис, сопряженный с государственным ростом Москвы, с пробуждением национально-политического самосознания, с потребностью в церковно-политической независимости от Константинополя»¹⁶².

Но концепция «Москва – третий Рим» отражает **более важную политическую задачу**, имеющую как религиозно-эсхатологическое, так и этическое звучание – **защита православия во всем мире** – в этом видится миссия русского царя и всего Русского царства перед концом истории. Отныне в России «сошлись» все христианские царства, русский царь «во всей поднебесной (т.е. во Вселенной) единый христианский царь»¹⁶³. В Посланиях отражена неразрывность судьбы России и порабощенных турками православных народов.

Стремление к Богу и высокие нравственные качества граждан «третьего Рима» и его правителя, по Филофею, – главное средство реализации Вселенской миссии. Итак, указанная **политическая задача получает религиозно-этическое звучание**. И в этом отличие Филофея от его западных современников, надеющихся на силу оружия в утверждении христианства (подготовка крестового похода против турок).

Религиозно-этическая интерпретация государственной власти нашла отражение в **идее симфонии священства и царства**. Не случайно автор Посланий обозначает «государя», с одной стороны, как «во всей поднебесной одного христианского царя», с другой, как «брозододержателя святой вселенской апостольской Церкви»¹⁶⁴, т.е. как правителя последнего в земной истории христианского царства и как покровителя вселенского христианства.

Эта идея – отражение христианского провиденциального миропонимания, согласно которому, «земная жизнь держится только благодаря «причастию» к мистической реальности»¹⁶⁵. Царь «третьего Рима», считает Филофей, ответственен за встречу эмпирической и мистической реальности: «Царская власть и есть та точка, в которой происходит встреча исторического бытия с волей Божьей»¹⁶⁶.

Русская теократическая идея отличается от западной цезарепапистской: «Теократическая тема христианства развивается в России ... в сторону **усвоения государственной власти священной миссии**. Власть должна принять в себя церковные задачи, и потому церковная мысль занята построением национальной идеологии»¹⁶⁷.

Подобную трактовку сущности государства, царской власти Филофей воспринял у иосифлянской традиции. Историк Церкви А.В. Карташев пишет: «Песнь о «Москве – третьем Риме» увенчала иосифлянскую историософию: необходимо признать творческую заслугу великого опыта питания и сублимации московско-имперского идеала»¹⁶⁸.

¹⁶² Флоровский Г. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. – С. 12.

¹⁶³ Послание... М.Н. Мисюрю-Мунехину... – С. 345.

¹⁶⁴ Там же.

¹⁶⁵ Зеньковский В. История русской философии. – Т. 1. – Ч. 1. – С. 45.

¹⁶⁶ Там же. – С. 54, 55.

¹⁶⁷ Там же. – С. 50.

¹⁶⁸ Карташев А.В. Очерки по истории русской Церкви. – Париж, 1959. – Т. 1. – С. 415.

В частности, в «Просветителе» преподобного Иосифа (Волоцкого) мы находим идеи Божественности государственной власти: московский князь лишь «естеством» подобен человеку, «властью же сана яко от Бога». Служить царю, необходимо именно в силу божественности его власти: «Царю или князю, или начальствующему следует поклоняться и служить потому, что это угодно Богу»¹⁶⁹.

Идея высокой ответственности царствующего перед Богом и людьми и главная задача Царя – вера в Бога, отраженная в Посланиях, также имеет своим первоисточником «Просветитель» преподобного Иосифа (Волоцкого): «Если же некий царь царствует над людьми, но над ним самим царствуют скверные страсти и грехи, – такой царь не Божий слуга, но дьяволов»¹⁷⁰.

Итак, в Посланиях Филофея теократическая идея имеет провиденциально-эсхатологическое и историческое звучание. Высочайшие нравственные требования к представителю «третьего Рима», а в особенности, – его правителю, придают концепции этическую окраску. В Послании к великому князю Филофей рисует идеал христианского правителя и главная его черта, – «к Богу чистая вера». Верно пишет в этой связи Г. Флоровский, что правителям «третьего Рима» нужно быть достойными этого высокого звания. Они должны «со смирением и с «великим опасением»... блюсти и хранить чистоту веры и творить заповеди. В Посланиях к великому князю Филофей именно предостерегает и даже грозит, но не славословит»¹⁷¹. Таким образом, в Посланиях Филофея политическая власть получает освящение свыше; государство обретает духовное измерение, и в этом заключается вклад Филофея в развитие национального самосознания, русской идеи.

Одна из значимых особенностей мировоззрения Филофея заключается в том, что современный ему этап он трактует как **апокалиптическое время**, время последней борьбы Света и тьмы накануне Второго Пришествия.

Апокалиптический настрой, эсхатологические ожидания были распространены уже в XV в., они были связаны с магическим значением 7-й тысячи лет от сотворения мира. Прав Г. Флоровский, что «апокалиптическая трактовка падения Константинополя наложилась на эсхатологические ожидания XIV–XV вв.»¹⁷². И католический теолог Николай Булев, и старец Филофей ощущают зыбкость исторического бытия. Но если для Булева источник «перемен» – элемент тварный, случайный («текущие» звезды), то для Филофея в истории случайного момента нет – судьбы мира в руках «все дающего» Бога, который определяет и конец истории: «Не вам разуметь времена и сроки, которые Отец небесный положил своею властью»¹⁷³. И здесь ключевое значение приобретает свободная воля человека.

Именно в духе апокалипсиса описывает Филофей будущее человечества, судьбу вселенской Церкви, задачи русского народа. По Филофею, земная

¹⁶⁹ Преп. Иосиф Волоцкий. Просветитель. – М., 1990. – С. 188.

¹⁷⁰ Там же. – С. 189.

¹⁷¹ Флоровский Г. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991.– С. 11.

¹⁷² Флоровский Г. Пути русского богословия. – С. 10.

¹⁷³ Послание...М.Г. Мисюрю-Мунехину... – С. 342.

история, собственно, и определяется судьбой Церкви. Вселенская миссия «Третьего Рима» – России заключается в том, что в ней в конце исторических времен Церковь обретает покой. Именно об этом, считает Филофей, говорит ветхозаветное пророчество Давида: «Здесь покой Мой навеки, здесь вселюсь»¹⁷⁴. Не случайно в трактовке последнего столкновения Церкви («жена, облаченная в солнце») и сил зла («змей от бездны,... хотящий чадо жены пожрать») автор опирается на слова Откровения Иоанна Богослова, содержащие символику воды. Как помним, водная стихия присутствует и в пророчестве латинского теолога Булева.

Будет всемирный потоп, пророчествует Булев. Водный апокалипсис, предреченный звездами, носит физический характер, и человек – пассивный объект стихии. По Филофею, потоп уже произошел и имеет он **духовный смысл** – воды неверия затопили все христианские царства, кроме Российского: «Все христианские царства потонули от неверных, только единого государя нашего царство благодатью Христовою стоит»¹⁷⁵.

Филофей осознает напряженность апокалиптического столкновения света и тьмы, но исход этой борьбы для него положителен – его **апокалиптика, эсхатология имеют светлый характер**.

С.Н. Булгаков отмечал, что апокалиптическое пророчество Иоанна Богослова имеет два противоположных плана – темный и светлый: с одной стороны, «свидетельствуется об общей трагедии мира и Церкви», с другой, – «говорится ... не только о последних судорогах мира, но и о том будущем Церкви, которое еще ждет своего исполнения»¹⁷⁶.

Примером мрачной апокалиптики выступают старообрядцы XVII в. Им присуще «восприятие трагической стороны, предвестия скорого конца мира»; осознание пришествия в мир антихриста. Пример светлый – легенда о светлом граде Китеже, «хотя и опустившемся на дно озера, по смотрению Божию, но доступном очам достойных»¹⁷⁷. Несомненно, еще одним примером светлой апокалиптики является идеологема Филофея. Ему свойственна идея Церкви развивающейся, даже перед концом земной истории.

Точно так же С.Н. Булгаков выделяет и два образа эсхатологии – темный и светлый. Первый присущ раскольникам, «которые хотели истребить себя, чтобы спастись от воцарившегося антихриста»¹⁷⁸. Данный образ противоречит христианскому мировосприятию. Светлый эсхатологизм есть истинный, поскольку «настоящая жизнь есть путь к жизни будущего века», – пишет мыслитель, ссылаясь на последний член Символа Веры. И в этом смысле земная жизнь «получает высшее для себя оправдание»¹⁷⁹.

Темная апокалиптика – это «религиозный испуг, паника». Истинная светлая – это устремленность ко Христу Грядущему, «ибо второе пришествие Христа не только страшное ..., но и славное, ибо Он грядет во Славе Своей, и

¹⁷⁴ Там же. – С. 345.

¹⁷⁵ Там же.

¹⁷⁶ Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви. – М., 1991. – С. 370.

¹⁷⁷ Там же. – С. 374.

¹⁷⁸ Там же. – С. 385.

¹⁷⁹ Там же. – С. 380.

эта Слава есть и прославление мира, и освобождение человеческого рода от власти смерти»¹⁸⁰. Именно такой **светлый эсхатологический настрой** присущ Посланиям Филофея.

Для прояснения русского мессианства необходимо рассмотреть взгляды Филофея на **соотношение русской культуры с иными культурами**. Автор утверждает падение христианских царств: «Ныне все попраны от неверных»¹⁸¹. Интересна хронология падения царств, приведенная Филофеем.

Раскрывая суть падения Рима, Филофей отмечает два ключевых этапа истории: первый (770 лет) – когда Рим «был с нами в соединении» – время первых Вселенских Соборов, единства Церкви, и следующий за ним второй этап (735 лет) – время, «когда отпали от правой веры». «Отпали» – этим глаголом, производным от глагола «падать», Филофей подводит нас к мысли о безвозвратном падении Римского царства, причем, падение для него имеет духовный смысл («отпали от **правой веры**»). То же можно сказать и в отношении его трактовки падения Византии. Знаковая дата, которую указывает здесь Филофей, – 90 лет: «Девяносто лет, как Греческое царство разорилось и не восстановится». Таким образом, важный этап для автора – это предательство греками православия на Флорентийском соборе, который состоялся как раз за 90 лет до написания Посланий (1438–39 гг.), а не завоевание Византии турками пятнадцать лет спустя. Итак, можно утверждать, что и трактовка падения христианских царств и в целом трактовка «Москва – третий Рим» имела, прежде всего, духовный смысл (трактовка государственно-политическая – на втором плане). Историки церкви свидетельствуют, что именно так понимали идеологему и последователи Филофея. Профессор Н.Ф. Каптерев пишет в этой связи: «Из всех прав прежних греческих императоров Московские цари усвоили только право считаться представителями и защитниками всего вселенского православия»¹⁸².

Особый путь России, уникальность русской православной культуры и ее ограниченность от иных культур Филофей утверждает поляризацией мира. Критерий поляризации – пребывание в истине. На одном полюсе – хранящий чистоту православия русский народ. На другом, по сути, – весь остальной мир, утративший благодать, представляющий собой довольно пеструю картину. Тут и монофизиты армяне, представители суетной мудрости «эллины», распявшие Христа евреи, мусульмане, родоначальники душепагубной астрологии ветхозаветные «халдеи», наконец, «еретики» новозаветной эпохи. Пестрота этого мира, его духовная дифференцированность противостоит целостности хранящего истину русского народа.

Все вышесказанное предопределило **мессианский характер** идеологемы «Москва – третий Рим». Для Филофея два Рима пали, причем безвозвратно («не восстановятся»), однако, и это одна из центральных идей псковско-печерского старца, «Ромейское царство неразрушимо, потому что Господь в Римскую

¹⁸⁰ Там же. – С. 385, 386.

¹⁸¹ Там же.

¹⁸² Каптерев Н.Ф. Характер отношений России к православному Востоку в 16 – 17 столетиях. – М., 1885. – С. 349.

власть записан»¹⁸³. Эта мысль – фундамент мессианского прочтения идеологемы. Земные царства преходящи, а метафизическое Ромейское царство, пребывающее вне хронологической и территориальной привязки, царство неповрежденной Церкви Христовой, выполняющее роль посредника между историческим бытием человечества и эсхатологической метаисторией, незыблемо. Оно вечно потому, что создано и освящено самим Христом – Господь «в Римскую власть записан». То, что Ромейское (Римское) царство освящено Христом – залог его вечности.

В русле теории «длящегося» или «переходящего царства», Филофей утверждает центральную мысль идеологемы «Москва – третий Рим» о том, что **Россия – последнее в человеческой истории земное воплощение метафизического Ромейского (Римского) царства**: «Все христианские царства сошлись в единое царство нашего государя, по пророческим книгам то есть Ромейское царство. Два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не быть»¹⁸⁴. Миссия русского царя, в этой связи, получает высший, духовный смысл, если учесть глобальный мессианский контекст. Он – «Держатель святых Божьих престолов святой вселенской апостольской Церкви».

Прямая связь «святой апостольской церкви» (формулировка из Символа Веры) с Москвой, Евангельское пророчество о неразрушимости Святой апостольской Церкви, которое, несомненно, имел в виду Филофей («Созижду Церковь Свою, и врата ада не одолеют ее») – все это говорит и о вечности хранителя Церкви – метафизического Ромейского царства, воплощенного перед самым концом истории в России. В этом утверждении Филофей опирается на христианское провиденциальное мировосприятие. По его убеждению, пока человечество стремится к Богу, до тех пор распространяется и долготерпение Божье, ибо в стремлении к Богу, согласно христианскому миропониманию, и заключается смысл земной истории.

Согласно Филофею, единственно русский народ на Земле в эти последние дни исполняет указанное земное предназначение человечества, так как остальные христианские царства «потопились от неверия». Следовательно, нравственный облик последнего на Земле наследника Ромейского царства – русского народа определяет в целом длительность истории человечества. И это может служить основанием для утверждения, что русская идея формулируется в XVI столетии как **идея мессианская**. Прав историк Церкви А.В. Карташев: «Святая Русь оправдала свою претензию на деле. Она взяла на себя героическую ответственность защитницы православия во всем мире... стала мировой нацией, последней носительницей... Царства Христова в истории – Римом третьим, а четвертого уже не бывать. Когда... святая София превратилась в мечеть... тогда мистическим центром мира стала Москва... Выше этих высот... русское национальное самосознание... никогда не поднималось... народ, который дерзнул, еще окончательно не сбросив с себя

¹⁸³ Послание...М.Г. Мисюрю-Мунехину... – С. 345.

¹⁸⁴ Там же.

иго Орды... уже вместить духовное бремя и всемирную перспективу Рима, тем самым показал себя способным на величие»¹⁸⁵.

Формула «Москва – третий Рим» – мессианская, поскольку вселенская и эсхатологическая. В частности, на вселенский духовный смысл формулы указывал Н.А. Бердяев: «Россия единственное православное царство и в этом смысле царство вселенское»¹⁸⁶. Расценивая идею «Москва – третий Рим» как проявление мессианского сознания, Бердяев в целом отмечает, что «после народа еврейского, русскому народу наиболее свойственна мессианская идея. Она проходит через всю русскую историю»¹⁸⁷.

Если говорить конкретно об идеологеме Филофея, то сосредоточенность автора Посланий на Втором Пришествии Христа, имеющем всемирное значение, на метаистории, исключают местничество, частный характер определяемых для русского народа задач (что явилось бы прерогативой миссии, а не мессианизма). Если опереться на слова С.Н. Булгакова, что в истории должно «нечто свершаться», то именно наследник Ромейского царства – русский народ в глазах Филофея был залогом свершения, развития Церкви, «положительного чувства истории». И если слова С.Н. Булгакова, что «историю надо прожить и изжить, а не кое-как окончить», трактовать как задание Бога человечеству, не имеющее какой-либо хронологической и территориальной привязки, то, по мнению Филофея, последнее земное воплощение метафизического Ромейского царства – Россия – является единственной перед концом истории силой, реализующей указанное выше задание, и таким образом выступает представителем всего человечества. В этом ее мессианское предназначение.

Вместе с тем, Н.А. Бердяев отмечает двойственный характер мессианизма в идеологеме «Москва – третий Рим». Наряду с религиозно-эсхатологическим смыслом, философ указывает на местнические тенденции, национализацию православной церкви; по его мнению, исключительное призвание, религиозное изначально, «связывается с силой Русского государства, царя» и таким образом «империалистический соблазн входит в мессианское сознание»¹⁸⁸. Итак, по мнению Бердяева, «духовный провал идеи Москвы, как третьего Рима, был именно в том, что третий Рим представлялся как проявление царского могущества, сложился как Московское царство, потом как империя и, наконец, как Третий Интернационал»¹⁸⁹.

Вряд ли можно согласиться с Н. Бердяевым, что указанные им тенденции отражают двойственный характер идеи «Москва – третий Рим» Филофея. Скорее, речь идет о последующей **эволюции в сторону имперского идеала** изначально духовной провиденциально-эсхатологической мессианской идеологемы старца Филофея. В частности, об этом писал Г. Флоровский. Он отмечал изначально этический, духовный акцент идеи и более позднее

¹⁸⁵ Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси. – Париж, 1956. – С. 40.

¹⁸⁶ Бердяев Н.А. Русская идея. – С. 13.

¹⁸⁷ Там же.

¹⁸⁸ Там же. – С. 14.

¹⁸⁹ Там же.

извращение формулы «официальными книжниками»: в их лице происходит «сужение православного кругозора, ... забвение отеческого прошлого» и в результате «возникает опасность заслонить и подменить вселенское церковно-историческое предание преданием местным и национальным»¹⁹⁰. То есть, речь идет не об идеологеме Филофея, а о более позднем ее извращении.

Итак, эсхатологическая трактовка истории и осознание, в данном контексте, мессианской роли русского народа, грандиозных государственно-политических задач достижения независимости России и Русской православной церкви, защиты вселенского православия, реализации теократической модели, в результате чего «земное властование превращается в церковное»; утверждение необходимости духовно-нравственного оздоровления русского народа – все это в итоге приводит Филофея к утверждению Святой Руси. В. Зеньковский трактует ее как «исходящую из этих историософских положений идею особой миссии русского народа... об универсальном всемирном значении России»¹⁹¹. В. Зенковский отмечает XVI век как время, когда впервые выдвигается это учение. По сути, для него это – отправная точка русской идеи: «Именно отсюда надо выводить те учения о «всечеловеческом» призвании России, которые заполняют историософские построения первой половины XIX века»¹⁹². Нельзя не согласиться с этими словами автора.

Но вместе с тем, в Посланиях Филофея обнаруживается раздвоенность, предопределившая последующую негативную трансформацию концепции, а именно, несоответствие между высокими духовными задачами наследников «третьего Рима» и их реальным духовным обликом. В частности, Филофей указывает на получивший большое распространение содомский грех. Из текста Послания очевидно, что содомией были поражены не только миряне, но и монашествующие, священство: «Сия мерзость умножилась не только в мирских, но и в прочих, читающий да разумеет»¹⁹³. Важно, что именно как тревожную тенденцию своего времени отмечает проницательный Филофей данное явление. Рискнем предположить, что в отношении 20-х годов XVI в. можно уже говорить о начавшемся разложении онтологического миропонимания, о котором писал П. Флоренский, оценивая состояние русского общества XVII века. Полагаем, отмеченное противоречие, негативные тенденции реального духовного облика русского человека предопределили впоследствии дискредитацию эсхатологического прочтения идеологемы, преобладание политической ее трактовки и в итоге – отрицательные последствия в развитии средневековой русской культуры в целом полтора века спустя.

¹⁹⁰ Флоровский Г.П. Пути русского богословия. – С. 12.

¹⁹¹ Зеньковский В. История русской философии: В 2 т. – Л.: «ЭГО», 1991. – Т. 1. – Ч. 1. – С. 53.

¹⁹² Там же.

¹⁹³ Послание... великому князю... – С. 360.

2.2. Русская идея в старообрядчестве, в контексте влияния культурных парадигм средневековой Руси и России Нового времени (О.В. Парилов)

Ключевыми причинами раскола Русской православной церкви во 2-й половине XVII века стали: активное проникновение на Русь чуждой западной секулярной культуры; кризис духовной жизни русского общества и концепции «Москва – третий Рим»¹⁹⁴. Спустя полтора столетия данная концепция в массовом сознании выродилась в идею, что царство Божие воплотилось на территории Руси, следовательно, надо только его хранить. Вселенская церковь свелась к пределам национальной – русской.

Перед русской культурой, русским обществом во второй половине XVII столетия всталася трудная задача — преодоления трагического антагонизма: с одной стороны, Русь не могла уже, как раньше, развиваться самобытно — в силу кризиса древнерусского православия, в силу отсталости (по сравнению с Западом) социально-экономического развития. Таким образом, приход на Русь более развитой секулярной западной культуры оказался неизбежен. С другой стороны, западная и русская православная культуры чужды друг другу. В результате русская культура претерпела резкую деформацию в XVII веке, что привело к разлому общества — расколу. За ослаблением веры последовал скепсис в отношении самобытных православных основ и недовольство своим положением, что в свою очередь привело к поиску истины на стороне, вторжению западной культуры, противодействию ей приверженцев «древлего» благочестия, движимых мыслью о национально-церковной непогрешимости. Проведенная Никоном церковная реформа основной частью русского общества была воспринята как один из этапов «олатынивания» Руси, она и стала поводом к расколу. Участие в церковной реформе «олатыненных» киевлян и греков; назойливое навязывание наук, процветавших на Западе, проводниками которых были те же «олатыненные» греки и киевляне; пристрастие правительства к «западным новинам»; приезд западных католиков и протестантов; появление церковных новшеств — все это наталкивало московского простолюдина на мысль, что церковная реформа — происки Рима, а Никон — орудие папы¹⁹⁵.

Старообрядчество, по нашему мнению, является собой яркий образец православного народного национального мировоззрения. Православие в этом мировоззрении, слившись с народной культурой, вобрав в себя черты, присущие дохристианской Руси, получило свое специфическое преломление. Особенности русской православной культуры (иррационализм, соборное начало, приоритет духовных ценностей и др.) приобрели в старообрядчестве свои особенные черты. Вместе с тем, в творчестве, характерах ранних старообрядцев, наряду с особенностями средневековой русской культуры,

¹⁹⁴ См.: Парилов О.В. Консервативная форма русского национального самосознания: становление и основные этапы развития: автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук / Нижегородский государственный педагогический университет. Нижний Новгород, 2006.

¹⁹⁵ См.: Парилов О.В. Типологические особенности старообрядчества и славянофильства и их значение в развитии русского национального самосознания: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / Нижний Новгород, 2000.

нашли отражение и черты нарождающейся секулярной антропоцентристской рационалистической культуры, поэтому данное направление интересно, многогранно.

Историческое понимание русской идеи ранним старообрядчеством. Старообрядчество, вследствие стремления придать абстрактным религиозным идеям реальное обрядовое содержание, вследствие неумения (в большинстве своем) отделить содержание вероучения от формы, отождествило конкретно-историческое бытие и Царство Божие. Для них идеал святой Руси уже отчасти воплотился в Московском государстве, и главная задача — сохранить этот идеал, не допустить мирской дух в государство¹⁹⁶. Этим объясняется максимализм раскольников в исповедании идеи «Москва — третий Рим».

Вместе с тем, они явились и выразителями идеи крушения теократии, падения «последнего в мире» христианского царства «третьего Рима» — именно как «предательство» царем идеалов православия восприняли старообрядцы замену древнерусского православного обряда на «порочный» — греческий: «Иного уже отступления не будет, везде — последнее Руси ... Один был православный царь на земле, и того, не внимавшего себе, увы, западные еретики, как облака темные найдя, угасили христианское солнце российское»¹⁹⁷, — писал инок Абраамий¹⁹⁸ (здесь и далее тексты старообрядческих авторов XVII столетия даны в авторском переводе — О.П.). Таким образом, раннее старообрядчество отличается ярко выраженным антиисторизмом. Осознание разрушения «Божьего царства на земле» — третьего и последнего Рима, предопределило однозначную **ретроспективность** их мировоззрения. Настоящее для них — «огнепальное время» почти всеобщего отступления, торжества метафизической субстанции зла. Они явились выразителями конца земной истории и, т.о., будущего для них не было. Абсолютное отрицание земной истории выразилось, в частности, в массовом самоистреблении («последнем огненном крещении») — радикальной форме отказа от «погрязшей во зле» эмпирии.

Недостаточно критичное восприятие как России, так и Запада, привело в итоге к трактовке старообрядцами земного бытия как одномерного черно-белого (без полутона) пространства, представляющего собой арену последнего противостояния абсолютных сил добра (древняя — «Святая Русь» и ее защитники — старообрядцы) и абсолютных сил зла (мир Запада и проводники его идей). Отсюда их идеология **изоляционизма, неприятие иной современной им культуры.** Прежде всего, они сосредоточились на противостоянии западной культуре; также и современной греческой, так как, по мнению старообрядцев, после Флорентийской Унии последняя подверглась латинскому влиянию. В основе национализма раскольников лежит и еще одна глубинная причина — антагонистичность антропоцентристского

¹⁹⁶ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. — Л., 1991. — Т. 1. — Ч. 1. — С. 52-53.

¹⁹⁷ Памятники первых лет русского старообрядчества / Сост. Я.Л. Барков. — Спб., 1912. — С. 162.

¹⁹⁸ Именно по причине того, что, по мнению старообрядцев, царь «предал» православие, они ввели догмат о немолении за государя, а не потому, что считали антихристовой императорскую власть, как ошибочно полагает Н. С. Гурьянова (См.: Гурьянова Н. С. Крестьянский antimонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. — Новосибирск, 1988. — С. 7).

рационалистичного западного и народного русского православного (старообрядческого) мировоззрений. Поскольку раскольники, в силу антииндивидуализма, отрицали какое бы то ни было проявление «самовластия», «господственности», поскольку они отрицали и процветавшую на Западе «внешнюю мудрость» — светские науки, которые, по их мнению, были первыми проявлениями «самовластия». «Алманашники, и звездочеты, и все зодейщики познали Бога внешней хитростью, и не как Бога почтили и прославили, но, осутившись *своими умыилениями*, решили уподобляться Богу *свою мудростью*¹⁹⁹. Вполне объяснимо резко негативное отношение раскольников к иностранцам — «алманашникам, зодейщикам» — всем «немцам», «шведам», «латынникам», что окружили царя Алексея. По мнению протопопа Аввакума, приверженность иноземцев наукам есть лишь проявление гордыни превосходства.

Поскольку для старообрядцев евангельские ценности являлись абсолютными, поскольку падение в вере означало для них падение всех жизненных принципов. Посему они отвергали современные западную и греческую культуры, так как западная и греческая церкви — «б...дские»²⁰⁰.

Таким образом, в средневековой Руси концепция русской идеи выстраивалась в контексте глобальной темы — взаимоотношения России и Запада. Выступив апологетами изоляции России от Запада, старообрядцы вместе с тем четко обозначили чуждые начала западной культуры — существенные составные элементы, мировоззренческие принципы, которые в их субъективном восприятии противостоят русской православной культуре. И отвергли их. Основным чуждым началом в их представлении является **«ложное вероучение**, под которым, прежде всего, они понимают католицизм. Последний, полагают они, проник в Русскую церковь в виде никоновых реформ. Обрядовые нововведения («затейки»), заимствованные, по мнению раскольников, у Рима, обладают антихристианской сущностной силой. Так, трехперстие — это «Формоса ... папы римского мудрование с дьяволом». Оно уподобляется Аввакумом нечистой троице — «змею, зверю и нечистому пророку». Как следствие, Церковь в представлении старообрядцев утрачивает свой трансцендентный план бытия, становится плотской: «Беда, правоверной душе! — все горнее низведено долу»²⁰¹, что, в свою очередь, приводит, по мнению старообрядцев, к утрате никонианами способности к различению добра и зла, познания христианской истины: «У нынешних законоположников ... брюха толсты, что у коров, но о небесных тайнах не смыслят»; не в состоянии отличить ложь от правды — «познать прелесть». И как следствие, это приводит, по мнению старообрядцев, к ориентации никониан на материальные ценности, на жизнь «плотскую». Таким образом, еще одно, по мнению старообрядцев, чуждое русской православной культуре начало — **ориентация на**

¹⁹⁹ Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. — Горький: Волго-Вятское кн. изд-во, 1988. — С. 68.

²⁰⁰ См.: Никоненко В.С. Русская философия накануне петровских преобразований. — СПб.: СПб. ун-т, 1996. — С. 28.

²⁰¹ Житие протопопа Аввакума... — С.46.

материальные ценности, выражаемая в «жизни плотской». В этом же ряду – стремление к **внешней мудрости** (имеются в виду «не нужные» для спасения в вечности плоды «внешнего разума» – философия, грамматика, риторика, а также знания, необходимые для развития материальной культуры, обустройства земной, временной жизни – «как продавать, как покупать»). В отрицании внешней мудрости старообрядцы чаще всего категоричны: «Ритор и философ не может быть христианин»²⁰²). Еще одно чуждое начало – стремление к **чувственной красоте**. Данное стремление, полагают старообрядцы, отражают Церковные нововведения, что выразилось, в частности, в новом иконном писании: «По шведскому, по немецкому» пишут Христа «по плотскому замыслу» – «уста червонные, волосы кудрявые»²⁰³.

С одной стороны, в этом крайнем национализме, абсолютном неприятии плодов иной современной культуры проявилась косность, отрицание самостоятельных исканий разума, нивелирование личностного начала. Однако с другой стороны, мировоззрение старообрядчества корнями уходило в древнюю православную Русь, где духовные ценности превалировали над материальными. Не увидев положительной стороны влияния западной культуры, оно в то же время чувствовало негативные последствия обмирщения, секуляризации русского общества под влиянием Запада, подмену духовных евангельских ценностей материальными. Показательна в этом плане фраза Аввакума: «Да нечего у вас послушать добруму человеку: все говорите, как продавать, как покупать ... знаю ваши ухищрения, собаки ... никониане, воры, извратители веры, немцы русские»²⁰⁴.

Не имея надежды на торжество добра в истории, старообрядцы выступили в роли последних в истории защитников, в том числе и реальными делами, абсолютной ценности Христианства, Евангельских вечных истин, ценностей в период кризиса средневекового русского православия. В этом они увидели свое высшее призвание, в этом, полагаем, заключается их значительный вклад в развитие русского национального самосознания в XVII веке. Формы защиты отличаются экстремальностью: страдание и смерть за веру, особое явление – юродство как «буйство проповеди», противопоставляемое «внешней мудрости», как форма утверждения истины путем публичного самоистязания, своего рода демонстрация силы духа, стойкости в защите веры: юродивый Федор «в хлебне ... в жаркую пекь влез и голым гузном сел на поду ... Так чернецы ужаснулись»²⁰⁵. Экстремальность проявилась и в проповеди, которая имела зачастую форму крика. Вставший на путь защиты истинной веры, по мнению лидеров раскола, должен полностью отрешиться от земных благ: «Ты же читал апостольскую речь: «если привязался к жене, не ищи спасения»²⁰⁶. Подобное мировосприятие коррелирует с Евангельским требованием Христа к избранным оставить отца и мать (то есть отрешиться от ценностей, лежащих в

²⁰² Там же. – С.92.

²⁰³ Там же. – С.66.

²⁰⁴ Житие протопопа Аввакума ... – С. 69.

²⁰⁵ Там же. – С.34.

²⁰⁶ Там же. – С.30.

сфере имманентного бытия) и следовать за Ним. Таким образом, это свидетельствует об осознании лидерами старообрядчества своей исключительности, богоизбранности, своей роли апостольского служения.

Вместе с тем, защита старообрядческими лидерами вероучения была сопряжена с негативными тенденциями фанатизма, понимаемого нами как абсолютизация внешних форм вероучения в сочетании с осознанием собственной непогрешимости и подавлением инакомыслия. Особенно это характерно для Аввакума, не считающегося ни с авторитетом российского императора, ни с авторитетом Вселенских патриархов. Как справедливо отмечал А.Ф. Замалеев, «За иронией Аввакума сквозит ригоризм, не приемлющий никакой иной логики, кроме своей»²⁰⁷. Помимо апологетики православных истин, это выливалось не только в жестокое подавление своих идейных противников, непонимание и отвержение реформационных процессов, происходящих в Русской церкви, но и в искажение основного духовного начала – православного вероучения, вместо его защиты. В частности, речь о «чудовищной», по выражению П. Флоренского, ереси тритеизма (рассечении Пресвятой Троицы на три части).

Следует указать еще на одну яркую антиномию старообрядческого мировоззрения: идеология изоляционизма, национализма сочетается с необходимым атрибутом русского национального самосознания, русской идеи – глобализмом мышления, вселенской отзывчивостью. Полагаем, талантливейшие представители раннего старообрядчества (такие, как Аввакум) вполне осознавали общечеловеческий вневременной характер православного учения. Глобализм старообрядческой мысли, как в хронологическом, так и национально-культурном аспектах, детерминирован приданием абсолютного значения евангельским ценностям, осознанием себя последними хранителями истинного вероучения, ощущением конца человеческой истории. В хронологическом плане глобализм выразился в градации истории человечества на значительные временные отрезки, рассмотрении их в контексте истории Церкви и придании им метафизического смысла. В качестве иллюстрации весьма показательна трактовка истории старообрядцем Спиридоном Потемкиным. Первая тысяча лет после Рождества Христова для него – время благодатного развития Церкви, ибо сатана связан. Его освобождение старообрядческий писатель связывает с отпадением Запада. Дальнейшее действие сатаны он в мире отмечает следующими вехами: через 600 лет – утрата благодати Южной Русью; через 60 лет – смута в Русской Церкви; наконец, через 6 лет – ожидание кончины мира²⁰⁸.

Что касается глобализма в национально-культурном плане, то здесь он проявился в охвате старообрядцами всего человечества посредством деления его на «верных» – защитников древнего благочестия, и «неверных» – всех остальных, являющихся носителями чуждого начала ложного вероучения. К таковым они, прежде всего, относили представителей Рима, который «упал

²⁰⁷ Замалеев А.Ф. Протопоп всея Руси // Аввакум Петров. Послания и челобитные. – СПб., 1995. – С.6.

²⁰⁸ См.: Бороздин А. Протопоп Аввакум. – Ростов-на-Дону, 1998. – С.119.

необратимо»; последователей римлян – поляков: «Ляхи ... – до конца враги христианам»; протестантов: «враги веры» – «немцы, шведы»; «униатов» Южной Руси; последователей ислама – «турок», олицетворяющих собой в сознании старообрядцев жесткий фатализм и грубую силу. В одном ряду с «отступниками» – современниками Аввакума стоят и враги веры давнего прошлого: распявшіе Христа древние евреи, еретики («Будь проклят, Арий!»²⁰⁹). К отступникам старообрядцы относили и греков: «В греках насилием мусульманским *без остатка* (выделено нами – О.П.) погибла православная вера», ибо «служат ныне греки по латинским книгам»²¹⁰, – пишет Авраамий. В один ряд с «врагами веры» старообрядцы ставят и носителей языческой культуры – «скоморохов», чьи «бубны и хари» Аввакум ломает, «о Христе ревнуя». Однако, в качестве «врагов истинной веры» наибольшую ненависть в старообрядческой среде вызывали никониане, во-первых, как проводники «кrimской ереси», во-вторых, как «предатели» православия и «разрушители Третьего Рима». Самые острые обличения Аввакума звучат именно в их адрес. Никон – «волк, отступник, злодей, еретик»; никониане – «пестрообразные звери».

То, что многоликий мир «неверных» несоизмеримо больше общности защитников «истинной веры», объясняется старообрядцами наступлением последних времен, которые, в соответствии с Евангельскими пророчествами, должны ознаменоваться почти всеобщим отступлением. Именно по этой причине «мало Христово стадо, сатанинское же воинство велико».

Однако, в сознании старообрядцев общность «верных» отнюдь не ограничивалась последними защитниками «древлего благочестия». Мы полагаем, русская старина не являлась для Аввакума самоценностью. В целом, он защищал истинную (в его понимании) веру. Его формула – «Праведный от веры жив будет, а не от человеческого предания»²¹¹. Старина же (кстати, не только русская) была ценна для Аввакума главным образом постольку, поскольку являла торжество истинного вероучения, истинного благочестия. Поэтому спектр защитников истинной веры в их представлении достаточно широк и преодолевает узкие национальные рамки (и здесь также проявился глобализм старообрядческой мысли), правда, все они – представители прошлого. К их авторитету постоянно прибегают старообрядцы: вождей и пророков Ветхозаветной церкви («Моисей-Боговицец», «Давид царь и пророк»); мыслителей раннего христианства (Дионисий Ареопагит); святых древней Византийской церкви («Св. Иоанн Златоуст, Герман патриарх Царь-Града, Григорий Двоеслов»), а также святых Русской православной церкви: «Меня благословляют московские святители Петр и Алексей, и Иона, и Филипп, – я по их книгам верую Богу моему»²¹². Итак, мировоззрение старообрядчества характеризуется глобализмом, но их глобализм сопровождается резкой поляризацией человечества по принципу «свои /

²⁰⁹ Житие протопопа Аввакума ... – С.97.

²¹⁰ Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Книга вторая. – М., 1989. – С.513.

²¹¹ Житие протопопа Аввакума ... – С. 165.

²¹² Там же. – С.29.

чужие». «Свои» – защитники «истинного» православия – нынешние и прошлых веков; «чужие» – многогликий мир «отступников».

Старообрядцам присуще оригинальное провиденциальное прочтение русской идеи. Мысль о направленности вектора Божественной воли навстречу человеку встречаем у Аввакума: «Все в мире Богом для людей создано». Человеческая воля, направленная к Богу, по мнению старообрядцев, должна реализовываться, прежде всего, в отстаивании «истинной веры» – даже «до смерти». Проявление этих воль чрезвычайно реалистично. Стремление человека к Богу – в подвиге ради «древлого благочестия», в том, чтобы «добротелями уподобляться Соторившему». Стремление Бога к человеку, в контексте обрядовости вероисповедания, отличается крайней реалистичностью – проявляется в многочисленных чудесах, видениях и знамениях.

Старообрядцев отличает максимализм в сосредоточенности на мире трансцендентном – именно этот мир для них подлинный. Они – «хотяющие наследовать спасение», в противовес ориентированным на земной ареал бытия «книжникам и совопросникам мира сего» (эти образы заимствованы Аввакумом в Новом Завете)²¹³. Бессмысленность такой ориентации для ранних старообрядцев очевидна, ибо в этом случае, полагают они, человек отвергает провиденциальный Божественный промысел. Поэтому жить следует «хвалу Богу воздавая» и памятуя о смерти и Страшном Суде. Признание старообрядцами за христианством абсолютного значения в сочетании со смирением приводит к ощущению собственной ничтожности вне поддержки трансцендентного мира: «А я, грязь, что могу сделать, если не Христос?»²¹⁴

И в эмпирическом бытии высшая духовная награда приверженцу истинной веры – возможность общения с миром трансцендентным: «в день воскресный помолить Бога и труды освятить», этой награды «верный» в результате церковной реформы лишился: «Послушать нечего – по-латински поют, плясовицы скомороши!». Впрочем, в силу реалистичности, природности их мировоззрения, граница между трансцендентным и эмпирическим миром у них весьма иллюзорна. В борьбе «ложного вероучения» с «истинным благочестием», по мысли старообрядцев, – в последнем сражении добра и зла в человеческой истории, столкнулись силы не только земного, но и трансцендентного планов бытия. Силы добра олицетворяют Христос, пророки и святые – хранители «истинного благочестия» древности, нынешние защитники веры; носители зла – сатана, бесы, еретики. Именно как сатанинское начало расценивают старообрядцы никонову и иную другую «ересь»: «Жена-любодейца (символ апокалиптического Вавилона – О.П.) упоила Римское царство и Польское и многие окрестные места, да и на Русь приехала»²¹⁵, – пишет Аввакум. Новый Иерусалим Никона также явился для старообрядцев символом апокалиптической блудницы. Собирательным

²¹³ См.: Парилов О.В. Консервативная форма русского национального самосознания: становление и основные этапы развития: автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук / Нижегородский государственный педагогический университет. Нижний Новгород, 2006.

²¹⁴ Житие протопопа Аввакума ... – С.54.

²¹⁵ Там же. – С.77.

персонифицированным носителем чуждого начала – ложного вероучения – для них выступает дьявол: «Дьявол лих до меня, а люди все до меня добры»²¹⁶. Придание Евангельским ценностям абсолютного значения, провиденциализм играют значительную роль в данном мироощущении старообрядцев.

В реализации провиденциального принципа, по мнению старообрядцев, ключевая роль принадлежит церкви. В своем понимании церкви раннее старообрядчество делает акцент, прежде всего, на людях, ее составляющих, а также на конкретных делах, что лишний раз свидетельствует об онтологизме данного направления. Именно благодаря конкретным делам люди становятся носителями Бога. Полагаем, не случайно для раннего раскола характерны экстремальные, крайние формы церковной жизни: общежительское монашество (соловецкие иноки), отшельничество (Епифаний), такое уникальное явление, как старообрядческое «апостольство». Наконец, в глазах старообрядцев высшее утверждение истины (как они ее понимали) – страдание и смерть.

Но вместе с тем, лидеры старообрядчества придавали большое значение и духовной стороне церковной жизни, в частности, они призывали к внутреннему совершенствованию, к обновлению души. Ссылаясь на Апостола Павла, Аввакум пишет: «Очистим ветхость, то есть злобу и лукавство, и живите в чистоте и истине»²¹⁷. В данном контексте чрезвычайно важно утверждение старообрядчеством **внутренней духовной свободы** в стремлении к Богу. Сосредоточенность старообрядцев на проблеме духовной свободы, личной ответственности – это, без сомнения, веяние Нового времени; их защита, на наш взгляд, является значительным вкладом в развитии русского национального самосознания в XVII веке. Прав В.В. Керов, утверждающий: «Значение личной ответственности противоречит средневековой корпоративной ментальности»²¹⁸. Не случайно «призванные стоять в свободе» (то есть, защитники старой веры), по Аввакуму, – люди «новые».

Усиленную рефлексию Аввакума о свободе и личной ответственности каждого за свою веру предопределило осознание себя перед последним выбором: предать веру и жить, либо исповедать истину и умереть. Старообрядцы отстаивали свободу исповедовать пресловутый «азъ» – символ, «освящавший» в их сознании исконные начала жизни людей … устои самого мироздания»²¹⁹.

Трактовка старообрядцами свободы лежит в русле православного миропонимания. В противовес протестантскому своеволию лидеры старообрядчества обозначают границы, за пределы которых свобода верующих не распространяется – традиционный православный обряд и Священное Писание: «Молю вас я, узник за Христа Иисуса, не мудрствовать больше, чем подобает мудрствовать, но мудрствовать в целомудрии по Святому Писанию».

²¹⁶ Там же. – С.31.

²¹⁷ Старообрядчество в России (XVII – XVIII вв.). – М., 1994. – Вып. 2. – С. 36.

²¹⁸ Керов В.В. Опыт контент-анализа «Жития» и посланий протопопа Аввакума. К вопросу о модернизационном аспекте старообрядчества // Мир старообрядчества. Живые традиции: Результаты и перспективы комплексных исследований. – М., 1998. – Вып. 4. – С.179.

²¹⁹ Клибанов А.И. Протопоп Аввакум и апостол Павел // Старообрядчество в России (XVII-XVIII вв.). – М., 1994. – Вып. 2. – С.31.

Таким образом, в целом, область приложения личной свободы для них – не толкование вероучения, а внутренняя готовность к защите истины, ответственность перед Богом за свои поступки. Правда, Аввакум поощрял своих последователей «кричать» и «грызться» за веру: «А что противятся друг другу, – пускай так! Там истина … больше находится … Грызитесь гораздо! Я это не запрещаю. Только праведно и чистой совестью разыскивайте истину». В реальности же, насколько сам Аввакум был терпим к «разыскивающим» истину, мы можем судить по тем безнравственным поступкам, которые он совершил по отношению к своему «соузнику» диакону Федору. И здесь мы обнаруживаем яркий образец раздвоенности его мировоззрения.

Чистая совесть для Аввакума важнее даже формального соблюдения обряда: «Поминайте покойников, которые по-новому причащены: разберет Христос, какова в ком совесть была»²²⁰.

Однако и в контексте защиты Аввакумом духовной свободы следует отметить антиномичность его мировоззрения. Во-первых, допущение Аввакумом споров для более глубокого постижения Истины (здесь он проявляет себя как человек Нового времени) сочеталось с нетерпимостью по отношению к спорящим с ним. Во-вторых, утверждение Аввакумом благой воли человека, его ответственности сочеталось с трактовкой человека как пассивного объекта, испытывающего с попущения Божьего воздействие дьявольских сил: «И все бояре к нам добры, один дьявол лих. Что сделаешь, если Христос попустил!»²²¹ Последнее – характерная черта древнерусского православия, в котором, как пишет В. Керов, «элементы фатализма и предопределенности занимали более серьезное место»²²².

Сказанное еще раз подтверждает: лидеры старообрядчества – талантливые личности, творившие на границе эпох; в их лице русское национальное самосознание, как зеркало, отразило яркие противоречия этого времени.

Изменение древнеправославного символа раскольники восприняли как разрушение самой Церкви: «Один за сердце (Церкви – О.П.) ухватил, за престол святой четверостолпный … а иной вор за голову невесту Христову ухватил и венец богоукрашенный сорвал, за … крест трисоставный»²²³. Это, в свою очередь, означало для них нарушение провиденциального равновесия и, как следствие, прекращение истории. «Падение третьего Рима» осознавалось как прекращение стремления человека к Богу; в результате, утратилась направленность Божественной воли к человеку – «благодать на небо улетела». Этим объясняется крайний эсхатологизм старообрядцев, сосредоточенность на метаистории, мысли о скором конце света. Как полагали старообрядцы, с падением церкви прервалось священство, прервались спасительные Таинства, поскольку, как гласила инструкция вождей раскола, «не подобает православным христианам ни благословения от никониан принимать, ни службы, ни крещения, ни молитвы». Эти настроения, сопряженные со

²²⁰ Там же. – С.146.

²²¹ Там же. – С.36.

²²² Керов В.В. Опыт контент-анализа «Жития» и посланий протопопа Аввакума… – С.179.

²²³ Там же. – С. 73.

стремлением к реализации проявлений трансцендентного мира, породили мысли о воцарившемся чувственном антихристе, по-разному персонифицировавшимся раскольниками. Делались конкретные прогнозы о дате Второго Пришествия и Страшного Суда (вопреки евангельскому учению, что о дне и часе конца света не могут знать даже ангелы небесные).

Эсхатологизм старообрядцев непосредственно смыкается с обрядовостью их вероисповедания: если нет больше церкви, нет Таинств, нет благодати, связь с Богом прервалась, остается только быт и обряд, и таким образом они приобретают некую независимую первоценност²²⁴.

Последствиями эсхатологических настроений были разные пути ухода из «безблагодатного» мира. Самое крайнее средство – самоубийство. В изуверских самосожжениях проявилась их абсолютная бескомпромиссность, абсолютное нежелание мириться с «погрязшей во зле» историей, стремление мгновенно войти в метаисторию. Еще один путь — уход в пустыни. Старообрядческие колонии (Выговская, к примеру) стали образцом крепкого быта и, что парадоксально, порой, — яркими образцами расцвета гуманистической культуры. У выговцев словесные науки были подняты на высокий уровень. В библиотеке пустыни хранились отечественные и переводные учебники.

Следует прояснить вопрос о **субъекте реализации русской идеи** в старообрядческом мировоззрении. Старообрядцы полагают, что истинную церковь Христову составляют, прежде всего, **простые люди** – клирики и миряне, вставшие на защиту древлего благочестия, а не «патриархи-собаки». Отличаясь ярко выраженным демократизмом, старообрядцы противопоставляют мир простых людей миру церковных и светских феодалов: «Иду, раб ваш, бороться с турком о святой божией церкви, взявши братию мою страждущих повсюду ... попов и дьяконов с крестами ... и чернецов в черных ризах и схимах. И всяк возраст мужского пола и женского ... А никониане, патриархи и митрополиты и архиепископы с архимандритами и игуменами, пускай против варвара своим сонмом пойдут»²²⁵.

Но и в данном контексте проявляется антиномизм старообрядческого мировоззрения: наряду с демократизмом, отстаиванием идеи равенства людей перед Богом, мы обнаруживаем в их творчестве отмеченное нами ранее утверждение значительной роли личности в истории. Речь о выделившемся из массы, первом среди равных старообрядческом апостоле – лидере последних на Земле защитников «истинной веры». В данном призвании эти люди ощущали себя выше первых апостолов Христа: «И не сомневайся в том, чтобы апостолами нынешних страстотерпцев называть, потому что, по писанию, святых славнее и выше первых мучеников»²²⁶, — писал инок Авраамий. Подобному лидеру (такому, как Аввакум) свойственна претензия на обладание абсолютной истиной, а проповедь христианской любви нередко сочеталась у него с оправданием насилия даже в отношении своих последователей, заподозренных в посягательстве на его духовный авторитет.

²²⁴ См.: Флоровский Г.П. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. – С. 70.

²²⁵ Житие протопопа Аввакума ... – С. 117.

²²⁶ Памятники первых лет русского старообрядчества / Сост. Я.Л. Барков. – Спб., 1912. – С. 162.

Генезис русской идеи в старообрядчестве XVIII–XIX веков.

Характерной чертой более позднего старообрядчества является гораздо большая антиномичность мировоззрения, по сравнению с ранним. Раскол XVII в. заявляет себя, преимущественно, как сила охранительно-консервативная, целиком сосредоточенная на фиксации всех сторон жизни средневековой православной Руси: от ценностей и культурных особенностей до обряда, буквы, внешнего облика человека. XVIII век – век становления имперской России – характеризуется качественными трансформациями национального самосознания; происходит секуляризация, рационализация, гуманизация русской культуры. Старообрядцы XVIII столетия, несмотря на общее стремление изолироваться от российского социума, законсервировать средневековую Русь, в то же время, неминуемо воспринимали ценности, мировоззренческие установки Нового времени, чем и объясняется крайняя антиномичность их миросозерцания.

Старообрядцы XVIII в., с одной стороны, восприняли идею воцарившегося антихриста и конца земной истории, что предопределило их антиисторизм. С другой стороны, одна за другой миновали роковые даты ожидаемого конца мира (1666 г., 1691 г.); вопреки прогнозам история продолжалась, что потребовало адаптации к жизни российского социума, включенности в историю. Историзм более позднего старообрядчества проявился, прежде всего, в компромиссах с господствующей Церковью, государством. От десятилетия к десятилетию радикализм снижается, а компромиссность нарастают. То, что пророчество о скором конце истории не сбылось, помимо снижения радикализма, имело следствием появление достаточно глубоких апологетических сочинений старообрядцев, что вполне соответствовало духу времени. XVIII – XX вв. – время обильной публичной полемики между старообрядцами и православными, в ходе которой раскольники демонстрируют образцы систематизированной философско-богословской аргументации своих позиций. Кардинально меняется и тон сочинений. В раскольнических публичных выступлениях XVII в. доминируют либо страсти, эмоции, либо эсхатологический пессимизм. Но уже в 20-е гг. XVIII в. в знаменитых «Поморских ответах» А. Денисова, ключевом произведении старообрядчества, на смену аввакумовскому стремлению «перерезать» своих оппонентов приходит желание «тихого, безопасного разглагольства»: «Господину присланному учителю иеромонаху Неофиту мира, здоровья... и милосердного рассуждения всеусердно желаем... иметь тебе с нами о происшедшем несогласии тихое, краткое и безопасное разглагольство»²²⁷.

Наконец, еще одна ключевая особенность более позднего старообрядчества – все более нарастающая дифференциация мировоззренческих принципов, проявленная в дроблении староверов на разные толки и согласия, в контексте постепенного углубления трех сущностных антиномий: а) компромисс / непримиримость, радикализм; б)

²²⁷ Поморские ответы. – М., 1911. – Л. 1.

историзм, социальность / антиисторизм, асоциальность; в) духовность / формализм, обрядоверие. Можно выстроить иерархию основных течений – от самых радикальных, отличающихся антиисторизмом, обрядоверием, до наиболее компромиссных, включившихся в жизнь общероссийского социума, преодолевших дух формализма, обрядоверия: **раскольничьи самоубийцы** → **Беспоповцы**: странники, федосеевцы, филипповцы → поморцы → **Поповцы**: представители Белокриницкой епархии → «окружники» → единоверцы, соединившие, по сути, старообрядческую и православную церкви.

Идея падения третьего Рима и воцарения в мире антихриста наложила яркий отпечаток как на **пророчески-эсхатологическое**, так и на **историческое** понимание русской идеи в более позднем старообрядчестве. Старообрядчество XVIII – XX вв., как и ранее, характеризуется максимализмом пророческого мировосприятия – трактовкой истории как взаимодействия Божественной и человеческой воли. Более позднему старообрядчеству, как и раннему, в целом, присуще самосознание последних защитников истинного благочестия на земле, т.е. последних субъектов, реализующих Божественную волю в преддверии метаистории. **Третий Рим в их сознании сузился до небольших островков – старообрядческих замкнутых общин «верных».** Необыкновенно сильно в радикальных толках проявилась идея бегства из истории. Примером могут служить **странники** или **бегуны**. В соответствии с их мировоззрением, соприкосновение с миром, пораженным антихристом, оскверняет человека, поэтому они инициировали идею абсолютного размежевания с социумом – постулировали побег из мира, с целью ухода из-под власти антихриста, сохранения благочестия²²⁸. С ранними старообрядцами и, в целом, с представителями средневекового русского сознания, их роднит эсхатологический максимализм – постоянное ожидание конца земной истории. Глубокая асоциальность странников выражалась в их персоналистической концепции: они отрицали какую-либо политическую борьбу на том основании, что зло в принципе неистребимо в мире, пораженном антихристом²²⁹.

Традиция странничества, ухода из мира была достаточно распространена на Руси, но если древний русич таким образом искал лучшую долю, Святую Русь, то старообрядец-странник трактовал побег как единственное средство спасения души в страдании – «тесноте и подвиге», которые завершаются эсхатологическим переворотом, игравшим ключевую роль в данной крайне пессимистической телеологии. Таким образом, «разрыв с грехом вполне мог восприниматься как пространственное перемещение, … стремление физически уйти из мест, подчиненных антихристу»²³⁰.

Однако, в контексте учения об антихристе, **радикальное отрижение истории поздним старообрядчеством антиномично сочеталось со «страстным… стремлением к жизни и деятельности… крепостью и**

²²⁸ См.: Дутчак Е.Е. Учение о побеге в сочинениях старообрядцев-странников второй половины XIX-XX вв. / Мир старообрядчества. Вып. 4. – М., 1998. – С. 185.

²²⁹ См.: Там же. – С. 189.

²³⁰ Там же. – С. 185.

гибкостью духа»²³¹. Отстаивая данную позицию, В.Г. Сенатов утверждает, что учению об антихристе, как правило, подвержено самое здоровое ядро общества, на фоне почти всеобщего «умственного и нравственного разжижения». Так, идея господства антихриста явилась для первых апостолов «той гранью, какою они отделялись от людей прежнего устарелого и дряхлого духа, лишенного живых творческих сил»²³². Соглашаясь отчасти с приведенными утверждениями, мы все же не стали бы отождествлять первых апостолов с поздними старообрядцами: абсолютно не замечать крайней асоциальности последних, бегства из истории – значило бы идеализировать старообрядчество, что и делает В.Г. Сенатов.

Хотя, нужно согласиться, что в учении об антихристе, отчасти, проявилась развитость свободы воли старообрядцев. На это указывает, во-первых, стремление в крайне неблагоприятных условиях сохранять свою самобытность; во-вторых, – активное выражение своего отношения к поврежденному грехом миру. Но, опять же, это характерно не для всего старообрядчества, а для наиболее компромиссных течений (беспоповцы-поморцы, поповцы). Для старообрядцев-радикалов, отличающихся формализмом, антиисторизмом, человеческая воля, в контексте провиденциального мировосприятия, свелась исключительно к хранению буквы, обряда, даже в ущерб нравственности (федосеевцы). Наконец, крайние радикалы, лишив себя жизни, тем самым продемонстрировали полное отсутствие воли в стремлении к Богу, поступили вопреки провиденциальному плану относительно человека. Так что не следует идеализировать старообрядчество: оно крайне неоднородно; соответственно, неоднородна и трактовка человеческой воли, в контексте провиденциального мировосприятия.

Вариативна и интерпретация старообрядцами реализации Божественной воли. Учение о воцарении антихриста детерминировало, в целом, пессимистическую точку зрения о разрушении шаткого баланса в соотношении Божественной и человеческой воли: утверждение темного метафизического начала в эмпирии, по их мнению, есть следствие прекращения стремления человека к Богу: «Пала вера – пришел враг»²³³. Соответственно, позднему старообрядчеству, как и раннему, присущ, в целом, пессимистический эсхатологизм. Если для старца Филофея, в силу исторических условий, идея конца мира была сопряжена с мыслью о его прославлении, с «полнотой свершения его творения»²³⁴; Второе Пришествие – *славное* (пример позитивной эсхатологии), то для старообрядцев данное событие – страшное, ибо Христос трактуется, прежде всего, как Судья (пример пессимистической эсхатологии). Изначально в мировоззрении старообрядчества доминирует тезис о богооставленности мира. Парадоксально, но именно он, отчасти, послужил детерминантой феноменальной социальной активности, крепкого налаженного быта старообрядческих общин. Все объяснимо: Если Бог, в сознании

²³¹ Сенатов В.Г. Философия истории старообрядчества. Вып. 2. – М., 1908. – С. 16, 17.

²³² Там же. – С. 22.

²³³ Сенатов В.Г. Философия истории старообрядчества. – С. 21.

²³⁴ Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви. – М., 1991. – С. 385.

староверов, оставил землю, то жизнь утрачивает укорененность в трансцендентном; т.о., ничего не остается, как сосредоточиться на бытовом обустройстве, и надеяться приходится только на себя. Это детерминировало огромный вклад старообрядцев XVIII – XIX вв. в развитие промышленности, предпринимательства.

Тезис о пресечении влияния Божественной воли, пессимистический эсхатологизм, сопряженный с постоянным ожиданием конца истории, преимущественно укоренился в радикальных беспоповских толках и согласиях. В более компромиссных течениях, в силу духовного исповедания вероучения и постепенного преодоления формализма, обрядоверия, в силу того, что прогнозы скорого конца мира не оправдались, трактовка реализации Божественной Воли со временем претерпевает эволюцию. Постепенно утверждается мысль, что, несмотря на торжество зла в эмпирии, Бог не оставил ни человечество, ни Церковь: «Во времена гонений, при оскудении учителей, Сам Господь Духом Своим Святым препитает верующих в Него»²³⁵. И хотя пессимистический взгляд на историю сохраняется: неполнота церковная (отсутствие епископата) трактуется как негативное воздействие мира Божьего на человечество, призванное, буквально, поставить последнее на грань выживания («Может Церковь лишиться и епископства, при чем с ней остается сила Христова и благодать в такой мере, чтобы люди не умерли»²³⁶), но мысль о скорой кончине мира постепенно уходит на второй план, соответственно, снижается накал пессимистического эсхатологизма.

Учение об антихристе наложило отпечаток и на трактовку исторической судьбы России в более позднем старообрядчестве. В данном контексте представляется интересным рассмотреть сформированный в XVIII в. подход староверов к сущности монархической власти. По справедливому утверждению Н.С. Гурьяновой, раскол представляет «народный вариант монархизма», характеризуемый, с одной стороны, иррациональной интерпретацией, сакрализацией государственной власти, трактовкой царя как Помазанника Божия; с другой, – критическим отношением к реальным монархам, предъявлением к ним чрезвычайно высоких требований²³⁷.

Радикальные старообрядцы отвергли государственную власть как антихристову, вплоть до самоуничтожения. Более компромиссные, постепенно преодолевая идеологию изоляционизма, все более взаимодействовали с ней, при этом, вполне логично обосновывая свою позицию по данному вопросу. Выдвижение тезиса о «расчлененном антихристе» («антихрист есть многих лиц собрание») позволило растянуть постулируемые христианством 3,5 года царствования антихриста на неопределенный срок. Таким образом, «постепенно соглашательская линия поведения по отношению к власти побеждала, и они (старообрядцы – О.П.) переходили на более лояльные

²³⁵ Публичное собеседование архимандрита Михаила с синодальным миссионером о. К. Крючковым в Киеве 20 июля 1908 года. – М., 1908. – С. 23.

²³⁶ Там же. – С. 30.

²³⁷ См.: Гурьянова Н.С. Монарх и общество: к вопросу о народном варианте монархизма // Старообрядчество в России (XVIII – XX вв.). – М., 1999. – С. 127, 128.

позиции»²³⁸. Так, в «Поморских ответах» А. Денисов пишет: «Мы, хоть о внесенных от Никона новых преданиях сомневаемся, но не сомневаемся о богоизбранном самодержавии богохранимого и богоизбранного самодержца»²³⁹. Отношение к царской власти как богоизбранной сохранилось даже у таких радикалов, как странники. В частности, один из представителей данного течения (XIX в.) пишет: «Научимся от св. отцов к царям чествование более всего являть, от Самого Христа воздавать кесарево – кесарю»²⁴⁰. Но в данном контексте царская власть трактуется как соотнесеный с трансцендентным миром идеал. Что касается реальной, современной старообрядцам царской власти, в целом, подчинение ей было вынужденным, как необходимому и неизбежному злу, с которым приходится мириться.

В эсхатологических сочинениях старообрядцы выводят идеал государя, и в этом они, в целом, продолжают линию представителя средневекового русского православного сознания Филофея. Государь, во-первых, должен быть «истинным» (т.е. защитником истинной веры), во-вторых, – благочестивым (заботящимся о нравственности). Третий критерий – и это новое положение, которого не было у Филофея – законность поставления государя²⁴¹. Исходя из соответствия данным критериям, староверы предлагают свою систематизированную классификацию правящих в России монархов. Линия благочестивых государей начинается Иоанном Грозным, заканчивается Михаилом Федоровичем. Далее начинается линия «царей-антихристов». Переходный этап, своеобразная «точка надлома» – царь Алексей Михайлович, который первый «оторвался от благочестивого корня», т.к. санкционировал «повреждение» веры. Первый «царь-антихрист», по мнению старообрядцев, – Петр I, который, в силу своего происхождения, в принципе не мог претендовать на царский титул²⁴². Посредством логического обобщения образ Петра-антихриста старообрядцы проецируют на всех последующих императоров: все последующие императоры – антихристы, а царствующий, современный старообрядческому автору, – «последний антихрист». Таким образом, вырабатывается существенная черта старообрядческой идеологии – рациональное обоснование неприятия современного старообрядцам государственного устройства. Данная идея, в частности, отражена в сочинении «Чего ради ныне многие нарекают время достойным плача»: «Ибо от лета 1666 сотворилось падение всемирное, а не частное... не имеем мы с того времени над собою власти благочестивой – ни духовной, ни гражданской. Нет у нас ни царя благоверного, ни патриарха святейшего, но все пребываем под рукою ругателей благочестия и креста Христова»²⁴³.

Таким образом, старообрядцы в духе онтологизма довели до совершенства принцип соотнесения евангельских эсхатологических предсказаний с исторической действительностью. Кроме того, антиномичность более позднего

²³⁸ Там же. – С. 129.

²³⁹ Поморские ответы. – Л. 259 (об.), 260.

²⁴⁰ Тобольский филиал Гос. Архива Тюменской области. Собр. рукописей № 2. – Л. 133 об. – 134.

²⁴¹ См.: Гурьянова Н.С. Монарх и общество... – С. 136, 138.

²⁴² Там же. – С. 139.

²⁴³ РГБ. Собр. Егорова: № 917. – Л. 469.

старообрядчества: идеализация царской власти как богоизбранной, с одной стороны, и отрицание реальной царской власти, не соответствующей своему призванию, – с другой, является ярким подтверждением тезиса, что государственная власть в глазах носителей русской культуры должна быть выразителем и защитником глобальной идеи. В этом – значительный вклад более позднего старообрядчества в развитие национального самосознания, русской идеи.

Столь же антиномично и отношение позднего старообрядчества к России: горячая любовь к идеализируемой, метафизической Святой Руси, которой в действительности никогда не было, сочеталась с радикальным отрицанием современной им реальной России, в их глазах, – «падшего третьего Рима», «носителя» метафизической субстанции зла, управляемого царями-антихристами.

2.3. Русская идея в первой половине XIX века *(О.В. Парилов)*

Девятнадцатое столетие оказалось прорывным в культуре России (литература, музыка, живопись, история). Это новый этап в развитии русской философии: происходит ее усложнение, возрастает профессиональная составляющая (благодаря университетам, духовным академиям). Но вместе с тем, это одна из самых противоречивых эпох. Знаменитая формула С. Уварова «Самодержавие, православие, народность» именно в XIX веке как никогда была далека от своего реального воплощения. Самодержавие – аракчеевщина, страшная реакция, как следствие восстания декабристов. Православие – кризис Церкви, превращающейся в чиновное ведомство, что признавали даже славянофильские мыслящие русские интеллигенты. Народность – узаконенное рабство, давно изжившие себя крепостное право. Повсеместно в России вспыхивали крестьянские восстания, которые жестоко подавлялись Николаем I. Весьма противоречивым было отношение русской интеллигенции к Европе. В XIX в. значительно расширяются контакты с Западом, русская интеллигенция по-настоящему открывает для себя европейских мыслителей. Вместе с тем, Отечественная война 1812 года дискредитирует западную цивилизацию в целом в глазах российской общественности. Неоднозначно было отношение и к революциям, сотрясавшим Европу в течение столетия. Одни (будущие западники) увидели в них торжество свободы, равенства, братства. Другие (будущие славянофилы, почвенники) пророчески усмотрели восстание масс, движимых животными интересами и низменными инстинктами, угадали признаки необратимой старости, неизбежного заката Европы. Ореол Запада стал блекнуть, все больше укреплялась мысль о тупиковости подражания дряхлеющей цивилизации.

Все это предопределило активные размышления русской интеллигенции о судьбе России. В 20-х гг. философская мысль активно развивалась в философских кружках, салонах Н.В. Станкевича, А.И. Герцена – Н.П. Огарева. Наиболее влиятельным был кружок любомуров (основан в 1823 г.) –

романтики, поэты, мыслители, активно осваивавшие опыт западноевропейской философии. Председатель кружка – В.Ф. Одоевский, члены – Д.В. Веневитинов, И.В. Киреевский, С.П. Шевырев, М.П. Погодин, А.С. Хомяков и др. Кружок характеризует философский романтизм, отличающийся глубоким интересом к национальной истории, выявлению ее исторических корней; стремлением к синтезу искусства, философии и науки. В этой ситуации «брожения» «Философические письма» П.Я. Чаадаева прозвучали, словами А. Герцена, выстрелом в ночи²⁴⁴.

Первая религиозно-философская концепция всемирного призыва России П.Я. Чаадаева (величие России рождается из пустыни)

По Чаадаеву, религиозная вера является доминирующим фактором в развитии народа: уровень и своеобразие культуры нации зависит от характера вероучения, исповедуемого ею. В своем первом «Философическом письме» он пишет: «На Западе все создано христианством»²⁴⁵. Главная тема П. Чаадаева – философское осмысление истории. Он был потомком и знакомым великих историков (Щербатов, Карамзин), но считал, что надо сосредоточиться не на исторических фактах, а на общих закономерностях истории. Пытался соединить историософию с этикой, антропологией, гносеологией. Вершитель истории, по Чаадаеву, – человек, но не как таковой, а причастный к Богу. Отсюда, основа его философии истории – христианский провиденциализм, выразившийся во взгляде, что каждому народу предназначен свыше свой путь в мировой истории: «Настоящая история народа начнется, когда он проникнется идеей, которую он призван осуществить, и когда начнет выполнять ее с тем инстинктом, который ведет народы к их предназначению»²⁴⁶. Провиденциализм Чаадаева проявился и в идее воздействия Божественного мира на развитие народов и в целом, на мировую историю. Так, Петра I он причислял к «отмеченным Провидением» людям, которые «всегда посылаются для всего человечества»²⁴⁷. Провидение, по Чаадаеву, не только «призывает народ к великим судьбам», но и посыпает «средства совершать их».

Однако, по мнению философа, не только Бог, но и человек является активным началом истории: «Бог, предоставив человеку свободу воли, отказался от части своего владычества в мире». Задачи, которые ставит перед собой философ, – сравнение судьбы России и Запада и выработка рекомендаций по совершенствованию российской действительности. Чаадаев дает свою интерпретацию разделения мирового культурного пространства в соответствии с принципом «Запад – Восток». По его мнению, это «не только географическое деление, но ... два принципа, две идеи, обнимающие весь жизненный строй человеческого рода». И на Западе, и на Востоке «жизнь была

²⁴⁴ См.: Парилов О.В. О русской национальной идее, национализме и русофобии // Русский универсум в условиях глобализации: Сборник статей участников Всероссийской научно-практической конференции. Научный редактор: Е.В. Валеева, Ответственный редактор: С.В. Напалков; Арзамасский филиал ННГУ; Фонд "Русский мир". 2016.

²⁴⁵ Чаадаев П.Я. Статьи и письма. – М., 1987. – С.46.

²⁴⁶ Там же. – С. 139.

²⁴⁷ Там же. – С.136.

сильна и плодотворна». Ум на Востоке формировался «сосредотачиваясь, углубляясь, замыкаясь в себе самом». На Западе же – «раскидываясь во вне, излучаясь во все стороны, борясь со всеми препятствиями». Мысль Запада и Востока, по мнению Чаадаева, нашла своеобразное преломление в их социальной жизни. По причине созерцательности, углубленности в себя, мысль на Востоке, «скрывшись в пустыню, предоставила общественной власти распоряжение всеми благами земли». На Западе же мысль, «всюду кидаясь, ... основала власть на принципе права». Первым, по мнению философа, проявил себя Восток, «излив ... потоки света из глубины своего уединенного созерцания». Запад пришел позже и «своей всеобъемлющей деятельностью, ... всемогущим анализом кончил начатое Востоком», а затем «поглотил его». В конце концов «покорные умы» Востока «истощились и ... уснули»²⁴⁸.

Россия, считает мыслитель, «не принадлежит ни к Западу, ни к Востоку ... Стоя как бы вне времени, мы не были затронуты всемирным воспитанием человеческого рода»²⁴⁹. По причине оторванности от Востока и Запада Россия лишена подлинной истории, считает Чаадаев, ее прошлое заполнено «тусклым ... существованием, лишенным силы и энергии». Если Европу характеризует органическая связь между прошлым, настоящим и будущим, она создает великие культурные ценности, то Россия живет «одним настоящим в самых тесных его пределах, без прошедшего и будущего, среди мертвого застоя»²⁵⁰. Нигилистический взгляд на историю нашей страны («Сначала – дикое варварство, потом грубое невежество, затем свирепое и унизительное чужеземное владычество») предполагает соответствующую трактовку и социальной жизни: «Была заполнена тусклым и мрачным существованием, ... которое ничто не оживляло, кроме злодеяний, ничто не смягчало, кроме рабства»²⁵¹.

Первая беда России, считает философ, – географическое положение. Обширные пространства России, большая рассеянность людей явились причиной отсутствия очагов интеллектуальной жизни. Вторая и основная – православие: «Повинуясь злой судьбе, мы обратились к жалкой, глубоко презираемой ... Византии за тем нравственным уставом, который должен был лечь в основу нашего воспитания»²⁵². Особенности православия – «аскетика и созерцательность», «покорность до крайности» предопределили, по мнению Чаадаева, рабскую сущность русского человека: «Сколько ужасов заключает в себе ... слово раб! Вот заколдованный круг, в нем мы гибнем»²⁵³. Православие, по мнению Чаадаева, явилось причиной и иных негативных особенностей русского народа, а именно, неумение доводить начатое дело до конца, что говорит философу о неспособности русского «к углублению и настойчивости».

Поскольку, считает Чаадаев, русский народ так и не сумел выработать духовных ценностей, поскольку вера его оказалась бесплодной («слабость

²⁴⁸ Там же. – С.139.

²⁴⁹ Там же. – С.36.

²⁵⁰ Там же. С. 37.

²⁵¹ Там же. – С.37.

²⁵² Там же. – С.42.

²⁵³ Там же. – С.54.

нашей веры ... до сих пор держала нас в стороне от ... общего движения»), то ему остается лишь один путь – заимствования достижений западной культуры. «Задача сейчас – не в расширении области наших идей, а в том, чтобы исправить их и придать им новое направление». Под «новым направлением» подразумевается западное просвещение: «Если мы хотим занять положение, подобное положению других народов, мы должны ... повторить у себя все воспитание человеческого рода»²⁵⁴.

Первый шаг на пути России к интеграции с западной культурой, по мнению Чаадаева, – это отказ от православия, ибо оно, считает философ, держит Россию в стороне от мирового прогресса, замыкается «в своих бесплодных обрядностях».

Насколько нигилистически относится Чаадаев к православию, настолько позитивно – к западному христианству. Католичеству, пишет Чаадаев, свойственно деятельное начало, преобразующее общество. Католицизму Запад обязан своим развитием: «Все побуждения коренились в той властной потребности отыскать всемирную идею ... приобщившись к миру языческой древности, христианские народы (Европы – О.П.) обрели и те формы, которых им еще не доставало»²⁵⁵.

Чаадаев готов оправдать негативные проявления католицизма, объявляя, что они были «единственно возможны в различные эпохи». Через эти «средства», по его мнению, только и «могут осуществляться начертания Провидения»²⁵⁶. Справедливо в этой связи отмечает Л.Е. Шапошников, что Чаадаев «оказывается сторонником печально известного тезиса: цель оправдывает средства. На русской почве это один из первых случаев отказа в рамках религиозного мировоззрения от доминанты нравственного начала»²⁵⁷.

Первое «Философическое письмо» Чаадаева вызвало негодование в русском обществе. Сам автор за нигилистическое отношение к православию, русской истории официально был объявлен сумасшедшим, за ним был установлен правительством надзор. Журнал «Телескоп», опубликовавший «Письмо», был закрыт, его редактор сослан. Позже из-под пера Чаадаева вышла «Апология сумасшедшего», в которой мы видим более сдержанные оценки православия, истории России, больше оптимизма в отношении ее будущего, наконец, более критичное отношение к католицизму и Западу в целом. Одна из центральных идей произведения состоит в том, что отсутствие прошлого у России может явиться для нее благом, ибо все великое приходило из пустыни: «Мы пришли после других для того, чтобы делать лучше их, чтобы не впадать в их ошибки, в их заблуждения и суеверия»²⁵⁸. На этом положении основан вывод философа, что русским суждено в будущем «ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество». Мысль о великом будущем России роднит Чаадаева со славянофилами, но между ними кардинальное различие.

²⁵⁴ Там же. – С.49.

²⁵⁵ Там же. – С.43.

²⁵⁶ Там же. – С.46.

²⁵⁷ Шапошников Л.Е. Историософия П.Я. Чаадаева // Философия истории в России – XIX век. – Н. Новгород, 1994. – С.20.

²⁵⁸ Чаадаев П.Я. – Указ. соч. – С.143.

Славянофилы считали, что Россия станет во главе всемирного просвещения на основе исконных, замешанных на православии начал (об этом подробнее мы будем говорить позже). Чаадаев же, напротив, – на основе преодоления самобытных начал, заимствуя достижения Запада и не повторяя его ошибок.

Вместе с другими исследователями творчества Чаадаева, мы считаем, что он был несправедлив к русской истории, православной церкви, что в его творчестве преобладают мотивы национального нигилизма. В «Апологии сумасшедшего» он заявляет, что более прекрасное, чем любовь к Отечеству, есть «любовь к истине». Истиной же для философа, как считают исследователи творчества Чаадаева, является преодоление самобытных начал, отказ от национальных традиций, от православия, от русской культуры в целом²⁵⁹.

Приведенные суждения современных исследователей сходны с мнением друга Чаадаева А.С. Пушкина. Он не менее сурово бичевал пороки русского общества. Однако не разделял взглядов философа на русскую историю, что отразилось в его письме к Чаадаеву в ответ на «Философические письма». Россия осталась «чуждой христианскому миру» потому, считает Пушкин, что «нашим мученичеством энергичное развитие католической Европы было избавлено от всяких помех». Поэт ставит русское православие значительно выше католицизма: «Наше духовенство ... никогда не пятнало себя низостями папизма». Несмотря на все темные страницы русской истории, Пушкин признавался: «... ни за что на свете я не хотел бы переменить отчество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал»²⁶⁰.

Однако, мы можем отметить и позитивные моменты философской системы Чаадаева. Он вскрыл некоторые недостатки русского характера (например, стремление «все сваливать на правительство»); он предложил программу **духовного** переустройства общества (в отличие от декабристов, сделавших ставку на насилие); наконец, его «письмо» разбудило русское общество, заставило усиленно размышлять о судьбе России, стало катализатором развития русской идеи, разбило социум на два лагеря – славянофилов и западников: «сторонников веры и приверженцев разума, защитников индивида и поборников коллектива, проповедников жизни в народе и ревнителей гражданственности»²⁶¹.

Западники, воспитанные в духе европеизма, были заинтересованы в ускорении технического и экономического прогресса в направлении, указанном Западной Европой. Они полагали, что монголо-татарское иго задержало развитие России на 300 лет, но Россия в состоянии догнать Европу. По мнению В.Г. Белинского, все великое взошло, расцвело на европейской почве: искусство, наука, порабощение бессознательных сил природы, победа над материей, уважение к человеческой личности, святость права – в этом западники видели свои ориентиры. Характерной чертой этого течения была приверженность к секуляризму, идеалу «освобождения от византийско-

²⁵⁹ См.: Философия истории в России – XIX век. – Н. Новгород, 1994. – С.23.

²⁶⁰ Пушкин А.С. Соч.: В 10 т. –М., 1962. – Т.10. – С.310.

²⁶¹ Благова Т.И. Родоначальники славянофильства. А.С. Хомяков и И.В. Киреевский. – М., 1995. – С. 15.

православного ошейника» (А. Герцен). Их привлекала свободная творческая личность. Они явились выразителями индивидуализма.

Если западники дискредитировали русскую идею, отведя России роль банального эпигона Европы, то их оппоненты славянофилы подняли тему русской идеи на уровень глубокой философской рефлексии. Они проявили себя как яркие представители Нового времени, выступили с *теоретическим обоснованием* особого типа русской культуры, возникшей на духовной почве православия; выразили органические духовные начала русской культуры, явившиеся базисом реализации высшего, мессианского призыва русской нации в истории человечества. В их творчестве русская идея прочитывается в контексте темы «Запад / Восток»: они осуществили систематизированное исследование сущности духовных начал западноевропейской культуры; обосновывая своеобразие истории и культуры русского православного народа, выдвинули фундаментальное положение об антиномичности западноевропейских и русских духовных начал и выразили принципы взаимодействия русской национальной культуры с западноевропейской.

Славянофилы как апологеты русского православного мессианства

В трактовке славянофилов **органические духовные начала – это коренные принципы развития русской православной ментальности, на основе которых древняя Русь сознательно или бессознательно строила свою жизнь**. Основное начало – это **православная духовность**. Одно из фундаментальных положений славянофилов: вера – главная детерминанта развития как личности, так и народа в целом. Справедливо отмечал Б. Щеглов, что «всемирную историю А. Хомяков почти отождествлял с историей религии»²⁶². Православная вера, по мысли славянофилов, оказала решающее влияние на индивидуальные качества русского человека, русское общество в целом. С введением христианства на Руси «нравственные понятия русского человека изменились ... и все общественное устройство русской земли должно было ... принять также направление христианское»²⁶³, – писал И. Киреевский.

Православие, по славянофилам, сформировало в русском народе следующие качества. Во-первых, стремление к **«цельности»** (в противовес западноевропейской **«раздвоенности»**)²⁶⁴. Справедливо отмечал Г. Флоровский, что «религия опознавалась славянофилами как ... собирание души, освобождение от внутренней разорванности и распада»²⁶⁵. Следующие черты – **онтологизм**, проявленный в трактовке вероучения в контексте реального бытия, и **приоритет духовных ценностей**. Русский православный человек, приобщаясь к внутренней жизни Церкви, приобщался и к духу **соборности** – обретал чувство общности с другими людьми на основе свободы, любви и самоотвержения. Соборность, в понимании славянофилов, есть гармоническое сочетание на основе христианской свободы и любви духовного единства и

²⁶² Щеглов Б. Ранние славянофилы, как религиозные мыслители и публицисты. – Киев, 1917. – С.89.

²⁶³ Киреевский И.В. Избранные статьи. – М., 1984. – С.224.

²⁶⁴ Киреевский И.В. Критика и эстетика. – М., 1998. – С. 310.

²⁶⁵ Флоровский Г. П. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. – С.250.

индивидуальных особенностей каждого члена Церкви. Если в творчестве средневековых русских авторов соборность получила свое практическое воплощение на двух уровнях – бытовом и литургическом, то славянофилы, во-первых, опираясь на доктринальское учение Православной церкви, философские интуиции Шеллинга, осуществили теоретическое осмысление феномена соборности, в результате чего, данная категория, по верному утверждению Л.Е. Шапошникова, «получает статус учения»²⁶⁶. Во-вторых, осуществили рефлексию на тему практической реализации соборности в социальной жизни, в контексте взаимодействия Церкви Небесной и Церкви земной. Взаимосвязь их осуществляется посредством духовного влияния трансцендентного мира на эмпирический (через действие благодати Святого Духа). Условие включенности в соборное единство – вхождение в церковную ограду посредством свободного принятия соборных истин, не становясь их «оценщиком», любви к Богу и ближним. На этих условиях человек становится носителем благодати Святого Духа, причастен истине, которую хранит соборное единство. Славянофилы, в отличие от средневековых русских авторов, четко различали содержание и форму богословского учения. Они утверждали, что, по сути, соборные истины неизменны, но форма их изложения должна соответствовать каждой исторической эпохе. Роль философии – придать «вечным истинам откровения» современную форму изложения. Все вышесказанное предопределило исключительную обращенность старообрядцев назад, в прошлое, их охранительный пафос – с одной стороны, и утверждение славянофилами необходимости поступательного развития (Церкви, истории), но – в опоре на непогрешимое соборное единство – с другой стороны.

Еще одна существенная черта русской православной ментальности, отмеченная славянофилами, – это **внутренняя духовная свобода**. В сочетании с соборным единством, она, по мнению А. Хомякова, преодолевает крайности авторитарности католицизма и разобщенности протестантизма. В контексте трактовки христианской свободы, славянофилы отрицали авторитет церковной иерархии (и в этом их сходство со старообрядцами). Речь идет о критике славянофилами авторитаризма не только католичества, но и «огосударствленной» Православной церкви. Славянофилы отнюдь не отрицали гармонического союза Церкви и государства. Они не допускали подчинения Церкви государству, ибо подобный государственный диктат душит свободу Церкви, препятствует ее развитию, в результате «богословская мысль допускается в пределах, установленных цензурой». Вместе с тем, славянофилы определяют доктринальские границы вероучения и тем самым выступают против протестантского своеобразия. По справедливому замечанию Н. Бердяева, славянофилы «в эпоху, не знающую гражданских свобод, какие знал Запад, утверждали свободу духа, свободу христианскую»²⁶⁷. Славянофилы теоретически обосновали (в контексте антиномического противопоставления Запада и Востока) тему Закона и Благодати Илариона. Ветхозаветный дух

²⁶⁶ Шапошников Л.Е. Философия соборности: Очерки русского самосознания. – СПб., 1996. – С. 4.

²⁶⁷ Бердяев Н.А. О русской философии. – Свердловск, 1991. Ч.2. – С.13.

Закона нашел свое отражение в мире кущитства и его наследнике – западном мире, олицетворяющем дух необходимости. Новозаветная Благодать соответствует миру иранскому и его продолжателю – Восточно-христианскому миру – носителям духа свободы и ответственности.

Органические духовные начала, по убеждению славянофилов, призваны стать источником реализации **мессианского призыва русского народа**, т.е. воплощения русской национальной идеи во вселенском масштабе. Главная проблема, по их мнению, состоит в том, что данные начала не получили своей полной реализации ни в жизни древней Руси, ни, тем более, в жизни послепетровской России, вставшей на путь подражания Западу. «Начала умственной, общественной, нравственной и духовной жизни, которые создали прежнюю Россию ... остались оторванными от успехов нашей внутренней деятельности»²⁶⁸, – пишет И. Киреевский. Между тем, считает он, замена коренных убеждений отвлечеными понятиями означает уничтожение самого народа. С ним солидарен А. Хомяков: «Общество, которое вне себя ищет сил для самосохранения, уже находится в состоянии болезненном»²⁶⁹. Органические начала, прежде всего, ценности православия, по мнению Ю. Самарина, должны выступить силой, консолидирующй российское общество: «У народа и правительства должно быть одно понимание святыни»²⁷⁰.

Таким образом, реализация русской идеи, по славянофилам, предполагает осознание необходимости преодолеть путь безоглядного копирования западных ценностей; осознание сущности органических духовных начал, прежде всего, вечных истин православия, изучение их реализации в жизни древней Руси; наконец, воплощение органических начал в современной славянофилам социальной и духовной жизни Российской общества, в сочетании с использованием высших достижений мировой цивилизации²⁷¹. Отождествляя ориентацию на коренные начала с термином «народность», Ю. Самарин писал о необходимости «логического перехода от подражательного направления мысли к народному... Народность... составляет необходимое условие для того, чтобы выразуметь смысл жизни и добить его для науки»²⁷² и – добавим – для иных сфер жизни российского общества.

Славянофилы именно современный им этап развития российского общества считали благоприятным для реализации органических начал. По мнению А. Хомякова, реформы Петра I имели и некоторые положительные моменты. Во-первых, произошло объединение России: «Связались колоссальные массы в единое целое», а «величие... мысли принадлежит только великим народам». Во-вторых, «несколько прекрасных начал освящено законом». Но главное, Петр «пробудил русский ум», что предполагает

²⁶⁸ Киреевский И.В. Критика и эстетика. – С. 194.

²⁶⁹ Хомяков А.С. Соч.: В 2т. – М., 1994.– Т.1. – С.469.

²⁷⁰ Самарин Ю.Ф. Избранные произведения. – М., 1996. – С.522.

²⁷¹ См.: Парилов О.В. Типологические особенности старообрядчества и славянофильства и их значение в развитии русского национального самосознания: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / Нижний Новгород, 2000.

²⁷² Самарин Ю.Ф. Избранные произведения. – М., 1996. – С.501, 508.

осознанное, разумное освоение органических начал русским обществом: «В соединении патриархального быта... с глубоким смыслом государства, представляющего нравственное и христианское лицо, воскреснет древняя Русь, но уже сознающая себя, полная сил живых и органических»²⁷³.

Таким образом, возрождение России на основе органических начал, реализуемых в социальной сфере, искусстве, науке, философии, в сочетании с использованием технических достижений Западной Европы, по мнению славянофилов, – одна из насущных внутренних задач России. Решение данной задачи послужит, в свою очередь, основой реализации вселенского призыва русского народа, ибо, как отмечает И. Киреевский, только «выстраданная» самобытной жизнью мысль способна «вступить в сферу ... всечеловеческого просвещения»²⁷⁴, т.е. иметь общечеловеческое значение.

В отличие от ранних старообрядцев, по сути соединивших православие с русским народом, славянофилы вселенские христианские идеалы ставили выше идеалов народности. «Ни одному народу не дается осмотреть истину со всех сторон»²⁷⁵, – пишет А. Хомяков. Таким образом, если старообрядцы, выступив апологетами изоляционизма, выразив резко негативное отношение к иноземным культурам, явились защитниками идеи самодостаточности Руси (т.е. продемонстрировали срыв национальной идеи, вырождение ее в национализм), то у славянофилов любовь к русской нации никогда не переходила в национальный эгоизм, а сочеталась со стремлением к вселенским идеалам.

Идея мессианского призыва русского народа опирается на провиденциальное мировосприятие. С этой точки зрения весьма важно рассмотреть взгляд славянофилов на проблему провиденциализма. Славянофильское понимание проблемы провиденциализма (их учение о соотношении божественной и человеческой воли в развитии истории) сформировалось под влиянием философии Шеллинга. Но если у представителя немецкой классической философии совпадение божественной и человеческой воль приводит к «формированию всемирного гражданского устройства»²⁷⁶, то у славянофилов центральным звеном согласования этих воль выступает обновленная православная Церковь. В разработке этого вопроса они опирались на православное учение. В этой связи Н. Бердяев отмечал: используя систему Шеллинга, где философский момент преобладал, славянофилы создали концепцию, в которой «религиозный момент был сильнее философского»²⁷⁷. Будучи православными людьми, славянофилы являлись сторонниками провиденциализма: «Нельзя ... не признать путей промысла в общем ходе истории»²⁷⁸. Разделяя положение Шеллинга, что общественное развитие направляется Духом Божиим, А. Хомяков добавляет: «живущим в совокупности церковной». Реальный исторический процесс, по их мнению, –

²⁷³ Хомяков А.С. Соч.: В 2 т. – Т.1. – С.470.

²⁷⁴ Киреевский И.В. Критика и эстетика. – С.190.

²⁷⁵ Хомяков А.С. ПСС: В 8т. – М., 1900-1904. – Т.3. – С.223.

²⁷⁶ Шеллинг. Сочинения: В 2т. – М.: Мысль, 1998. – С. 590.

²⁷⁷ Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. – М., 1912. – С. 125.

²⁷⁸ Хомяков А.С. ПСС. – Т.5. – С. 42.

это «совокупность действий свободы человеческой и воли всемирной». При этом, они подвергли критике крайности: жесткого фатализма, проявившегося, в частности в исламе, историософии Гегеля; и, с другой стороны, – отрицания Божественной воли в истории, апологии случайности: «Устраните действие Промысла, и эта жизнь ниспадет до бессмысленной борьбы, в которой ... свободная воля ... и слепая случайность... стараются друг друга побороть без всякой надежды»²⁷⁹, – пишет Ю. Самарин.

По сравнению со старообрядчеством и ортодоксальным православием, славянофилы, на наш взгляд, большее значение придавали свободной воле человека, напряжению «всех Богом данных человеку сил». Что касается Божественной воли, то она, по мнению А. Хомякова, есть идеал, к которому должно стремиться человечество, и проявляется в объективных законах развития общества. Чудеса, – те же объективные законы, которые человек пока не познал. Таким образом, верно отмечает С.Н. Пушкин: «Признавая присутствие Промысла Божия в истории, славянофилы уделяют внимание и законам исторического развития, исследованию закономерностей исторического процесса»²⁸⁰.

Гармоническое соединение Божественной и человеческой воли, по мнению славянофилов, проявляется в свободной реализации народом своего исторического, определяемого Богом, призыва. **Если средневековым русским авторам было присуще ощущение конца истории, то славянофилам идея близкого апокалипсиса была абсолютно чужда.** Как следствие, славянофилам свойственна чрезвычайно оптимистическая трактовка будущего России и человечества в целом. Они не только говорили о дальнейшем развитии истории, но и писали о будущем лидерстве России вследствие реализации смысла жизни русского православного народа – онтологического утверждения христианской Истины во всем мире. То есть, свободная воля народа, считали они, будет направлена на исполнение Божьей воли. Таким образом славянофильская трактовка мессианского призыва русского народа приобретает как **пророческое**, так и **историческое** звучание. Славянофилы, по сути, предлагают собственную интерпретацию концепции «Москва – третий Рим»: данная идея выразилась в убеждении, что Россия, опираясь на «православную духовную основу», идет своим путем, итог которого – мировое духовное лидерство.

Славянофилы творчески переосмыслили идеи Шеллинга об «исторических» народах, воплощающих одну из сторон Мирового Духа, должны исполнить свое высшее мировое предназначение. Но если немецкий философ полагал проявление народного духа в правовом государстве, то славянофилы видели его проявление в органической религии (в православии – если говорить конкретно о русском народном духе). Развивая эти идеи, славянофилы и приходят к выводу, что историческая миссия русского народа – приближать реализацию Царства Божия в истории – таков, по их мнению,

²⁷⁹ Самарин Ю.Ф. ПСС. – М., 1887. – Т. 6. – С. 507.

²⁸⁰ Пушкин С.Н. Историософия русского консерватизма XIX в. – Н. Новгород, 1998. – С. 32.

замысел Бога о России. Если по Шеллингу «История завершается Царством разума, золотым веком права»²⁸¹, то славянофилы, будучи православными людьми, грядущее преображение мира видели в «привнесении христианских начал в мир, проявлении благодати, данной Церковью, наступлении Царства Божьего при деятельной вере, преображении всей жизни, продолжении богооплощения в истории»²⁸². И России в этом, повторим, они отводили ведущую роль. Так, А. Хомяков писал: «Мы будем представителями чисто человеческого начала, благословляющего всякое племя на развитие самобытное ... Внутренняя жизнь государств Европы уже окончила свое развитие, состарелась»; в свою очередь, «Русь, принявшая чистое христианство», отстоявшая «свое общественное и бытовое начало... должна явиться их представительницею для целого мира»²⁸³. Славянофилы наступление Царства Божия преимущественно связывали с активностью человека в церковной и социальной жизни.

Думается, не последнюю роль в формировании мессианской идеи славянофилов сыграли их романтизм и отмеченное П. Флоренским искусственное соединение имманентного и трансцендентного планов бытия. В этом чаянии наступления Царства Божия в истории видится отступление славянофилов от православного миропонимания. Окончательная реализация Царства Божия, в соответствии с православным учением, не есть прерогатива «народа-богоносца», но исключительная прерогатива Бога. Царство Божие окончательно реализуется волей трансцендентного мира, после Второго Пришествия и Страшного Суда – именно в данном контексте Символ Веры говорит о Христе как о «паки грядущем со славою судити живым и мертвым». В этой связи нельзя не согласиться с точкой зрения Н. Бердяева, определившего мессианские построения славянофилов как «социальная утопия»²⁸⁴.

В контексте идеи реализации Царства Божия следует рассматривать и выработанный славянофилами **социальный идеал**. Их принципиальная позиция заключалась в том, что христианство должно определять все сферы жизни и деятельности человека. Православная семья и община, по их мнению, являются теми социальными институтами, которые призваны наиболее полно реализовать православные принципы. А. Хомяков считал, что брак является воплощением божественного закона любви, средством преодоления эгоизма: «Счастье само не есть цель союза (браха – О.П.), но пособие грубому человеческому эгоизму для полнейшего осуществления высшего закона любви»²⁸⁵. Православие, кроме того, утвердило «навсегда мирскую общину, лучшую форму общежительности»²⁸⁶, – писал А. Хомяков. В своих записках «О сельской общине» философ отмечал, что она сочетает в себе хозяйственныe и нравственные начала. В плане хозяйственном община организует труд –

²⁸¹ Шеллинг. Соч.: В 2 т. – С. 588.

²⁸² Благова Т.И. Родоначальники славянофильства. А.С. Хомяков и И.В. Киреевский. – М.: Высшая школа, 1995. – С. 63.

²⁸³ Хомяков А.С. Соч.: В 2 т. – Т.1. – С. 100.

²⁸⁴ Бердяев Н.А. О русской философии. – Свердловск, 1991. Ч.2. – С. 26.

²⁸⁵ Хомяков А.С. ПСС. – Т.3. – С.250.

²⁸⁶ Хомяков А.С. ПСС. – Т.3. – С.198.

каждому «представляет работу по душе», решает вопросы вознаграждения за работу, отвечает за исполнение государственных повинностей. В ней осуществляется гармоничное сочетание общественных и личных интересов, а все ее члены являются «товарищами и пайщиками». В плане нравственных начал община, по мнению славянофилов, – общество, где реализуются принципы христианской любви, ее строй соответствует строю Церкви, она – духовный союз, отвергающий личные эгоистические интересы. Община, считает А. Хомяков, не исключает пороков и притеснений бедных крестьян богатыми. Однако он уверен, что такие явления – исключения, в то время как большинство дел решается в общине согласно чувству «нравственной правды»²⁸⁷. А. Хомяков не идеализировал общину. Он уточнял, что «мир» содержит потенции, которые могут формировать у его членов лучшие нравственные качества: потребность в общественной деятельности, готовность постоять за общие интересы, патриотизм, честность. Эти качества должны возникать «инстинктивно», в результате следования религиозным традициям.

Поскольку, как считали славянофилы, община в социальной жизни является истинным высшим началом, они призывали сделать «общинный принцип всеобъемлющим». А. Хомяков предлагал создать общины в промышленности: земледельческая и промышленная общины «находятся во взаимном согласии», так как одна без другой не могут развиваться. Глава каждой общины должен стремиться улучшить жизнь подопечных, крестьяне же обязаны на заботу отвечать добросовестным трудом. Спорные вопросы будут разрешать сход. Подобный коллективизм поможет найти решения в самых трудных ситуациях. Гармония между высшими и низшими слоями общества должна сохраняться на всех уровнях общинного устройства. Все общины будут содержать коллегиальные органы, которые выражают общественное мнение и помогают властям принимать правильные решения.

Таким образом, славянофилы сформулировали свой идеал – распространение «общинного принципа» предопределит господство «духа соборности» в обществе. Главным принципом социальных отношений станет «самоотречение каждого в пользу всех». И тогда будет «выполнена внутренняя задача русской земли» – «проявление общества православного, скрепленного ... законом живого единства и стоящего на твердых основах общины и семьи»²⁸⁸. Государство в целом должно строиться на общинном принципе, что заменит «мерзость административности в России». Для этого мирские общины должны объединиться в волостные, те – в губернские, последние – в «общину – государство»²⁸⁹.

Славянофильский принцип общинности стал объектом острой полемики, которая не утихает по сей день. На наш взгляд, большинство отечественных мыслителей положительно оценивали как общинный принцип, так и конкретно-историческое его воплощение – русскую общину. Так, В.В. Розанов писал:

²⁸⁷ Там же. – С.460.

²⁸⁸ Хомяков А.С. Избранные статьи и письма. – С. 209.

²⁸⁹ См.: Парилов О.В. Русская идея: от Древней Руси к новому времени. – Н. Новгород: Нижегор. правовая акад., 2005.

«Община есть религиозное и нравственное братство; есть ... Церковь, приложенная к труду человеческому»²⁹⁰. Примечателен тот факт, что положительно об общинном принципе, русской общине отзывались представители различных, иногда – полярных мировоззрений. Почвенник Ф. Достоевский трактовал общину как основу русского быта, содержащую в себе высокие духовно-нравственные и интегративные потенции: «Не лежит ли (в общине – О.П.) зерно чего-то нового... будущего, идеального... что у нас одних может сбыться, потому что явится не войною, не бунтом, а... великим и всеобщим согласием»²⁹¹. Западник А. Герцен оценивал русскую общину как источник органичного русской культуре народовластия – и здесь, на наш взгляд, заложен весьма значимый профетический момент: «Артель и сельская община,... мирская сходка и соединение их в волости, управляющиеся сами собой, – все это краеугольные камни, на которых зиждется храмина нашего будущего свободно-общинного быта»²⁹². Однако, оценивая, в целом, положительно русскую сельскую общину, некоторые мыслители подвергли критике славянофильский общинный принцип. Так, Н.А. Бердяев определил социальный идеал славянофилов как «народническая иллюзия», поскольку московские любомудры, полагает мыслитель, неправомерно спроектировали «духовную черту русского народа» – «хоровое начало» – на экономическую сферу: «Русскому народу действительно свойственна большая коммунитарность, чем народам Запада. Но это есть ... метафизическое свойство русского народа, не прикрепленное ни к каким экономическим формам»²⁹³. Полагаем, вряд ли можно согласиться с данным замечанием, если учесть, что реализация духовного принципа соборности в социально-экономической сфере (в общине) для славянофилов не есть данность, но заданность, один из высших идеалов, которому не суждено воплотиться в абсолютной чистоте (славянофилы, даже самые романтичные, отдавали себе отчет в этом), но к которому следует стремиться: «Невозможность достигнуть полного осуществления общины на этой земле не должно останавливать, – пишет К.С. Аксаков, – также как нельзя быть совершенным христианином, но дело человекаечно стремиться к этому идеалу»²⁹⁴.

В целом, славянофильский принцип общинности не утратил своей актуальности и сегодня. В социальной сфере он может послужить основой внедрения местного самоуправления, растущего снизу вверх. Такое самоуправление предполагается Конституцией (ст. 12), но в реальности оно – лишь фикция. Общественный строй, реализуемый в современной России, можно определить, пользуясь термином И.А. Ильина, как «формальную демократию», выражющую «все государственное устройство в форме всеобщего и равного голосования», при этом игнорируется «качество человека и внутреннее достоинство его намерений». Демократия в этом случае сводится

²⁹⁰ Розанов В.В. О писательстве и писателях. – М., 1995. – С. 464.

²⁹¹ Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. – СПб., 1993. – Т. 14. – С. 266.

²⁹² Герцен А.И. Собр. соч.: В 8 т. – М., 1975. – Т. 5. – С. 227.

²⁹³ Бердяев Н.А. Русская идея. – Харьков: Фолио; М.: АСТ, 1999. – С. 50.

²⁹⁴ Ранние славянофилы. А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, К.С. и И.С. Аксаковы. – М., 1910. – С. 108.

«к видимости «бюллетеня» и к арифметике голосов»²⁹⁵. В условиях атомизации современного российского общества, утраты национального самосознания, компетентное соборное мнение, имеющее в виду общественное благо, в принципе невозможно. Поэтому под построением демократии сегодня зачастую кроется столкновение личных амбиций, частных интересов, а условиями выдвижения во власть являются отнюдь не нравственные качества и стремление к общему благу, а значительный стартовый капитал, гипертрофированная тяга к власти, а порой и «искусство» подавлять политических противников. В этих условиях «все формально свободны,... равны и все борются друг с другом за власть, ради собственных интересов, прикрываемых общею пользою»²⁹⁶ – данные признаки «формальной демократии», пророчески выявленные И. Ильиным полвека назад, сегодня очевидны как никогда. Полагаем, построение народовластия, не заимствованного, а органичного русской культуре, национальному укладу, должно идти через духовное развитие общества – возрождение национального самосознания, нравственное оздоровление и, самое главное, – духовное единение, солидаризацию нации, т.е. через актуализацию общинного принципа.

По мнению славянофилов, именно **народ** является главным деятелем истории, **субъектом реализации русской идеи**. Однако трактовка народа у славянофилов неоднозначна. С одной стороны, они имеют в виду простонародье и, прежде всего, крестьянство, которое, по убеждению московских любомудров, является носителем лучших нравственных качеств: «Русский крестьянин, – пишет К.С. Аксаков, – такой великий проповедник истины и добра христианского учения, который убедит всякого»²⁹⁷. Однако, очевидна и более широкая трактовка славянофилами понятия «народ». В этом случае они, по верному утверждению Л.Е. Шапошникова, «как бы абстрагируются от исторических реалий, рассматривая народ как некий постоянный набор «идеальных качеств», субстанцией которых выступает православие и общинность»²⁹⁸. То есть в этом случае в понятие «народ» любомудры включают всех представителей русской нации, являющихся носителями и выражателями русского национального самосознания, самобытных духовных черт.

Итак, огромная заслуга славянофилов в том, что они одни из первых в русской философии подняли и глубоко рассмотрели проблему неповторимого духовного облика народа, определяющего его внутреннее единство. Как писал в этой связи И. Киреевский, «не совместное бытие многих отдельных людей составляет народ, но общность сознания, выражаясь наружно в языке, а внутренно в общности одного взгляда на порядок вещей и мира, единомыслие, из которого происходят нравы и обычаи»²⁹⁹. Славянофилы определили основу этого внутреннего единства (православная вера), выявили и рассмотрели

²⁹⁵ Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. – М., 1993. – Т. 2. Кн. 1. – С. 449.

²⁹⁶ Там же. – С. 376.

²⁹⁷ Письма С.Т., К.С. и И.С. Аксаковых к И.С. Тургеневу // Русское обозрение. – 1894. – Сентябрь. – С. 19.

²⁹⁸ Там же. – С. 48.

²⁹⁹ Киреевский И.В. ПСС. – М., 1911. – Т. 2. – С. 98.

специфические национальные начала, составляющие неповторимый духовный облик русского народа, и на их основе сформулировали глобальные задачи, стоящие перед русским народом – внутренние и вселенские. Все эти аспекты нашли отражение в выдвинутой славянофилами емкой категории «русская народность», которая, на наш взгляд, по сути, тождественна понятию «русский менталитет». Таким образом, **в славянофильстве обнаруживаются истоки разработки темы национального менталитета**, по крайней мере, за столетие до введения этой категории в научный оборот, и в этом проявился профетический момент их учения. **Придав народу руководящую роль в историческом процессе, исследовав влияние православия на формирование социальной сферы Древней Руси, они сформулировали идеалы государственного и общественного устройства, в формах опирающейся на народное представительство православной монархии и общины. Это явилось важным этапом развития русской идеи.**

В лице славянофилов русская идея получила философское осмысление в контексте глобальной проблемы «Запад – Россия». Они определили сущность чуждых русской культуре западноевропейских католическо-протестантских духовных начал и на основе этого концептуально выразили принципы взаимоотношения русской культуры с западноевропейской – в этом их значительная заслуга в развитии русской идеи в XIX в.

Исследование показало, что славянофилам присуща двоякая трактовка чуждых духовных начал. С одной стороны, это коренные принципы развития западноевропейской ментальности, на основе которых представители Запада «сознательно или бессознательно строили свою жизнь»³⁰⁰. С другой стороны, под чуждыми началами они понимали, собственно, составные элементы западноевропейской культуры и в целом европейского образа жизни или, словами И. Киреевского, «элементы, из которых составилось просвещение народов Европы»³⁰¹.

Коренные принципы, определившие, по мнению славянофилов, жизнь Запада, развившиеся в результате слияния христианства с наследием древнеримского классического мира, образования западноевропейских государств завоеванием, – это: **односторонний рационализм, раздвоенность духовного мира и общественного устройства. Производные от них: индивидуализм, формализм, ориентация на материальные ценности и, как следствие, – утилитаризм, секуляризация культуры**³⁰². Отношение к данным началам у славянофилов отрицательное – как к сыгравшим, в целом, негативную роль в развитии западноевропейской культуры, всей жизни Запада. В частности, И. Киреевский отмечал следующие результаты влияния данных начал: раздвоение сил разума, наружное мертвое единство, смешение Церкви с

³⁰⁰ Щеглов Б. Ранние славянофилы, как религиозные мыслители и публицисты. – Киев, 1917. – С.54.

³⁰¹ Киреевский И. В. Избранные статьи. – М., 1984. – С.206.

³⁰² См.: Парилов О.В. Типологические особенности старообрядчества и славянофильства и их значение в развитии русского национального самосознания: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / Нижний Новгород, 2000.

государством, рассудочное изучение высших истин, прихоть моды (вместо твердости быта), разрушение семейных связей и т.д.³⁰³.

Отношение славянофилов к чуждым началам, как составным элементам западноевропейской культуры и в целом западного образа жизни (религиозные доктрины, философия, наука, искусство, материальная культура, принципы социального устройства), неоднозначно. Московские любомуздры однозначно негативно относились к католицизму и протестантизму, развившимся под влиянием коренного начала односторонней рассудочности. Они категоричны: в вопросах вероисповедания России у Запада заимствовать нечего. В отличие от средневековых русских авторов, генерировавших идею завершения земной жизни, славянофилы отличались оптимизмом относительно будущего человечества, верили в грядущее воссоединение России и Запада на основе чистого православия, благодаря мессианской роли первой.

Оценивая философию Запада (главным образом, немецкую классическую) славянофилы признавали ее общечеловеческую заслугу: ею «определенены законы отвлеченного чисто рассудочного мышления ... для всего человечества и для всех времен», поэтому «заимствования в области рассудочных построений не способны поколебать духовных основ национальной культуры»³⁰⁴.

Неоднозначно их отношение к науке Запада. Славянофилы безусловно признавали, что Запад далеко опередил Россию в этой области. А. Хомяков писал: «Всю нашу науку легко упрячет любой немец в какую-нибудь карманную книжку». Поэтому заимствование в данной области всего лучшего весьма благотворно, а именно: освоение законов логического мышления, имеющих значение для всего человечества; результаты «фактического знания и внешнего опыта»³⁰⁵. Однако в этой сфере славянофилы предостерегали от слепого некритичного копирования, особенно конечных выводов европейской науки, общий вывод которых «представил только отрицательное значение для внутреннего сознания человека»³⁰⁶, – пишет И. Киреевский.

Славянофилы высоко ценили европейское искусство, полагали, что Запад в этой области много сделал «для человечества»³⁰⁷. Но считали его плодом «языческого» направления: «Искусство романтическое заиграло новою блестящею жизнью, но окончилось поклонением язычеству и теперь кланяется отвлеченным формам философии»³⁰⁸. К тому же славянофилы констатировали оторванность современного им западного искусства от реальной жизни.

Пожалуй, больше всего славянофилы ценили достижения Запада в области развития **материальной культуры, техники, удобств жизни**. Успехи Европы в данной области объяснялись ими следующим образом: материальная культура Запада – также плод одностороннего начала, а оно развивается быстрее, чем цельное. Славянофилы полагают, что заимствования здесь

³⁰³ См.: Киреевский И. В. Избранные статьи. – С.234, 235.

³⁰⁴ Там же. – С.146.

³⁰⁵ Самарин Ю. Ф. Избранные произведения. – М., 1996. – С.546.

³⁰⁶ Киреевский И. В. Избранные статьи. – С. 235.

³⁰⁷ Хомяков А.С. ПСС. – Т.2. – С.91.

³⁰⁸ Киреевский И.В. Критика и эстетика. – С.161.

безусловно целесообразны, поскольку они индифферентны к национальным коренным началам и не могут им повредить³⁰⁹.

К принципам организации социальной жизни на Западе отношение славянофилов двойственно. Отвлеченный рационализм, раздвоенность общественной стихии сыграли, по их мнению, здесь большую роль. С одной стороны, для славянофилов несомненны успехи Запада в области развития права, «в практическом осуществлении чувства правды»; многие проявления общественной жизни на Западе, считает А. Хомяков, выше, чем в России³¹⁰. Но с другой стороны, славянофилы полагают, что формализм, секуляризм привели к организации жизни на основе «враждебной разграниченности сословий», к формальным, вещным отношениям между людьми.

В целом, средневековых русских авторов со славянофилами роднит осознание тупиковости современной им западной цивилизации. Первые полагали, что Запад духовно мертв; славянофилы считали, что западная цивилизация, вследствие одностороннего рационализма, раздвоенности, оказалась отчужденной от духовных основ, приняла утилитарный формалистический характер. «Сердце не обманешь, при всех выгодах, в конечном развитии рациональность – начало одностороннее, обманчивое и предательское». Поэтому «развитие (Европы – О.П.) закончено, жизнь оцепенела»³¹¹. И если Филофей, старообрядцы отрицали чуждую культуру как таковую, славянофилы, видя ложность начал европейского просвещения, отсутствие связи между коренными началами Запада и Руси, **отрицали лишь слепое и некритичное копирование плодов западной цивилизации**. Недопустимо заимствовать лишь то, «что сохранило характер заемности, что не было и не могло быть усвоено народным организмом». Достойны же заимствования «уцелевшие истины – собственно не европейские, но сохранившие остатки христианских начал», то есть, имеющие общечеловеческое значение. «Все прекрасное, благородное, христианское – нам свое, будь оно европейское, хоть африканское»³¹², – пишет И. Киреевский.

2.4. Русская идея во второй половине XIX века (О.В. Парилов)

Цивилизационные теории Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева

Крымская война, Польское восстание, продемонстрировавшие враждебное отношение Запада к России; общемировой духовный кризис; деструктивные тенденции в самой России (распространение нигилизма, эгалитарного либерализма, размытие православных органических начал) – таков исторический фон, на котором формировалась русская философия 2-й половины XIX века. Указанные тенденции детерминировали сложную эволюцию русского национального самосознания, русской идеи в данный

³⁰⁹ См.: Самарин Ю.Ф. Избранные произведения. – С.546.

³¹⁰ См.: Щеглов Б. Ранние славянофилы, как религиозные мыслители и публицисты. – С. 46.

³¹¹ Киреевский И.В. Избранные статьи. – С.120.

³¹² Киреевский И.В. Избранные статьи. – С.156.

период, прежде всего, предопределили отказ Н. Данилевским, К. Леонтьевым от романтического славянофильского идеала духовной солидаризации человечества, реализации Царства Божия на земле.

Н.Я. Данилевскому принадлежит бессмертная слава родоначальника цивилизационного подхода к истории. Он осуществил структурирование культурно-исторических типов в хронологическом и ментальном аспектах, переведя на концептуальный уровень проблему уникального национального менталитета; выявил ключевые этапы генезиса цивилизаций, законы их функционирования и взаимоотношения с другими цивилизациями³¹³. По Данилевскому, неповторимый социокультурный облик цивилизации, ее вклад в мировую культуру определяется сосредоточенностью на определенном роде деятельности. Он выделил «одноосновные» культурно-исторические типы (еврейский, разивший исключительно религиозную сторону, греческий – «преимущественно художественно-культурную», римский – политическую); «двухосновный» – западный «политико-культурный тип с преимущественно – научным и промышленным характерами культуры»³¹⁴. Особые упования Н. Данилевского связаны с всеславянской цивилизацией, существующей, по убеждению мыслителя, сменить на исторической сцене романо-германский. Отличительной чертой славянского культурно-исторического (далее – куль.-ист.) типа будет его четырехосновность, т.е. все 4 отмеченных выше рода деятельности должны получить в нем свое воплощение, и к тому, полагает автор, есть объективные предпосылки. В этом он видит исключительную роль славянства в мире. Если славянофилы смотрели на историю как религиозные мыслители, метафизики, но, прежде всего, – романтики, то их последователь Н. Данилевский, преимущественно, как трезвомыслящий сциентист: натуралист, политик. К тому же историческая обстановка 2-й половины XIX в. не способствовала романтизму. Именно «от активного соприкосновения с действительностью», полагает Н. Бердяев, славянофильство в лице Н. Данилевского «вырождается в национализм самого дурного рода»³¹⁵ – оценка, хоть и излишне резкая, но по сути верная.

Трактовка Н. Данилевским общечеловеческой истории отличается противоречивостью. С одной стороны, он признает общечеловеческий прогресс культуры: «Существует общая сокровищница человечества, в которую каждый куль.-ист. тип вносит плод своей цивилизации ... сокровищница растет, хотя типы сменяются и исчезают»³¹⁶, – верно транслирует позицию Н. Данилевского Н. Страхов. С другой стороны, общечеловеческое,чество, по Н. Данилевскому, есть пустое понятие, «бесцветность, отсутствие оригинальности ... не представляет собою чего-либо сознательно идущего к какой-либо... цели»³¹⁷. Подлинная реальность для него – «народ (нация, племя)», они –

³¹³ См.: Парилов О.В. Консервативная форма русского национального самосознания: становление и основные этапы развития: автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук / Нижегородский государственный педагогический университет. Нижний Новгород, 2006.

³¹⁴ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Книга, 1991. – С. 479.

³¹⁵ Бердяев Н.А. Русская идея. – С. 64.

³¹⁶ Страхов Н.Н. Наша культура и всемирное единство // Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – С. 519.

³¹⁷ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – С. 123.

субъект истории. Соответственно, «вовсе не существует», по Н. Данилевскому, общечеловеческих задач, исторические смыслы прочитываются исключительно в рамках самодостаточных, как считает автор, культ.-ист. типов: «Задача человечества состоит в проявлении... разными племенами всех тех сторон... которые лежат в идее человечества»³¹⁸. Следовательно, и общечеловеческая история превращается у Н. Данилевского в пустую абстракцию. Если славянофилы отличались цельностью христианского мировосприятия – христианский закон для них абсолютен, то религиозное сознание Н. Данилевского отличалось ярко выраженным дуализмом: христианский закон, по его убеждению, применим лишь к жизни отдельной личности; что касается социума, «тут нет места закону любви и самопожертвования», но действует «око за око, зуб за зуб... т.е. здраво понятой пользы»³¹⁹. Если для славянофилов цель исторического процесса – постепенное приближение Царства Божия, то для Н. Данилевского история ограничивалась бытием определенного куль.-ист. типа, смерть которого фатальна: «Государство и народ суть явления преходящие... и, следовательно, только на требовании этого их временного существования могут основываться законы их деятельности»³²⁰. Автор в данном контексте проявляет себя как утилитарист, сциентист-прагматик. Неправота Н. Данилевского в отрицании общечеловеческого очевидна именно сегодня. Глобальные проблемы актуальны для всех без исключения цивилизаций, в особенности, экологическая, угроза ядерной катастрофы, но, прежде всего, – утрата духовности, как основа и первоисточник всех глобальных проблем. Отсюда очевидна общечеловеческая задача (которые автор в принципе отрицал) – сохранения духовности, противостояния деструктивному духу потребительства; задача сохранения земного ареала обитания.

В целом, историософия Н. Данилевского утрачивает коррелятивные связи с концептом «идея», трактуемом как единое во многом, ибо, абсолютизировав «множе», он превратил в пустую абстракцию «единое». В контексте отрицания общечеловеческого, абсолютизации национального начала трактует автор и роль России в мире. И в этом аспекте его историософия не лишена противоречий. Идеал Н. Данилевского – всеславянская цивилизация «от Адриатического моря до Тихого океана, от Ледовитого океана до Архипелага»³²¹, и историческая миссия России – быть центром данной цивилизации. Отчасти, в данной концепции очевиден универсализм мысли автора «России и Европы». В частности, в качестве оснований для лидерства России он, наряду с политической независимостью, выделяет сущностную черту русского народа, являющуюся неотъемлемой чертой русской идеи, – значительные потенции к синтезу культур – «уподобительную силу русского народа, претворяющего в свою плоть и кровь инородцев»³²². В творчестве Н.

³¹⁸ Там же. – С. 116.

³¹⁹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – С. 34.

³²⁰ Там же.

³²¹ Там же. – С. 363.

³²² Там же. – С. 486.

Данилевского звучит и идея третьего Рима, единственного в мире хранителя чистого христианства: «Царство Филиппа и Константина воскресло на обширных равнинах России». Наконец, философ постулирует глобальную общемировую задачу славянства (хотя и формально отказываясь от таковых) – противодействовать агрессивному натиску романо-германского мира, трактующего свою культуру в качестве общечеловеческой. Тем самым, славяне и Россия призваны к сохранению культурного многообразия человечества, политической стабильности³²³. Если оценивать данную задачу с позиций современных реалий, то речь идет о противодействии глобализации.

Однако, в историософии Н. Данилевского очевидны националистические тенденции. Здесь отсутствует славянофильская тема общечеловеческого духовного единения; цель стремлений – утверждение самодостаточного Всеславянского культ.-ист. типа, и призвание России, по его убеждению, ограничивается его рамками. Одна из задач – сохранение славянства как конгломерата родственных самобытных этносов. Что касается задачи – максимум, то здесь нет места мистическим чаяниям, она pragматична – обеспечение земного величия славянства: «Развивать задатки своего внутреннего нравственного и материального благосостояния и величия»³²⁴.

В творчестве Н. Данилевского нашла отражение и тема **предвиденциальных планов бытия**, однако провиденциализм мыслителя далек от христианского миропонимания, предполагающего гармоничное сочетание Божественной Воли и свободной воли индивида в истории. Воля Провидения определяет ход истории, полагает мыслитель, она обнаруживает себя, в частности, в вариативных проявлениях «синхронизма» (как в природе, так и в жизни социумов), но народам не дано ее знать, они воспринимают ее в качестве «исторического инстинкта» и действуют как слепое орудие Бога. Таким образом, автор приижает свободную волю человека, утверждает жесткий детерминизм, фатализм в истории. Фатальна смерть цивилизаций, какие бы усилия не прилагал человек к их сохранению: «Народу одряхлевшему,... которому пришла пора со сцены долой, ничто не поможет»³²⁵. В целом, «последний предел» для человека составляют интересы его культ.-ист. типа. Общечеловеческие же интересы – в исключительном Божественном ведении. Полагаем, в целом верно трактует провиденциальное мировосприятие Н. Данилевского П. Милюков: «Есть только провиденциальный всемирно-исторический план, сознает его только высшее существо, а отдельные национальности... бессознательно выполняют его»³²⁶.

По сути, Н. Данилевский по-своему интерпретирует гегелевскую теорию хитрости Мирового Разума, искусно сталкивающего интересы людей, социумов и тем самым, направляющего историю к ведомой лишь ему цели, даже и путем грубого насилия. Так, историческая роль некоторых народов, по Н. Данилевскому, – роль «бичей Божьих, предающих смерти дряхлые...

³²³ См.: Там же. – С. 424.

³²⁴ Там же. – С. 409.

³²⁵ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – С. 74.

³²⁶ Милюков П.Н. Разложение славянофильства. Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев. – М., 1893. – С. 13.

цивилизации»³²⁷. Именно Бог, про Н. Данилевскому, изначально обрекает одни культ.-ист. типы быть служебной силой для других – избранных. В частности, «общая идея... магометанства, – полагает он, – в той невольной и бессознательной услуге, которую оно оказалось православию и славянству, оградив первое от напора латинства, спасши второе от поглощения... романогерманством»³²⁸. В целом, образ Бога у Н. Данилевского далек от образа милосердного Христа, желающего всем спастись, достигнуть Царства Божия.

Провиденциальное мировосприятие автора коррелирует с его теорией исторических личностей. Как и славянофилы, он полагал ключевым **субъектом истории народ** – выразитель культурного архетипа цивилизации. Однако, в отличие от московских любомуздров, он придавал большое значение историческим личностям. При этом, в духе Гегеля, автор утверждал иллюзорность того, что «великие политики» направляют ход истории – они лишь неосознанно, интуитивно «сообразовываются» с провиденциальными планами. В свою очередь, Воля Провидения реализуется в выборе в нужное время и в нужном месте исторических личностей. Таким образом, их историческая успешность полностью зависит от совпадения их воли с Божественной Волей, которая в любом случае реализуется.

Итак, осмысление принципа истории – одна из важнейших тем творчества Н. Данилевского. Однако самой важной для него стала тема **взаимоотношения России (и в целом славянства) с Западом**, что в целом характерно для русской философии 2-й половины XIX в. Очевидно разительное отличие взглядов на взаимоотношение России и Запада славянофилов и Н. Данилевского. Московские любомуздры, признавая несходство коренных начал, все же, как романтики, чаяли грядущего духовного сближения; обвиняли, прежде всего, своих соотечественников в том, что у Европейцев сложилось негативное мнение о России: отрешенные от органических начал космополиты, русские лишь по имени, «сбивают с толку иноземцев ложными показаниями о себе (т.е. о России – О.П.)»³²⁹, – уверен А. Хомяков. Н. Данилевский же, по выражению Г. Гачева, «дитя Крымской войны»³³⁰, не питает романтических иллюзий по поводу взаимоотношений России и Запада: это два изначально враждебных мира, обреченных на извечное противостояние, – таков его основной тезис. По Н. Данилевскому, Крымская война и Польское восстание – отнюдь не первопричины, но необходимые следствия, индикаторы враждебности Запада к России и славянству в целом. Субстанциональные исторические и мировоззренческие первоисточники данной враждебности – это, во-первых, древняя борьба между Римом и Грецией, воскресшая в столкновении романо-германского и славянского культ.-ист. типов; во-вторых, – стремление романо-германской цивилизации (по Н. Данилевскому, – естественное для всех развитых культ.-ист. типов) распространить свое влияние

³²⁷ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – С. 90.

³²⁸ Там же. – С. 317.

³²⁹ Хомяков А.С. Избранные статьи и письма / Сост., comment., вступит. и закл. ст-и Л.Е. Шапошникова, О.В. Парилова, И.А. Треушникова. – М.: Издательский дом «Городец», 2004. – С. 58.

³³⁰ Гачев Г.Д. Русская дума. Портреты русских мыслителей. – М., 1991. – С. 37.

на более молодое славянство, но вместе с тем, Европа «... чувствует... твердое ядро, которое... имеет и силу, и притязание жить своею... самобытною жизнью»³³¹. Так что ненависть Европы по отношению к славянству, по Н. Данилевскому, есть ненависть бессилия, былого, но угасающего величия.

В контексте общих законов развития культурно-исторических типов, Н. Данилевский аргументирует тезис о «гниении Запада». Все культ.-ист. типы не могут плодоносить одновременно. Обильное плодоношение западной цивилизации, по убеждению мыслителя – «признак того, что... творческая сила... уже начала упадать»³³². Молодая всеславянская цивилизация, по Н. Данилевскому, призвана сменить на исторической сцене увядающую западную.

Как и ранние славянофилы, Н. Данилевский не был апологетом изоляционизма, постулируя враждебность Европы к России, он, вместе с тем, утверждал: «Из этого не следует, чтобы мы могли... прервать всякие сношения с Европой»³³³. Но в утверждении неизбежной чуждости России и Европы мы видим принципиальный отказ Н. Данилевского от всемирной интегративной роли России. Как верно в этой связи отмечает В. Зеньковский, «Данилевскому решительно чужда та задача, которая рано увлекала первых славянофилов... синтеза Запада и России»³³⁴. В духе Макиавелли Н. Данилевский стремится извлечь политические выгоды для славянства из совместной вражды европейских государств. В связи с этим, небеспочвенными (хотя и излишне резкими) представляются суждения Вл. Соловьева о том, что мораль Н. Данилевского противоречит «общепризнанным нормам христианской нравственности»³³⁵.

В утверждении враждебности Запада по отношению к России, националистических тенденциях, на наш взгляд, очевидно сходство Н. Данилевского со старообрядцами. Он сам признавался: «Во всех этих отношениях (отстаивании органических начал – О.П.) мы были бы старообрядцами, только... вооруженными техническими средствами»³³⁶.

В контексте рассуждений Н. Данилевского о взаимоотношении России и Запада следует отметить весьма ценный – профетический момент творчества мыслителя. Многие его суждения звучат современно. Как и славянофилы, Н. Данилевский негативно относился к некритичному восприятию западного опыта. В этой связи он пишет о типичной для русских болезни «европейничанья» (именно в наши дни получающей все большее распространение). Ее симптомы: «1. Искажение народного быта и замен его формами чуждыми... 2. Замещение иностранных учреждений и пересадка их на русскую почву... 3. Взгляд... на русскую жизнь с иностранной, европейской точки зрения»³³⁷. Подобная позиция антипатриотична и абсолютно

³³¹ Там же. – С. 51.

³³² Там же. – С. 169.

³³³ Там же. – С. 440.

³³⁴ Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. – Париж, 1955. – С. 134.

³³⁵ Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1991. – Т. 1. – С. 543.

³³⁶ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – С. 272.

³³⁷ Там же. – С. 267, 268.

бесперспективна, уверен философ. Заимствованные у Европы «аристократизм, демократизм, конституционализм, нигилизм», как изначально чуждые русскому духу, неизменно обретают на нашей почве карикатурные формы. Однако, главную опасность, по Н. Данилевскому, составляет «наше балансирующее перед общественным мнением Европы», признание ее «верховной решительницей достоинства наших поступков. Он порицает «трусливый страх перед приговорами Европы, унизительно-тщеславное удовольствие от ее похвал»³³⁸. Это является необходимым следствием «немоющи народного духа в высших образованных слоях русского общества»³³⁹. Н. Данилевский пророчески предвидел глобализацию – проявившуюся уже в XIX в. агрессивную тактику западной цивилизации распространять свое влияние на иные культурно-исторические типы. Народы Европы, пишет он, «всегда стремились расширить свою власть и влияние во все стороны... Der Drang nach Osten (предчувствие расширения НАТО на Восток! – О.П.) выдуман не со вчерашнего дня»³⁴⁰. Н. Данилевский развенчивает миф о том, что Европа – единственный носитель прогресса: «Европейская цивилизация так же одностороння, как и все на свете». «Цивилизаторской» миссией Запад прикрывает собственные меркантильные интересы – «получение гонорариев»³⁴¹.

Итак, в творчестве Н. Данилевского, с одной стороны, очевидно снижение всемирного характера русской национальной идеи (националистические тенденции), отступление от христианского провиденциализма (фатализм, принижение свободной воли индивида). В историософских воззрениях налицо эволюция от славянофильского идеализма к натурализму, утилитарному прагматизму. Но, с другой стороны, мыслитель пророчески утверждает опасность космополитизма, отстаивает сохранение самобытности, органического развития, порицая, вслед за славянофилами, механическое подражательство. Одним из первых он пророчески предвидел проблему глобализации, и в противодействии западному псевдомессианизму ему принадлежит большая заслуга. Н.Я. Данилевский оказал большое влияние на мировоззрение К.Н. Леонтьева.

К.Н. Леонтьев: идея спасения русской самобытности

В целом, мировоззрение К.Н. Леонтьева представляет сложный симбиоз натурализма, эстетизма и своеобразной христианской антропологии, этики. Натурализм проявился в трактовке развития социальных организмов по аналогии с биологическими, культе жизненной силы. Эстетизм, эстетика жизни – одна из доминирующих черт его мировоззрения. Красота явлена там, где присутствует цветущая сложность, дифференцированность, где есть борьба, столкновение противоречий. «Эстетическое мерило» мыслитель полагал самым

³³⁸ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – С. 294.

³³⁹ Там же. – С. 299.

³⁴⁰ Там же. – С. 264.

³⁴¹ Там же. – С. 62.

верным в оценке жизни социумов. «Высшая эстетика» для него «есть в то же... время и самая высшая социальная и политическая практика»³⁴².

Этот почти языческий эстетический натурализм К. Леонтьева постоянно вступал в противоречие с его субъективной религиозностью, доминантной чертой которой являлась идея личного спасения. В 41 год он пережил глубокий религиозный кризис, который выразился в «возврате к подлинной вере в Бога,... к морали мистической», в «решительном разрыве с... секулярной культурой»³⁴³. Главная цель отныне для него – спасение, как следствие, он радикально отверг секулярный гуманизм: веру в земного человека, обожение прав и достоинств лица – как самодовлеющего субъекта. Что касается эмпирического бытия, то, по выражению В. Зеньковского, К. Леонтьев впадает в «сногсшибательный антигуманизм»³⁴⁴. Его мораль прочитывается исключительно в христианском контексте и она сурова, ее фундаментом является страх Божий. Мыслитель постулирует «любовь к ближнему», т.е. реальному человеку и отрицает «любовь к дальнему» – человечеству вообще. Именно эта надуманная, полагает он, любовь, связанная с непониманием «непоправимого трагизма жизни», лежит в основе нового европейского гуманизма с его идеалом всеобщего благоденствия. Подобный гуманизм – порождение «историософского и религиозного имманентизма»³⁴⁵. Подобная суровая мораль, естественно, предопределила ярко выраженную антиэвдемонистичность мировоззрения и творчества мыслителя. В его христианстве доминирует страх, а не любовь. «Бог Леонтьева – страшный и безрадостный Бог усомнившегося в неверии атеиста»³⁴⁶, – пишет Г. Иванов.

К. Леонтьев воспринял и по-своему интерпретировал теорию культурно-исторических типов Н. Данилевского, введя еще один – византийский культурно-исторический тип. В государстве византизм означает самодержавие, в религии – православное христианство; нравственный идеал отрицает «преувеличеннное понятие о земной личности» и предполагает «разочарование во всем земном». Кроме того, византизм – «сильнейшая антитеза» идеи «всеобщего благоденствия народов»³⁴⁷. В отличие от Н. Данилевского, К. Леонтьев допускал «пересадку» цивилизации на иную почву. Так, в IX в., полагает он, византизм «приобретает своему гению славянство, а затем – Россию».

В противовес Н. Данилевскому, К. Леонтьев отрицал духовное родство славян. Славяне, в особенности юго-западные, чрезмерно прониклись западноевропейским буржуазным утилитарным духом, считал К. Леонтьев: «Все... без исключения демократы и конституционалисты», расположены «к равенству и свободе, т.е. к идеалам или американскому, или французскому, но

³⁴² Леонтьев К.Н. Избранное. – М., 1993. – С. 158.

³⁴³ Зеньковский В.В. История русской философии. – Ч. 2. – С. 431.

³⁴⁴ Там же. – С. 433.

³⁴⁵ Там же. – С. 436.

³⁴⁶ Иванов Г. Страх перед жизнью // К.Н. Леонтьев. Pro et contra: В 2 кн. / Под ред. Д.К. Бурлака. – СПб.: РХГИ, 1995. – Кн. 2. – С. 189.

³⁴⁷ Леонтьев К.Н. Избранное. – С. 19.

никак не византийскому»³⁴⁸. Для мыслителя возросшая на почве византизма Россия – особая славяновосточная цивилизация. Если романтики-славянофилы чаяли всемирного духовного единения, Н. Данилевский мечтал о единении и будущем процветании славянства, то помыслы К. Леонтьева, в основном, сосредоточены на судьбе России³⁴⁹.

Постулируя привнесение на русскую почву имеющего «наднациональное содержание»³⁵⁰ византизма, К. Леонтьев, вместе с тем, утверждает самобытное, органическое развитие России, ибо византизм выразился в России в национальной форме: «Византизм организовал нас, сопрягаясь с нашими патриархальными, простыми началами»³⁵¹.

Мыслитель утверждает сформированную византизмом триединую основу русской культуры, русского национального самосознания: «Сильны, могучи у нас только три вещи: византийское православие, родовое и безграничное самодержавие наше и... наш сельский поземельный мир»³⁵²; они же составляют фундамент социального идеала К. Леонтьева. В современную К. Леонтьеву эпоху византийское православие должно явиться силой, нейтрализующей «гниль и смрад» идущих с Запада «новых законов о мелком земном всеблаженстве,... всепошлости»³⁵³. В утверждении православия К. Леонтьев видит **вселенскую миссию русского народа**, русской цивилизации. Наконец, православие сформировало и вторую опору русской цивилизации – деспотически-монархическое сословное государство. Полагаем, есть доля истины в словах Д. Мережковского, что насилие, по К. Леонтьеву, есть точка соединения самодержавия и православия. Поскольку, в соответствии с суровым христианским мировосприятием К. Леонтьева, «Бог есть насилие», насилием же (самодержавным) реализуется христианство³⁵⁴. Византийское православие и самодержавие, по К. Леонтьеву, сформировали уникальный **национальный менталитет**: первое детерминировало «пассивно-трагическое мироощущение», второе – «принудительно-охранительный колорит»³⁵⁵.

Как и иные консервативные авторы, К. Леонтьев – ярко выраженный **государственник**, апологет государства монархически-единовластного, деспотичного, сословно-дифференцированного. Чем богаче, сложнее внутренняя структура государства, чем деспотичнее единство составных элементов (сословий), подчиненных единому центру (монарху), тем ближе к высшей точке развития – цветущей сложности. Не солидарность, а борьба, как необходимый субстанциональный атрибут бытия, отрицает эвдемонистический подход к жизни. «Именно в трагичности конфликтов всех видов, – верно пишет

³⁴⁸ Леонтьев К.Н. Избранное. – С. 63.

³⁴⁹ См.: Парилов О.В. О русской национальной идее, национализме и русофобии // Русский универсум в условиях глобализации: Сборник статей участников Всероссийской научно-практической конференции. Научный редактор: Е.В. Валеева, Ответственный редактор: С.В. Напалков; Арзамасский филиал ННГУ; Фонд "Русский мир". 2016.

³⁵⁰ Шапошников Л.Е. Очерки русской историософии XIX-XX вв. – Нижний Новгород, 2002. – С. 117.

³⁵¹ Леонтьев К.Н. Избранное. – С. 40.

³⁵² Там же. – С. 34.

³⁵³ Там же. – С. 34.

³⁵⁴ Мережковский Д.С. Страшное дитя // К.Н. Леонтьев. Pro et contra. – Кн. 1. – С. 244, 245.

³⁵⁵ Пушкин С.Н. Историософия русского консерватизма... – С. 215.

С.Л. Франк, – проявляется, по его (К. Леонтьева – О.П.) мнению, истинный расцвет жизни»³⁵⁶. Такова существенная черта русского национального самосознания, проявленная в консервативной мысли накануне XX столетия.

Сословная сложность, деспотический характер государства, по К. Леонтьеву, обусловлены объективно-закономерной взаимосвязью идеи государства и формы ее выражения. Диссоциация идеи и формы ее выражения знаменует, по К. Леонтьеву, вступление объекта в ниспадающую фазу развития – фазу вторичного упрощения, итог которой – неминуемое разложение и гибель организма. Признаки – «упрощение составных частей,... ослабление единства, силы и вместе с тем смешение». Затем организм «распадается и гибнет»³⁵⁷. Таким образом, характерные черты данной фазы – утрата индивидуальности (как частей, так и целого), упрощение, слияние с окружающим миром, со сходными объектами (явлениями).

Данная достаточно стройная концепция явилась для мыслителя теоретическим обоснованием «гниения» современного ему Запада. У К. Леонтьева тема «Россия и Запад» – также одна из ключевых, но никто из рассмотренных ранее авторов не отличался, полагаем, столь ярко выраженной антиномичностью в подходе к романо-германской цивилизации. К. Леонтьев кардинально отличается от славянофилов тем, что не считает духовные начала Запада и России внеположенными, ибо полагает, что романо-германская и славяно-восточная цивилизации развились из одного – византийского – корня. С «сочувствием» относился мыслитель и «к консервативным устоям Запада – папству, католицизму»³⁵⁸; он признает огромные заслуги романо-германского мира перед человечеством: «Европейское наследство вечно и до того богато, до того высоко, что история еще ничего не представляла подобного»³⁵⁹. Вместе с тем, пафос неприятия *современного* К. Леонтьеву Запада, идея изоляционизма выступают в творчестве мыслителя особенно рельефно. Пик цветущей сложности, по К. Леонтьеву, пройден Западом в XVIII в., затем начинается необратимый процесс распада, вторичного упрощения, итог которого – гибель. Это выразилось в эгалитарно-либеральном процессе. Государственная «материя» (форма) взбунтовалась против деспотизма идеи, «против всякого деспотизма», как следствие, происходит «вторичное упрощение целого и смешение составных частей»³⁶⁰ – данные тенденции кроются под лозунгами всесвободы, всеравенства, демократизации, считает философ. В социальной практике Запада это проявляется в ослаблении «религиозных антитез», целые страны становятся похожими, «бледнеют характеры», фетишизируются права личности, абсолютируется равенство – «полное, экономическое, половое». Неизбежные плоды разложения общественной жизни – рационализм, религиозные преследования, ненависть к власти, «слепые» надежды «на земное счастье, земной гуманный утилитаризм». Особенно неприемлем мыслителем

³⁵⁶ Франк С.Л. Духовные основы общества. – М., 1992. – С. 496.

³⁵⁷ Леонтьев К.Н. Избранное. – С. 71.

³⁵⁸ Трубецкой С.Н. Разочарованный славянофил // К.Н. Леонтьев. Pro et contra. – Кн. 1. – С. 124, 125.

³⁵⁹ Леонтьев К.Н. Избранное. – С. 111.

³⁶⁰ Там же. – С. 76.

высший идеал современного ему европейца – «средний человек; буржуа спокойный среди миллионов точно таких же»³⁶¹. Измельчание, примитивизация современного мыслителю западного искусства, философии – яркие индикаторы разложения, смесительного упрощения западной культуры, считает философ.

В отличие от старообрядцев, К. Леонтьев не отрицал **прогресс** как таковой, но не допускал его трактовки исключительно в научно-техническом контексте. Кроме того, мыслитель отрицал понимание прогресса как линейно-поступательного движения к земному довольству и благополучию. Достижение всеобщего блага – химера, уверен он. К. Леонтьев не только не верит в реализацию Царства Божия на земле, но и, по верному утверждению Н. Бердяева, «не хочет осуществления правды и справедливости», ибо это означало бы утрату дифференцированности, сложности и, следовательно, красоты. «Чтобы была красота в жизни», необходимы, по К. Леонтьеву, «величайшие неравенства,... зло,... контраст тьмы и света»³⁶². В противовес хилиастическому научно-техническому прогрессу, К. Леонтьев утверждает прогресс страдания: «В прогресс верить надо только как в новые виды страданий и стеснений человеческих»³⁶³. Страдание, как сущностный атрибут эмпирического бытия, в принципе исключает эвдемонизм, реализацию Царства Божия на земле, уверен К. Леонтьев.

К. Леонтьев допускал прогресс лишь в первые два периода развития социального организма – начальной простоты и цветущей сложности, при этом признаки прогресса – не линейное восхождение, но усложнение социума, усиление внутреннего despотического единства его составных частей – словом, все то, что мыслитель определил как цветущая сложность. Прогрессистские устремления в заключительной фазе (вторичного упрощения) губительны для социума, ибо ускоряют его разложение, что и происходит, считает К. Леонтьев, на современном ему Западе. В фазе вторичного смесительного упрощения, по К. Леонтьеву, скорее оправданы стремления насильственно остановить, «подморозить» общественную жизнь: «До дня цветения лучше быть парусом;... после этого... достойнее быть ... тормозом для народов, стремящихся вниз под крутую гору»³⁶⁴.

По убеждению К. Леонтьева, Запад, будучи носителем эгалитарно-либерального духа, «разлагаясь», одновременно «заражает» Россию, становится «орудием всемирного разрушения». Полагаем, по отрицанию современного ему Запада, стремлению исключить его влияние на Россию, мыслитель может сравниться с ранними старообрядцами. С крайним пессимизмом мыслитель констатирует, что либерализм все более укореняется на российской почве; механически копируемый, не являющийся органичным для русского национального самосознания, русской культуры, он на российской почве принимает уродливые формы, калечит сознание интеллигенции, разрушает

³⁶¹ Там же. – С. 95.

³⁶² Бердяев Н.А. Русская идея. – С. 91.

³⁶³ Леонтьев К.Н. Избранное. – С. 179.

³⁶⁴ Леонтьев К.Н. Избранное. – С. 83.

духовные (православные) скрепы, губит государство³⁶⁵. Либерализм в России – плод либо недомыслия, либо злонамеренности, уверен философ: «На всех поприщах «либералы»... служили Государю и России, если не всегда коварно, то, во всяком случае, чрезвычайно легкомысленно и не умно... Кто из них был коварен, тот достигал своей цели – расстройства общего. А кто был прям и честен, тот... просто ничего государственного не понимал»³⁶⁶.

Дар К. Леонтьева до нюансов предсказывать будущее России поражает. За полвека до установления тоталитарной диктатуры он писал, что «эгалитарный и эманципационный прогресс XIX в.» неминуемо приведет «или ко всеобщей катастрофе, или... глубокому перерождению человеческих обществ на... крайне стеснительных и принудительных началах». Он предсказывал «жесточайшее подчинение лиц... общинам, а общин государству,... новый феодализм – феодализм общин (колхозный строй! – О.П.)»³⁶⁷.

Однако это не значит, что **социальный идеал** К. Леонтьева был абсолютно лишен вселенского характера. Рубеж XIX – XX вв. характеризовался острым духовным кризисом в общемировом масштабе. Наиболее дальновидные представители Запада усмотрели в кризисных явлениях признаки «заката Европы», «чудовищный шаг к неорганическому, к концу»³⁶⁸. Общемировой духовный кризис, негативные тенденции в исторической, духовной жизни России накануне XX столетия, связанные с ними острые предчувствия крушения российской монархии и установления тоталитарной диктатуры, воинствующего безбожия, особенности религиозности мыслителя детерминировали чрезвычайно сложную, крайне противоречивую трактовку К. Леонтьевым социального идеала, пути России в истории.

С одной стороны, в русле наследия Н. Данилевского, он писал о становлении на византийских началах самобытной славяно-восточной цивилизации с административным центром в Киеве и духовным – в Константинополе (в результате решения Восточного вопроса). Фундаментом данной цивилизации он видел православие, самодержавие, поземельную общину. У славяно-восточной цивилизации (впоследствии, считает философ, она должна эволюционировать в славяно-азиатскую через объединение с сохраняющими свою самобытность азиатскими народами) просматривается и вселенская миссия. Данная цивилизация призвана, через утверждение византийского начала, противостоять эгалитарно-либеральному началу, продукцируемому Западом, а впоследствии сменить «отходящую цивилизацию

³⁶⁵ В качестве иллюстрации к данному тезису, мыслитель приводит два знаковых, по его мнению, судебных процесса. Первый – против игумены Митрофании – пожилой баронессы, «увлекшейся деятельным характером и желанием обогатить любимое ею религиозное учреждение»; второй – против акушерки В. Засулич, убившей градоначальника генерала Трепова «как какого-нибудь пса» во имя «всеобщего равенства и свободы». Игуменью проникшаяся либеральным духом публика осудила, глумилась над ней «как циничный гнусный Хам», осмеивая в ее лице все русское монашество; убийцу Засулич – оправдала, «сделала» ей «блестательную овацию». С горечью по этому поводу К. Леонтьев заключает: «В наше время все роды преступлений наказываются строго, кроме антигосударственных преступлений» (Леонтьев К.Н. Избранное. – С. 183).

³⁶⁶ Леонтьев К.Н. Избранное. – С. 178.

³⁶⁷ Там же. – С. 179.

³⁶⁸ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: В 2 кн. – М., 1998. – С. 165.

романо-германской Европы»³⁶⁹ и в итоге – стать во главе всечеловечества. В плане развития русского национального самосознания, К. Леонтьев находит положительное решение проблемы диалектического соединения общего и особенного – всемирного и национального: национальность, дошедшая до «высших пределов развития», приобретает всемирное значение (в частности, – по влиянию): «Истинно мировое есть прежде всего свое собственное», оно переполнит «края национального сосуда,... польется само через эти края национализма, и все чужие люди будут утолять им жажду свою»³⁷⁰.

Однако – и в этом проявилась противоречивость мыслителя – его надежды на реализацию рассмотренного социального идеала, будущее торжество России – «слабые»³⁷¹. Прежде всего, его социальный идеал вступает в противоречие с его личной религиозностью, черты которой – доминанта страха Божия, утверждение необходимости страдания, неизбежного трагизма жизни. Как помним, философ абсолютизировал идею личного спасения, отрещаясь от земного, отрицал цели эмпирического бытия. Между тем, социальный идеал предполагает именно обустройство эмпиреи, не нацелен на вечность. Это противоречие не ускользнуло от Вл. Соловьева: если актуально лишь «личное существование за гробом», а «все земное... есть только преходящее сновидение, то таким же преходящим сновидением нужно признать и идеал сложной нововизантийской... культуры»³⁷².

К. Леонтьев радикально отрицал славянофильскую идею реализации Царства Божия в эмпирии в силу неизбежного трагизма истории. Трагизм современного мыслителю бытия имеет и, своего рода, фатальный хронологический характер. Эмпирически, путем индуктивного обобщения он определил предельный возраст государств – 1000-1200 лет. Исходя из этого, государства Запада и Российское доживают отпущенний им историей лимит времени. Гибель государства – предвестник гибели цивилизации, ибо государство, по К. Леонтьеву, – сила, созидающая культуру. В целом, верно Г. Кремнев определил К. Леонтьева как «врача, освидетельствующего несомненно больной и старый уже культурно-государственный организм России»³⁷³.

Как следствие, одной из существенных черт мировоззрения мыслителя становится мрачная апокалиптика, эсхатология. Впрочем, как верно отмечает Н. Бердяев, мрачная апокалиптика, в целом, характерна для русского национального самосознания конца XIX в. Это выразилось в глубоком разочаровании в путях истории, предчувствии конца Российской империи – русского царства, почитавшегося священным и, как следствие, – конца мира и пришествия антихриста. Источниками апокалиптического пессимизма К. Леонтьева явились: идея неотвратимой дряхлости всех обществ, а значит, – гибель красоты³⁷⁴. Отсюда – «безнадежное безразличие» К. Леонтьева «ко

³⁶⁹ Леонтьев К.Н. Избранное. – М.: «Рарогъ», «Московский рабочий», 1993. – С. 107, 108.

³⁷⁰ Леонтьев К.Н. Избранное. – М.: «Рарогъ», «Московский рабочий», 1993. – С. 417.

³⁷¹ Трубецкой С.Н. Разочарованный славянофил // К.Н. Леонтьев. Pro et contra. – Кн. 1. – С. 137.

³⁷² Соловьев В.С. Памяти К.Н. Леонтьева // К.Н. Леонтьев. Pro et contra. – Кн. 1. – С. 24.

³⁷³ Кремнев Г. Константин Леонтьев и русское будущее // К.Н. Леонтьев. Pro et contra. – Кн. 2. – С. 685.

³⁷⁴ См.: Бердяев Н.А. Русская идея. – С. 195-197.

всему земному». Ожидание конца мира связано не с радостью (как у первохристиан), а со «страхом и разочарованием»³⁷⁵.

Еще одна существенная черта его мировоззрения и знаковый этап в эволюции русской идеи – утрата веры в русский народ, будущее России. «Такого глубокого неверия в Россию... мы стали бы напрасно искать у многих крайних западников»³⁷⁶, – пишет С.Н. Трубецкой. Нигилизм, эгалитарный либерализм, по К. Леонтьеву, пустил слишком глубокие корни в России (данные негативные тенденции нашли достаточно подробное освещение в творчестве современника К. Леонтьева Ф. Достоевского: носителей данных тенденций русский писатель обозначил емко и символично – «Бесы»). Это неверие в Россию рефреном звучит во многих работах К. Леонтьева: «Разве решено, что именно предстоит России в будущем?... Тысячелетняя бедность творческого духа еще не ручательство за будущие богатые плоды»³⁷⁷.

Таким образом, накануне ХХ в. К. Леонтьев предчувствует, что для России наступает некий момент истины – она «у страшного предела», ей предстоит исторический выбор: либо «ревниво, жадно, фанатически сберегать все старое, для органического сопряжения с неизбежно новым», т.е. сохранить основанный на византийских началах самобытный путь; либо безвольно предаться вслед за Западом либеральному эгалитарно-прогрессистскому течению и в этом случае стать носителем мирового антимессианизма, всемирным разрушителем: «... по идеалу наших нигилистов найти... призвание в передовой разрушительной роли»³⁷⁸. Как верно отмечает Н. Бердяев, К. Леонтьев пытается предсказать грядущую мировую революцию, трактует ее апокалиптически, и именно России, полагает он, «суждено родить антихриста»³⁷⁹. Таким образом, **в консервативной мысли конца XIX столетия вновь воскресает старообрядческая идея русского антимессианизма России, как падшего третьего Рима, вместелища грядущего в мир антихриста**³⁸⁰.

Как следствие, основной пафос К. Леонтьева – как можно дольше удержаться в эмпирии, оттянуть момент гибели русской культуры. Для него национальная идея, главным образом, – это **сохранение или даже спасение основанной на византийских началах самобытной русской культуры, русской государственности под натиском эгалитарно-прогрессистского либерализма**. «Для него существует лишь один жизненно важный вопрос: есть ли надежда спасти Россию от процесса разложения, который ... охватил Западную Европу»³⁸¹, – справедливо пишет С.Л. Франк. Радикальное средство спасения, по К. Леонтьеву, – «подморозка» России, дабы «сорваться с

³⁷⁵ Булгаков С.Н. Победитель – побежденный // К.Н. Леонтьев. Pro et contra. – Кн. 1. – С. 387.

³⁷⁶ Трубецкой С.Н. Разочарованный славянофил // К.Н. Леонтьев. Pro et contra. – Кн. 1. – С. 152.

³⁷⁷ Леонтьев К.Н. Избранное. – С. 115.

³⁷⁸ Там же. – С. 68.

³⁷⁹ Бердяев Н.А. Русская идея. – С. 195, 197.

³⁸⁰ См.: Парилов О.В. Консервативная форма русского национального самосознания: становление и основные этапы развития: автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук / Нижегородский государственный педагогический университет. Нижний Новгород, 2006.

³⁸¹ Франк С.Л. Духовные основы общества. – М., 1992. – С. 496.

европейских рельс» и далее встать на путь самобытного органического развития.

По нашему убеждению, понимание К. Леонтьевым исторического процесса более соответствует духу Евангелия, нежели славянофильская трактовка истории. Евангелие не обещает реализацию в эмпирии духовного братства человечества, Царства Божия, напротив, постулирует духовный регресс и почти полное отступничество в конце времен. К. Леонтьев определяет высшие исторические цели исходя из этой – пессимистической – трактовки развития общемирового социума. Таким образом, в **историософии К. Леонтьева очевидны националистические тенденции**. Мыслитель выступил ярым противником современного ему *политического* национализма, т.к. увидел в нем «видоизмененное распространение космополитической демократизации»³⁸². Вместе с тем, по справедливому утверждению С.Н. Пушкина, философ явился выразителем *культурного* национализма, как основы самобытного развития³⁸³. В этом «органическом мироощущении»³⁸⁴ К. Леонтьев связан со славянофильской традицией и иными консервативными авторами.

Главным **субъектом истории** для К. Леонтьева выступала аристократия (как и Н. Данилевский, он придавал большое значение историческим личностям). Это, очевидно, отвечало его эстетическим вкусам, его теории сословной разграниченности: «Те исторические миры были и плодовитее, и могущественнее других, где аристократия родовая держалась упорнее»³⁸⁵. Народ у К. Леонтьева, по верному утверждению С.Н. Пушкина, – «лишь материал провиденциального исторического процесса», следовательно, «не может коренным образом повлиять на него»³⁸⁶. В этом принижении свободной воли индивида, заимствованной у Н. Данилевского идеи фатальной цикличности развития социумов можно также усмотреть отход от принципа христианского провиденциализма как гармоничного взаимодействия Воли Божественной и человеческой. Подобно Н. Данилевскому, К. Леонтьев склонен был абсолютизировать действие Божественного начала в истории. Таким образом, в его творчестве (как и в творчестве Н. Данилевского) мы видим некоторое **отступление от трактовки провиденциализма как соработничества Бога и человека в истории**. Мы полагаем, что фатализм философа явился неизбежным следствием общемирового духовного кризиса накануне XX столетия. Железная трансцендентная Воля вершит историю, и противиться данной воле бессмысленно – так можно обозначить точку зрения К. Леонтьева.

Русская идея Ф.М. Достоевского, как проявление антропологического хилиазма

³⁸² Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. – М., 1996. – С. 513.

³⁸³ См.: Пушкин С.Н. Историософия русского консерватизма XIX века. – Н. Новгород: Изд-во ВВАГС, 1998. – С. 229.

³⁸⁴ Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: «Республика», 1992. – С. 497.

³⁸⁵ Леонтьев К.Н. Избранное. – С. 113.

³⁸⁶ Пушкин С.Н. Историософия русского консерватизма... – С. 228.

Ф.М. Достоевский, великий русский гений и пророк, свою творческую жизнь посвятил разгадке тайны человека. Человек для него – самое дорогое и самое страшное существо. Его герои – не созидатели и строители: студенты не учатся (Раскольников), инженеры ничего не строят (Кириллов); это люди, которых «съела идея». По Достоевскому, любой человек «широк», банальным он кажется лишь на первый поверхностный взгляд, но копни чуть глубже, и откроется бездна души: сложность, непредсказуемость, парадоксальность (господин Прохарчин). Не случайно признанные европейские философы-экзистенциалисты (такие, как Альбер Камю) Достоевского считают своим духовным учителем³⁸⁷.

Достоевскому принадлежит слава первооткрывателя концепта «русская идея». В предчувствии социальных катастроф, всеобщего апокалипсиса он пишет о мессианской роли русского народа утверждать Царство Божие на земле. Подобное миросозерцание мы определяем как христианский историософский хилиазм³⁸⁸. Его русская идея глубоко антропологична: уникальный духовный облик русского народа-богоносца (тоже его термин) есть залог эсхатологического свершения в истории. Будущая мировая гармония, согласно писателю, зиждется на духовной свободе человека.

Однако, к своей главной идее утверждения Царства Божия на земле через русский народ он приходит не сразу – она вызревает постепенно в течение 20 творческих лет. В шестидесятые годы его эсхатологические установки крайне противоречивы. С одной стороны, его трактовка Царства Божия вполне христианская; Христа он понимает как «идеал... человека во плоти»³⁸⁹. Показательны в данном контексте слова писателя, сказанные после смерти первой супруги в 1864 году: «Возлюбить человека как самого себя по заповеди Христовой – невозможно ... «Я» препятствует. <...> Сам Христос проповедовал Свое учение только как идеал, Сам предрек, что до конца мира будет борьба и развитие (учение о мече)»³⁹⁰. Таким образом, апеллируя к словам Спасителя, Достоевский говорит о недостижимости идеала (человека, общества) в истории – они возможны лишь за ее пределами.

К.Н. Леонтьев, наиболее критично относящийся к Ф.М. Достоевскому, говорит о христианском характере его миропонимания в 60-е годы. Чрезвычайно высоко оценивая великого писателя, К.Н. Леонтьев пишет, что в романе «Преступление и наказание» (1866 г.) автор с тонким и глубоким психологизмом утверждает истинно христианскую мысль, что на земле самоотверженность, нравственность, любовь реализуются в «буднично-трагических условиях», рай недостижим, и проявление лучших христианских свойств всегда соседствует с трагизмом жизни: «Пьяный, ни на что не годный

³⁸⁷ См.: Парилов О.В. Хилиастические мотивы в творчестве Ф.М. Достоевского, сформированные под влиянием концепции всемирной теократии В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. – 2013. – № 2 (38).

³⁸⁸ См.: Kennedy H.A.A., St. Paul's Conception of the Consummation of the Kingdom of God. London: Hodder & Stou-ghton 1904; Schreiner T.R., «The Kingdom of God in the Synoptic Gospels»// New Testament Theology. Magnifying God in Christ, Grand Rapids MI: Baker Academic 2008.

³⁸⁹ Селезнев Ю. Достоевский. – М.: Молодая гвардия, 2007. – 5-е изд. – С. 290.

³⁹⁰ Неизданный Достоевский // Литературное наследство. Т. 83 / Редакция: В.Г. Базанов, Д.Д. Благой, В.Р. Щербина (гл. ред.) и др. – М.: Наука, 1971. – С. 119.

отец, тщеславная, чахоточная, сердитая и почти безумная мать, кроткая, милая, верующая и торгующая собой для пропитания семьи» Соня – все это свидетельствует, что земная гармония возможна лишь в качестве «поэтического, живого согласования светлых тонов с темными»³⁹¹. Данная установкаозвучна миросозерцанию К.Н. Леонтьева.

Но вместе с тем и на этом раннем этапе данная идея недостижимости Царства Божия в истории сочетается с желанием его эмпирической реализации. А.Г. Гачева говорит, что Достоевский в записи после смерти первой супруги (16 апреля 1864 г.) и в черновом варианте статьи «Социализм и христианство» «прямо указывает на то, что смысл истории человечества – в движении к Царству Небесному, к идеалу соборного, синтетического единства ... в Боге»³⁹². Признавая, что Царствие Божие достигается долгим и тяжким путем перерождения человека, писатель «содержание и цель исторического процесса»³⁹³ видит в этом перерождении.

С середины 70-х годов под влиянием «Философии общего дела» Н. Фёдорова Достоевский начинает все более увлекаться идеей Царства Божия в истории. В письме ученику Н. Фёдорова Н. Петерсону (24 марта 1878 г.) он пишет: «Совершенно согласен с этими мыслями. Их прочел как бы свои»³⁹⁴. Писателю оказались близки идеи Фёдорова о всеобщем воскрешении людей и преодолении смерти, но если Фёдоров в свою идею всеобщего воскрешения вкладывал материалистический, научный смысл, то Достоевский в христианском контексте в духе Апокалипсиса проповедует всеобщее воскрешение людей в новой преображенной плоти: «Тела в первом воскрешении, назначенному быть на земле, будут иные тела»³⁹⁵. Однако, подобно Н. Фёдорову, он понимает спасение как соборное делание, и в этом он радикально расходится с К. Леонтьевым, для которого спасение – дело индивидуальное. Достоевского покорили громадность, всечеловеческая охватность, дерзость нравственной, хотя и утопической мысли Фёдорова³⁹⁶.

Однако главное влияние на оформление историософского хилиазма Ф. Достоевского оказал Вл. Соловьев. Именно после знакомства в середине 70-х годов с мыслителем, посещения его лекций Достоевский напишет: «Лик мира сего требует обновления, возрождения» через «общее дело, которое бы объединило всех в единую нацию», духовно зрелую, ставшую соборной личностью. Им овладевает мысль о необходимости преодоления разобщенности русского народа; он мечтает о всеобщем счастье; «ужасной и совершенно антихристианской» он находит идею, что лишь одна десятая

³⁹¹ Леонтьев К. Н. О всемирной любви (Речь Ф.М. Достоевского на пушкинском празднике) // Русская идея. Сборник произведений русских мыслителей. – М.: Айрис-Пресс, 2002. – С. 207.

³⁹² Гачева А.Г. Философия истории Достоевского и русская религиозно-философская мысль // Литературоведческий журнал. – 2002. – № 16. – С. 54.

³⁹³ Леонтьев К. Н. О всемирной любви (Речь Ф.М. Достоевского на пушкинском празднике). – С. 125.

³⁹⁴ Достоевский Ф.М. Письма 1878 – 1881 // ПСС в 30 т. Т. 30. Кн. 1. – Л.: Наука, 1988. – С. 30.

³⁹⁵ Достоевский Ф.М. Письма 1878 – 1881. – С. 14.

³⁹⁶ См.: Селезнев Ю. Указ. соч. – С. 449.

человечества получает «высшее развитие», а девять десятых «служат материалом и средством»³⁹⁷.

Теократический идеал Достоевского окончательно выкристаллизовывается после 1878 г. Этот год оказался для писателя переломным, судьбоносным. После смерти горячо любимого сына Алеши (образ его будет увековечен в Алеше Карамазове) Достоевский переживает глубокий душевный кризис. Вместе с Вл. Соловьевым он посещает Оптину пустынь, где встречается с дивным духовным старцем Амвросием, который стал прототипом старца Зосимы, олицетворяющего новое Иоанново христианство любви. После долгих бесед со старцем и с русским философом о возможной мировой гармонии рождается бессмертный роман «Братья Карамазовы», где четко выражен хилиастический идеал. Его суть верно выразил Н. Бердяев: «Государство обращается в Церковь, доходит до Церкви и становится Церковью на земле»³⁹⁸. Данний идеал радикально противостоит католическому, где Церковь превращается в государство.

Выразив свой теократический идеал, Достоевский на этом раннем этапе творчества критиковал теократию Вл. Соловьева³⁹⁹. Писатель определял ум философа «уж слишком рационалистическим при всем его мистицизме»⁴⁰⁰. В идеях Соловьева Достоевский находил то, что принять нельзя. Писатель вкладывал в свою теократическую идею духовный, нравственный смысл, а у Соловьева «идея теократического государства имеет характер скорее политической замены светской власти властью церковной»⁴⁰¹. Писатель считал невозможным теократическое общество Соловьева, основанное на единстве католицизма, православия и иудаизма. Нельзя примириться с началами католического мира: иезуитство, инквизиция, буржуазный дух. Кроме того, не может быть братства с иудаизмом, претендующим на избранность и исключительность.

Но главное, Достоевского (уточним, в этот период) не устраивала та роль, которую Вл. Соловьев отводил России в будущем теократическом мироустройстве. Если писатель считал, что России принадлежит великая миссия сменить Европу на исторической сцене, сказав новое слово духовности и братства, то философ жертвовал русской нацией ради утверждения вселенской теократии. Это для Достоевского было неприемлемо. Нельзя не согласиться с Н. Бердяевым, что Достоевский утверждает мессианское предназначение русского народа во всемирном братстве, а всемирная теократия Вл. Соловьева нивелирует русское национальное начало, утверждает доминирование Римо-католической церкви. Хотя, по Н. Бердяеву, Достоевского с Соловьевым роднит катастрофическое мироощущение, апокалиптический универсализм. Именно поэтому «messianское народное сознание»

³⁹⁷ Селезнев Ю. Указ. соч. – С. 404, 405.

³⁹⁸ Бердяев Н.А. Мироизерцание Достоевского // Русская идея. – Харьков: Фолио, М.: АСТ, 1999. – С. 345.

³⁹⁹ См.: Парилов О.В. Хилиастические мотивы в творчестве Ф.М. Достоевского, сформированные под влиянием концепции всемирной теократии В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. – 2013. – № 2 (38).

⁴⁰⁰ Селезнев Ю. Указ. соч. – С. 452.

⁴⁰¹ Селезнев Ю. Указ. соч. – С. 452.

Достоевского «становится универсальным,... обращенным к судьбе всего мира»⁴⁰².

Итак, имя Достоевского стоит в одном ряду с творцами русской идеи, но у великого писателя особое место. Его идея русского мессианизма есть утопический историософский хилиазм, и она характеризуется ярко выраженным антропологизмом. Согласно писателю, путь к Царству Божию – это, прежде всего, обновление души. Именно душа русского человека есть залог будущей мировой гармонии, главным образом, потому, что она – христианка, в то время как, по убеждению Достоевского, вера в Бога в европейских народах совершенно угасла. Эта мысль звучит еще в 60-е годы в «Преступлении и наказании»: европеец – человек обезбоженной цивилизации, поэтому ему дано совершать преступления и при этом не страдать, не каяться: он громит Тулон, забывает армию в Египте и отделывается лишь легким салонным каламбуром – кожа его из бронзы. В отличие от него русскому человеку христианской культуры, совершившему преступление, предстоит страшный и долгий путь покаяния. Ему суждено опуститься в адские глубины (невозможность находиться рядом с близкими чистыми людьми, озлобленность, встреча с инфернальным миром: ощущение кого-то назойливого и неприятного рядом с собой); пройти через каторгу, болезнь, прежде чем будет восстановлена связь с Богом и людьми, обретена жизнь (Родион Раскольников). Но это – царский путь, Раскольникова поведет по этому пути следователь Порфирий Петрович, сам, по его выражению, человек конченный (Порфирий – от порфира, царская одежда).

Антропологизм хилиазма Достоевского проявляется в том, что новое Иоанново христианство любви и всеобщего единения утверждается в душе обновленного человека, прошедшего через испытания, искушение тлением и смертью. Характерен Алеша Карамазов, преодолевший в себе соблазн (запах тления от тела старца Зосимы), переживший новое рождение, ощутивший себя на браке в Кане Галилейской, испытавший восторг любви к земле, ко всему живому и обретший твердость борца. «Так заканчивается у Достоевского путь блужданий человека. Оторвавшийся от природы, от земли, человек был ввергнут в ад. В конце пути своего человек возвращается к земле, к природной жизни, воссоединяется с единым космическим целым»⁴⁰³, – трактует торжество Иоаннова христианства в Алеше Карамазове Н. Бердяев.

Утверждая идею Царства Божия в истории через духовный труд и духовную свободу, Достоевский развенчивал ложные идеи земного рая. Первый вариант – рай, не предполагающий свободы избрания, рай «без мировой трагедии, без страдания и творческого труда»⁴⁰⁴ – такой девственный рай изображен Достоевским в «Сне смешного человека». Вполне закономерно «смешному человеку» легко удается развратить жителей новой девственной земли.

⁴⁰² Бердяев Н.А. Мироизерцание Достоевского // Русская идея. – С. 355.

⁴⁰³ Бердяев Н.А. Мироизерцание Достоевского. – С. 381.

⁴⁰⁴ Бердяев Н.А. Мироизерцание Достоевского. – С. 342.

Достоевский был враждебно настроен и к земному раю, утверждаемому революционным социализмом. Но наиболее глубоко писатель проработал тупиковую антихристианскую идею земного рая, в основе которого – одинокий герой, «сверхчеловек», «человекобог». Интересен в данном контексте Родион Раскольников с его претензией на роль «необыкновенных», избранных, имеющих право на убийство ради всеобщего блага, прогресса. Значимо, что сам Раскольников говорит о важнейшей роли «необыкновенной личности» в наступлении земного рая – «Нового Иерусалима»⁴⁰⁵. Важно и то, что Родион Раскольников показан Достоевским духовной жертвенной личностью (спасает людей из огня рискуя жизнью, заботится о смертельно больном товарище, а после его смерти ухаживает за его престарелым отцом, не раздумывая, отдает все деньги, которые у него были, Мармеладовым), он протестует против того, в чем сам Достоевский видит знаки надвивающегося апокалипсиса. Во-первых, это грязь и нищета окружающей жизни. Мессианские идеи созревают у Раскольникова в процессе его блужданий по злачным местам Петербурга. Ф. Достоевский мастерски передает их гнилую атмосферу: «Опять пыль, кирпич и известка, опять вонь из лавочек и расшивочных, опять поминутно пьяные чухонцы-разносчики и полуразвалившиеся дрожки»⁴⁰⁶. Во-вторых, это духовная скверна, знаменующая пришествие антихриста в образе капитализма, ненавистной для Достоевского силы, убивающей душу и тело человека. Мессианские идеи Раскольникова, справедливо пишет Р. Крысин, «оформляются в новом топосе петербуржского пространства – на Сенной площади, которая, соединяя в себе рынок и городскую клоаку, предстает символом буржуазного мира»⁴⁰⁷. Планы убийства старухи-процентщицы созревают после получения известия о предстоящей продаже (под видом замужества) его сестры Авдотьи Романовны представителю мелкой буржуазии Лужину, ничтожеству и подлецу. Наконец, жертвой преступления выступает старуха-процентщица – воплощение хищной бездушной буржуазности.

Самый сложный и трагичный персонаж в галерее «человекобогов» Достоевского – Кириллов (роман «Бесы», изданный в 1871 – 1872 гг.). Мы не согласны с И. Евлампиевым, будто Кириллов – двойник Христа и альтер-эго самого Достоевского⁴⁰⁸. Кириллов провозглашает человека нового, призванного заменить Истинного Бога: «Будет новый человек, счастливый и гордый... Кто победит боль и страх, тот сам бог будет. А тот бог не будет»⁴⁰⁹. Трагедия Кириллова – потеря Истинного Бога, неразрешимое противоречие, не позволяющее ему остаться в живых: «Бог необходим, а потому должен быть... Но я знаю, что Его нет и не может быть... Неужели ты не понимаешь, что человеку с такими двумя мыслями нельзя оставаться в живых?»⁴¹⁰. По задумке

⁴⁰⁵ Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 15 томах. – Л.: Наука, 1989. – Т. 5. – С. 201.

⁴⁰⁶ Там же. – С. 74.

⁴⁰⁷ Крысин Р.И. Эсхатологическая система взглядов Ф.М. Достоевского // Вестник ТГУ. – 2008. – Вып. 11 (67). – С. 256.

⁴⁰⁸ См.: Евлампиев И. Кириллов и Христос. Самоубийцы Достоевского и проблема бессмертия // Вопросы философии. – 1998. – № 3. – С. 22.

⁴⁰⁹ Достоевский Ф.М. Бесы. СПб.: Каравелла, 1994. – С. 218.

⁴¹⁰ Достоевский Ф.М. Бесы. – С. 219.

Достоевского, «несчастного» Кириллова «съела идея»: добровольной смертью своей открыть человечеству «тайну» мира, в котором нет Бога: «Я обязан неверие заявить. <...> Человек только и делал, что выдумывал бога, чтобы жить не убивая себя... Я один во всемирной истории не захотел первый раз выдумывать бога»⁴¹¹. Несчастье Кириллова в том, что он чувствует *обязанность* заявить свою последнюю волю, это его внутренний императив, жестокая цена будущего псевдорая – земли, населенной человекобогами»⁴¹². Трагизм Кириллова мастерски показан Достоевским в самоубийстве: мистический ужас этой сцены – яркое свидетельство уродства и бесплодности этой жертвы.

Трагические судьбы героев Достоевского, одержимых идеей человекобожеского мессианства, красноречиво говорят о неприятии подобного варианта хилиазма Достоевским. Бесплодной смерти Кириллова противостоит путь духовного прозрения Раскольникова. Пять частей и эпилог романа – это постепенное осознание героям ложности человекобожеского мессианизма («Наказание»). Прав Р. Крысин, что апокалиптические созвучные Откровению Иоанна Богослова в завершающей части романа, «призваны обличить духовную язву человекобожия»⁴¹³.

Развенчав ложные пути к Царству Божию на земле, Достоевский утверждает «рай, жизнь в добре, к которым приходит человек через свободу и страдание»⁴¹⁴. **И торжество этого рая должно осуществиться через Россию, православный русский народ:** когда русские соединятся в братстве и любви, тогда и Бог сойдет на землю. Чаяния всеобщего спасения через русский народ оформляются у Достоевского в образах Версилова и Макара Долгорукого в романе «Подросток» (1875 г.). Но они представляют собой два полюса русских.

Версилов – персонаж трагический, сложный и противоречивый. Как верно пишет Ю. Селезнев, с одной стороны, он является «носителем высшей культурной мысли и всепримиримости»⁴¹⁵. Однако с другой, он – европейский скиталец с русской душой: «Не открыв Россию в самой России, он пытается найти себя и свою Россию в Европе и через Европу»⁴¹⁶. Этот образ воплощает мечты Достоевского о русской идее, созвучные мечтам Вл. Соловьева, – русская жертва ради русско-европейского, а затем и всемирного примирения – эти чаяния окончательно выкристаллизуются на закате жизни и творчества писателя – в речи «Пушкин». «В Версилове, – справедливо пишет Ю. Селезнев, – обе духовные родины – западников и славянофилов – должны соединиться ... в русской идеи Версилова Россия вместит в себя Европу, всю ее культуру, накопленную веками ... и не растворится в ней, а соединится в новом высшем синтезе, в котором совокупятся все души народов в понимании и сочувствии»⁴¹⁷. Пророчески Достоевский утверждает, что именно в этом типе

⁴¹¹ Достоевский Ф.М. Бесы. – С. 313.

⁴¹² Достоевский Ф.М. Бесы. – С. 313.

⁴¹³ Крысин Р.И. Указ. соч. – С. 257.

⁴¹⁴ Бердяев Н.А. Мироусперцание Достоевского. – С. 342.

⁴¹⁵ Селезнев Ю. Достоевский. – С. 407.

⁴¹⁶ Там же.

⁴¹⁷ Селезнев Ю. Достоевский. – С. 408.

одинокого человека (в этом его трагизм) – непроявленное, но должное проявиться будущее России. Однако, утопия Версилова неосуществима по причине его атеизма. Поэтому автор сосредотачивается на другом персонаже, призванном стать закваской будущего, а быть может и настоящего Царства Божия. Макар Долгорукий – антипод Версилова. Версилов – бездомный скиталец, Макар – странник, для которого «вся вселенная – дом». Версилов – атеист, Макар – внецерковный «народный святой», олицетворение высшей нравственности. Мечты о рае Версилова есть путь преодоления безобразия эмпирического мира; Макар сам воплощает гармонию, и не в грядущем, а уже в настоящем. Но главное их отличие (и в этом – основная мысль писателя) в том, что Версилов мечтает о внешнем переустройстве мира, которое затем должно привести и к внутреннему перерождению человека; Макар – «живое воплощение идеи духовного возрождения каждого путем нравственного усовершенствования»⁴¹⁸. Здесь ключевая мысль Достоевского: спасение всего мира (не только личное) должно произойти через подвиг души русского человека⁴¹⁹.

Апофеоз идеи реализации земного рая через русского человека – итоговый роман «Братья Карамазовы». Центральная фигура в этом романе – воплощающий Иоанново христианство любви старец Зосима, русский пророк: «Теперь общество христианское пока еще само не готово и стоит лишь на семи праведниках, но так как они не оскудевают, то и пребывает все же незыблемо, в ожидании своего полного преображения из... союза почти еще языческого во единую вселенскую и владычествующую церковь»⁴²⁰. В Зосиме сходятся все основные черты чаемой Достоевским мировой гармонии, во-первых, это «максимализм» внутренней духовной свободы, которая нашла свое проявление в русском иноке. Во-вторых, это абсолютная экзальтированная любовь ко всему и ко всем, идея всеобщего братства и единения. Основную роль в наступлении земного рая он отводит России: «Но спасет Бог людей своих, ибо велика Россия смирением своим»⁴²¹.

Собственно, рай здесь и сейчас, в душе человека, достаточно лишь проявить усилия и осознать это – именно в этом смысле надо понимать предсмертные слова брата Зосимы Маркела: «Жизнь есть рай, и все мы в раю, да не хотим знать того; а если бы захотели узнать, завтра же и стал бы на всем свете рай»⁴²². Окончательно эти идеи оформляются в словах таинственного посетителя Зосимы, говорящего о необходимости преодолеть современное состояние уединения: «Непременно будет так, что придет срок и сему страшному уединению, и поймут все разом, как неестественно отделились один от другого. <...> Тогда и явится знамение Сына Человеческого на небеси»⁴²³. То есть, по Достоевскому, Второе пришествие будет ответом на всеобщее

⁴¹⁸ Селезнев Ю. Достоевский. – С. 426.

⁴¹⁹ См.: Парилов О.В. Хилиастические мотивы в творчестве Ф.М. Достоевского, сформированные под влиянием концепции всемирной теократии В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. – 2013. – № 2 (38).

⁴²⁰ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // ПСС в 30 т. – Л., 1988. – Т. 14. – С. 61.

⁴²¹ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. – С. 286.

⁴²² Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. – С. 262.

⁴²³ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. – С. 276.

братство людей, соединившихся в любви. Достоевский избирательно подошел к словам Откровения Иоанна Богослова: сосредоточился на словах о всеобщности спасения: «... и отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже» [Откр. 21. 4], но как бы проигнорировал изречения о предстоящем суде: «Ибо пришел великий день гнева, и кто может устоять?» [Откр. 6. 17].

Наконец в романе явственно звучит мысль, которая станет главной в его итоговой знаменитой речи «Пушкин»: России предстоит искупительная жертва вселенского распятия для грядущего всемирного объединения. Но эта жертва станет и залогом ее «небывалого возрождения в новом невиданном еще проявлении»⁴²⁴. Таким образом, хилиазм Достоевского приобретает вселенские черты, но Достоевский свой хилиазм основывал на идее национального (русского) мессианизма. Русский человек – носитель мессианского духа, потому что он «всечеловек... в нем есть универсальная отзывчивость»⁴²⁵ – в этом, как верно пишет Н. Бердяев, заключается главный нерв речи «Пушкин».

«Речь» была произнесена Достоевским 8 июня 1880 г. на заседании Общества любителей российской словесности. В ней Достоевский определяет Пушкина как выразителя «национальной русской силы», суть которой – «стремление в конечных целях своих ко всемирности и всечеловечности»⁴²⁶. В этом выражении «народности нашего будущего, таящегося уже в настоящем», он утверждает пророческую суть Пушкина и, пророчествуя сам, в духе Вл. Соловьева готов пожертвовать национальным началом ради всеевропейского и всемирного братства. Так он понимает суть русского мессианства: «Назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать настоящим русским... и значит только... стать братом всех людей, всечеловеком, если хотите»⁴²⁷.

Важнейшей для писателя является всепоглощающая любовь, с которой русский народ «принял... гении чужих наций». В способности русских «различать, снимать противоречия» автор видит фундамент грядущего спасения Европы («внести примирение в европейские противоречия,... указать исход европейской тоске»); а также вселенского братства («изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону»). Для Достоевского преодоление социальных противоречий – это вхождение мира в новый эон, торжество Иоаннова христианства любви. Он постоянно подчеркивает эту «не мечом..., а силой братства, братского стремления нашего»⁴²⁸ приобретенную всемирность.

Эти хилиастические идеи подверг острой критике К. Леонтьев, на наш взгляд, справедливой, с позиции христианства. Речь «Пушкин» Достоевского максимально сближается с идеей вселенской теократии Вл. Соловьева (о чем подробно мы будем говорить далее). Традиционную («Петрову») церковь

⁴²⁴ Селезнев Ю. Достоевский. – С. 456.

⁴²⁵ Бердяев Н.А. Мироцерцание Достоевского. – С. 194.

⁴²⁶ Достоевский Ф.М. Пушкин (произнесено 8 июня 1880 г. на заседании Общества любителей российской словесности) // Русская идея. – Харьков: Фолио, М.: АСТ, 1999. – С. 186.

⁴²⁷ Достоевский Ф.М. Пушкин. – С. 187.

⁴²⁸ Достоевский Ф.М. Пушкин. – С. 188.

русские хилиасты Ф. Достоевский и Вл. Соловьев представляли как церковь рутины, формы; новую же Иоаннову – как церковь любви, свободы и братства. Но церковь Петра – это еще и церковь смирения и послушания, страха Божия, а новая Иоаннова церковь – революционная, новой эпохи – эпохи Духа. Но Дух вербально невыразим, что позволяет провозвестникам нового исторического эона трактовать Его как угодно. Любая революционность размывает традицию. Религиозная революционность конца XIX – начала XX века несет в себе опасность вольного понимания сущности христианства, его искажения. Аморфной и разношерстной становится и паства новой церкви. Это может быть русский европеец, атеист (Версилов); «того же самого Христова облика суть»⁴²⁹ могут считаться и откровенные богооборцы, одержимые идеей человекобожия (Кириллов); новые праведники из народа – это непременно «внечерковные» праведники (Макар Долгорукий). И православные монахи здесь «говорят совсем не то, что в действительности говорят очень хорошие монахи»⁴³⁰ (эта оговорка К. Леонтьева в его обличительной статье, на наш взгляд, более показательна, чем признание, что в «Братьях Карамазовых» Достоевский был на пути к истинному христианству).

Итак, традиционная христианская Церковь Петра реалистична, трезвенна, неэлитарна, отрицает избранных, лучших людей (все грешны, не исключая и святых), сосредоточена на личном контакте человека с Богом, а не на революционных переустройствах, ибо спасение – это, прежде всего, личное делание («Царство Божие внутри вас» – Лук. 17: 21). Проповедуемая Достоевским новая революционная Иоаннова Церковь – Церковь экзальтированной надрывной любви, обращает свой взор вовне, нацелена на преображение социума, перерождает других, строит Царство Божье в истории⁴³¹. Русский инок Достоевского является орудием, посредством которого спасается окружающий мир. Эти идеи, выраженные Достоевским на закате своей творческой жизни, оказалисьозвучны другому русскому хилиасту Владимиру Соловьеву.

Трактовка В.С. Соловьевым русской идеи сквозь призму христианского универсализма

Творчество В.С. Соловьева, великого русского мыслителя, положившего начало периода систем, необходимо рассматривать в контексте «предчувствия ... мировых событий катастрофического характера»⁴³². В молодые годы он пережил увлечение материализмом, во время научной командировки в Лондон увлекался спиритизмом, но после духовного кризиса вернулся к христианству. Н. Бердяев определяет Соловьева как русского странника, на протяжении всей жизни не имевшего своего дома, семьи, времени для работы, отдыха, питания.

⁴²⁹ Бердяев Н.А. Мироизерцание Достоевского. – С. 382.

⁴³⁰ Леонтьев К. Н. О всемирной любви (Речь Ф.М. Достоевского на пушкинском празднике) // Русская идея. Сборник произведений русских мыслителей. – М.: Айрис-Пресс, 2002. – С. 210.

⁴³¹ См.: Парилов О.В. Хилистические мотивы в творчестве Ф.М. Достоевского, сформированные под влиянием концепции всемирной теократии В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. – 2013. – № 2 (38). – С. 16-28.

⁴³² Лосев А.Ф. Творческий путь Владимира Соловьева // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф.Лосева и А.В. Гулыги; примеч. – С.Л. Кравца и др. – М., 1988. – Т.1. – С. 3.

Он был мистиком и визионером. С.М. Лукьянов определяет философа как «мыслителя, проповедника, поэта-пророка»⁴³³. На творчество Соловьева оказали влияние воззрения Спинозы, представителей немецкой классической философии, славянофилов, Ф. Тютчева, Ф. Достоевского. Его историософские воззрения формируются под большим влиянием средневекового мистика Калабрийского аббата Иоахима Флорского⁴³⁴. Но главным источником его философского творчества было христианство⁴³⁵.

Соловьева считают основателем философской школы всеединства. Идея всеединства продолжает учение о соборности А.С. Хомякова. Но если принцип соборности у славянофилов ограничивался общественной сферой и применялся при характеристике церковной жизни, то у Соловьева этот принцип, как пишет Л.Е. Шапошников, «приобретает всеохватывающее значение»⁴³⁶. Положительное всеединство у Соловьева полагается основанием мира. Фактическим его воплощением выступает Бог. Он связывает разрозненный эмпирический мир в сущностное гармоничное единство своей Любовью. Любовь выступает онтологической категорией.

С целью объяснить, как возможно существование единого Бога и многообразного мира, Соловьев, развивает учение о мировой душе и Софии. Мировая душа появляется как следствие Божественной любви и как абсолютное. Мировая душа причастна Божеству, но не есть само Божество. Содержащееся в мировой душе «божественное начало» постепенно актуализируется во множественности земного мира. В эмпирическом мире положительное всеединство выступает лишь задачей, потенцией. Мир бессознательно стремится восстановить единство, заложенное в нем мировой душой. Сознательный характер процесс восстановления гармоничного единства приобретает с момента появления человека. В человеке природа, по мысли Соловьева, перерастает сама себя⁴³⁷.

С появлением человеческого общества особую роль в истории начинает играть София. Не рассматривая подробно софиологическое учение Соловьева, отметим, что оно соединяет в себе три различных понимания Софии. Прежде всего София понимается как «элемент Божества», как «тело Божие». В отличие от мировой души, она не является творением Божества и обеспечивает не множественность мира, а стремление его к единству. Соловьев отождествляет Софию с различными элементами христианской конструкции, пытаясь, одновременно, защититься от обвинений в том, что он вводит в Божественную

⁴³³ Асмус В.Ф. В.С. Соловьев: опыт философской биографии // Вопросы философии. – 1988. – № 6. – С. 74.

⁴³⁴ См.: Парилов О.В., Собко Р.В. Идейная преемственность В.С. Соловьёва и Иоахима Флорского // Соловьевские исследования. – 2011. – № 2 (30).

⁴³⁵ См.: Reeves M. Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the 19th Century. Oxford, 1987; Ignatov A. Solowjow und Berdjajew als Geschichtsphilosophen: Ideen und aktueller Einflu? / Ber. des Bundesinst. fur ostwiss. u. intern. Studien; 3. Koln, 1977; Munzer E. Solov'ev and the Meaning of History // Review of Politics. – Notre Dame (Ind.). – 1949. – № 11; Sacke G. W.S. Solowjews Geschichtsphilosophie: Ein Beitrag zur Charakteristik der russischen Weltanschauung. – Berlin: OST-Europa Verlag, 1929.

⁴³⁶ Шапошников Л.Е. Философия соборности: Очерки русского самосознания. – СПб., 1996. – С.32–33.

⁴³⁷ См.: Треушников И.А. Проблема "Запад - Восток" как выражение принципов историософии всеединства: диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук / Нижегородский государственный педагогический университет. Нижний Новгород, 2009.

Троицу новых богов. В ходе этого, он разрабатывает понятие божественно-тварной Софии, соединяющей в себе и божественное и тварное начала. Наконец, у Соловьева мы находим понятие тварной Софии, проявляющейся в исторической церкви и реальном человечестве. Таким образом, раскрывается провиденциальное понимание истории мыслителем.

Идея о сверхъестественной, провиденциальной природе истории В.С. Соловьев был верен на протяжении всей жизни, однако лучше всего она выражена в стихотворении великого философа:

Милый друг, иль ты не видишь,
Что всё, видимое нами, –
Только отблеск, только тени
От незримого очами?

Проблему **реализации провиденциальных планов в истории**, отражающих неразрывную связь трансцендентного и эмпирического миров, Соловьев решает в соответствии с гегелевской диалектической триадой «тезис – антитезис – синтез», где, соответственно, тезис – Божественная София, антитезис – тварная София, а синтезом выступает божественно-тварная София. Эти идеи лежат в основе учения Соловьева о Богочеловечестве.

Богочеловечество есть реализация принципа единства во множестве, актуализация божественных начал в мире на основе активности человека. Через человеческую активность Бог осуществляет свои провиденциальные планы. Так диалектически Соловьев трактует учение о предопределении. В связи с этим строятся представления мыслителя о проблеме Царства Божия. Он считает, что в истории существуют две крайние точки зрения на эту проблему: первая предполагает возможность построения Царства Божия на земле благодаря совершенной организации социальной жизни; вторая понимает Царство Божие лишь как специфическое состояние души индивида, либо в эсхатологической перспективе, что либо противопоставляет его всей земной жизни, либо дискредитирует идею активности индивида. Соловьев пытается снять эти противоречия, заявляя, что Царство Божие не следует понимать статически. Параметры его, по мнению мыслителя, постоянно изменяются, так как идеал Царства Божия создается на Небе, но осуществляется он в земном мире. Просветление души индивида ведет к видоизменению социальных общностей. Конечная цель этого процесса – «полное соответствие всей внешней действительности внутреннему началу жизни»⁴³⁸. Однако, человеческая история не имеет самостоятельного значения, процесс социальных изменений предопределен религиозным преображением жизни. Церковь мыслится Соловьевым важнейшей силой исторического развития и часто отождествляется с понятием Софии.

Первый период творчества Соловьева (70-е годы) обычно характеризуется исследователями как славянофильский, второй связывается с критикой официальной православной церкви и славянофильских настроений, третий – с

⁴³⁸ Соловьев В.С. Собрание сочинений: В10т. / под редакцией и с примечаниями С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е издание. – СПб., 1911 – 1914. – Т. 6. – С. 357.

摧毀历史理想的破滅感和對即將到來的時代的期待。索羅維耶夫在第二個創作時期（八十年代）開始更強烈地研究問題，他提出「自由神聖帝國」的構想，並在多部著作中闡述：《歷史與未來》、《神聖帝國》、《俄羅斯大帝國》、《俄羅斯帝國》等。他在這段時間內不斷地對自己的學說進行修改，並在《俄羅斯帝國》一書中進一步完善了這一構想。

Наиболее концентрированно взгляды первого «славянофильского» периода выражены в сочинении «Три силы», написанном в канун последней русско-турецкой войны. Основные факторы, влияющие на развитие человеческого общества, Соловьев представляет в виде «трех сил»: «Первая исключает свободную множественность частных форм ..., свободное движение, прогресс, вторая столь же отрицательно относится к единству ... необходимо присутствие третьей силы, которая ... созидает целость общечеловеческого организма»⁴³⁹. Первую силу олицетворяет мир мусульманский. Данной тенденции противостоит вариант развития западной цивилизации, которая стремится к разрушению единства общественного организма. Двум указанным крайностям противополагается третья сила, характеризующаяся снятием противоречий индивидуализма и монолитности, подавляющей человека. Эта третья сила выступает социальным воплощением идеи гармоничного единства во множестве, выступает проводником «откровения высшего Божественного мира... А эти свойства, несомненно, принадлежат ... национальному характеру русского народа»⁴⁴⁰. Мыслитель, как и славянофилы, наделяет русский народ мессианскими чертами. Приближаются к этим качествам и другие славянские народы. Однако, по мнению А.Ф. Лосева, Соловьев «выходит далеко за рамки славянофильских национальных проблем и начинает ставить вопросы в гораздо более широком плане»⁴⁴¹.

Убеждение в том, что «субъектом исторического процесса является *все человечество*», высказывается мыслителем в тот же период в обширном введении к статье «Философские начала цельного знания», где обнаруживаются серьезные расхождения Соловьева со славянофильскими построениями. Основным «камнем преткновения» выступит оценка самой основы развития европейской цивилизации – католической религии, безоговорочно осуждавшейся «московскими мыслителями». В отличие от них, Соловьев, стоя на позициях христианского универсализма, отказывается признать католицизм злом и, следовательно, рассматривать православие как единственно верное исповедание. Исходя из данного тезиса, Соловьев развивает свои мысли в «Трех речах о Достоевском» (1881 – 1883). «Если христианская идея состоит в

⁴³⁹ Соловьев В.С. Три силы // Соловьев В.С. Избранное / Сост. А.В. Гулыги, С.Л. Кравца; Вступ. ст. А.В. Гулыги; Примеч. – С.Л. Кравца. – М., 1990. – С. 41–43.

⁴⁴⁰ Соловьев В.С Три силы. — С. 57 — 58.

⁴⁴¹ См.: Лосев А.Ф. Творческий путь Владимира Соловьева // Соловьев В.С. Сочинения: В 2т. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф.Лосева и А.В. Гулыги; Примеч. – С.Л.Кравца и др. – М., 1988. – Т.1.

... соединении тех начал, рознь которых есть гибель, то сущность истинного христианского дела будет то, что на логическом языке называется синтезом, а на языке нравственном – примирением», – в этом философ видит «исторические задачи или, лучше, обязанности России ... нравственно послужить и Востоку и Западу, примиряя в себе обоих»⁴⁴².

Важно констатировать преемственность мысли Соловьева, утверждавшего русский народ и Россию как силу мессианскую, способную снять противоречие между Востоком и Западом. С другой стороны, необходимо заметить, что мыслитель не утверждает необходимости для России сменить гниющий Запад на исторической сцене, но, напротив, выступает за примирение с ним. Философ говорит о примирении «по существу», «существо же примирения есть Бог». Соловьев против внешнего сближения и механического перенесения к нам чужих форм. Настоящая задача – не «перенять», а «понять» чуждые формы и нравственно соединиться с ними⁴⁴³. Здесь содержится, по сути дела, требование соединения католичества и православия в единую всемирную церковь. Необходимость объединения, по мнению В.С. Соловьева, содержится в самой сущности христианства, а различные его конфессии суть лишь крайности, требующие устраниния. Однако объединение не должно произойти путем поглощения какой-либо части исторической церкви, напротив оно требует свободного единения на основе любви. Таков своеобразный выход к идее единства во множестве, к соборности. Здесь мы видим и присущее Соловьеву стремление выстроить диалектическую триаду: Запад – тезис, Восток – антитезис, свободное единство – синтез⁴⁴⁴.

Данные идеи легли в основу построения концепции «свободной теократии» в трактатах «Великий спор и христианская политика» (1883), «Духовные основы жизни» (1882–1884). Уклонение от универсального единства демонстрируется в двух планах. Первый – социально-политический, раскрываемый в «Духовных основах жизни». Соловьев выделяет в дохристианской истории два типа государств: восточный, основанный исключительно на силе и подавлении человека со стороны государства, и западный, держащийся на борьбе политических сил. В западном государстве, чтобы избежать распада его на отдельные элементы, оформляется идея равновесия, конституирующаяся в законах. В законе воплощается высшая власть. Однако высшая власть необходимо стремится к персонификации. Как следствие, на Западе (греко-римский мир) возникает империя. Таким образом и западное государство приходит к тому, что имело восточное – к деспотии, подавляющей личность. Только христианство позволило придать государству качественно-новые характеристики⁴⁴⁵.

⁴⁴² Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. / Общ. ред и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; примеч. – С.Л. Кравца и др. – М., 1988. – Т.2 – С. 315 – 316.

⁴⁴³ См.: Там же. – С. 316.

⁴⁴⁴ См.: Парилов О.В., Треушников И.А. Проблема "Запад - Восток" в русской религиозной философии XIX - начала XX века. – Нижний Новгород, 1999.

⁴⁴⁵ См.: Треушников И.А. Правовые аспекты проблемы "Запад - Восток" в философии всеединства // Философия права. – 2009. – № 2.

Сам процесс формирования христианских начал в работе «Великий спор и христианская политика» трактуется Соловьевым в духе гегелевской философии истории. Запад характеризуется поиском совершенного человека и, по своему произволу, соединяет его с идеей совершенного Бога. Восток же, не признавая совершенного человека, не смог найти без него совершенного Бога⁴⁴⁶. Так они с разных сторон приходят к идеи Богочеловека. Запад и Восток объединяются в форме Римской империи (государственный аспект) и христианства (религиозный аспект). Христианство преображает государство, наделяя его миссией служения Богу и Церкви, в свою очередь государство перестраивает социум соответственно идеалам церкви. Разделение Церкви на западную и восточную ветви ослабило христианство, каждая сторона впала в крайности. Запад запятнал себя антихристианским просвещением, папским насилием. Восток подпал под власть «антихристианской религии». Здесь следует прояснить понимание Соловьевым принципов развития цивилизации Востока. Как мы уже отмечали, по мнению мыслителя, «основание восточной культуры – подчинение человека во всем сверхчеловеческой силе». Представление о восточном обществе как о структуре, подавляющей личность, было характерно для мыслителя на всех этапах его творчества. Основные добродетели восточного человека базируются на способности подчиняться. «Народы востока, за исключением евреев, преклонялись ... только перед проявлением внешней силы». Этим мыслитель объясняет их равнодушие к истине, отсутствие понятия о человеческом достоинстве и правах личности, «раболепство, косность, апатию, привязанность к преданию и старине», которые, в свою очередь, приводили к «замкнутости и застою»⁴⁴⁷.

Распространение ислама в восточных странах не изменило, по мысли Соловьева, сути восточного общества, так как «...утверждение безчеловечного бога составляет сущность и мусульманской религии»⁴⁴⁸. Этим объясняется застой в мусульманских странах. Восточное общество, противостоящее прогрессирующему Западу, воплощает в себе все те черты, которые Соловьев, приверженец идеалов духовной свободы и христианского прогресса, воспринимает крайне негативно.

Таким образом, по В.С. Соловьеву, принципы развития восточного общества несовместимы с идеалами христианско-универсалистской модели общественного развития, стоящейся философом исходя из идеи положительного всеединства. Христианский мир ждет объединения свободного и духовного, а не «внешне-принудительного». Когда это произойдет, возникнет «вселенская богочеловеческая культура». Базой для нее должно явиться восстановление церковного единства христианского мира. Дело объединения касается основных христианских ветвей: католицизма, православия и протестантизма. В работе «Великий спор и христианская политика» Соловьев говорит о грядущем, скрепленном «нравственным союзом общения и любви» единстве православия и католицизма, восполненному «протестантским началом

⁴⁴⁶ См.: Соловьев В.С. Собрание сочинений: В 10т. – Т.4. – С.20.

⁴⁴⁷ См.: Соловьев В.С. Собрание сочинений. В10т. – Т.5.

⁴⁴⁸ Там же. Т.4. – С. 42.

свободы», так произойдет «совершение Церкви», которое есть «*свободная теократия*»⁴⁴⁹.

Развитие учения о «свободной теократии» в восьмидесятые годы сопровождается критикой Православной церкви и обширной дискуссией со славянофилами, почвенниками и националистически настроенными мыслителями. В 1886 году Соловьев пишет труд «История и будущность теократии», где эта тема находит концептуальное завершение. «*Всеобщее священство* есть идеал теократии и цель истории»⁴⁵⁰, – заявляет философ. Столь высокая цель не может быть достигнута быстро и без усилий. Движение к свободной теократии должно сопровождаться духовным совершенствованием индивидов и позитивными изменениями в социальном организме. Становление теократии – богочеловеческий процесс, который предполагает свободное творчество человека. Теократия «есть сочетание божественного и человеческого начала», – пишет Соловьев. Как видим, трактуя провиденциально историю, мыслитель большое значение придает активности человека, народа, нации. Некоторое время спустя в предисловии к первому выпуску статей, объединенных под общим заголовком «Национальный вопрос в России» Соловьев отринет идею фатального предопределения: «Судьба людей и наций, пока они живы, в их добной воле»⁴⁵¹. Эта мысль важна.

Теократическое устройство предполагает, по мнению Соловьева, совмещение трех форм власти: священнической, государственной и пророческой. Священническая власть связывает общество с Богом, власть государственная способствует позитивному видоизменению социального общежития: «воспитывает ... народ, посредством особых теократических органов сообщает всем ... религиозные блага»⁴⁵². Пророческая власть синтезирует первые две и укрепляет народное самосознание.

Находясь под большим влиянием Иоахима Флорского, В. Соловьев использует схему Калабрийского мыслителя к трактовке исторического процесса, как последовательного проявления Лиц Пресвятой Троицы. Подобно средневековому мистику, русский философ прошлое человечества связывает с реализацией первой ипостаси – Отца, настоящее – с воплощением Сына; будущее – Святого Духа. Как мы уже сказали, его Теократия или Вселенская Церковь реализуется «совокупностью... духовного авторитета вселенского первосвященника,... светской власти национального государя,... свободного служения пророка...»⁴⁵³. Первосвященник мыслится им как «представитель истинного, вечного отечества, верный страж предания» и в этом качестве одновременно «как орудие Отца и охранитель прошлого». Глава национального государства, пишет далее В. Соловьев, «должен мыслить и действовать как истинный сын Вселенской Церкви» и в этом он – представитель настоящего, а

⁴⁴⁹ Там же. – С. 113.

⁴⁵⁰ Там же. – С. 477.

⁴⁵¹ Там же. – Т.5. – С.6.

⁴⁵² Там же. – С.488.

⁴⁵³ Соловьев В.С. Русская идея // Русская идея: Сборник произведений русских мыслителей. – М.: Айрис-пресс, 2002. – С. 252.

также «образ и орудие Сына и вечного Царя, того, кто творит не свою волю, но волю Отца»⁴⁵⁴.

Наконец, пророк, как «свободный инициатор прогрессивного социального движения», призван стать «истинным орудием Святого Духа». В том, что он «одушевляет вселенское тело Христово, побуждая его стремиться к безусловному совершенству», он ответственен за будущее Теократии⁴⁵⁵. Таким образом, мы видим: подобно Иоахиму Флорскому, В. Соловьев единство Трех Лиц Пресвятой Троицы соотносит с действующими в истории и созидающими Вселенскую Церковь тремя «чинами» теократического общества: «Как в Троице каждая из трех ипостасей есть совершенный Бог, ... ибо ни одно из этих трех Лиц не имеет отдельного бытия, точно так же каждый из трех главных чинов теократического общества владеет действительной верховной властью... безусловно солидарны между собой, являясь лишь тремя главными органами единого общественного тела»⁴⁵⁶. В этом, собственно, автор и видит сущность русской идеи – все национальные дарования, «всю мощь нашей империи» обратить на окончательное осуществление «этой социальной троицы» (церковь, государство, общество) и тем «восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы»⁴⁵⁷.

Какова же роль России и Запада в утверждении Вселенской теократии? По Соловьеву, Русская православная церковь политически не автономна, зависимость от императорской власти она унаследовала у христианской Византии, где «церковь как носительница божественной стихии» сочеталась с «полуязыческим обществом и государством, основанном на римском праве»⁴⁵⁸. Этот факт во многом предопределил специфику развития Русской православной церкви. Постепенно она окончательно подпала под контроль русского государства.

В восьмидесятые годы Соловьев много работ посвящает критике исторического православия и официальной церкви в России. Порой его работы принимают вид обличительных памфлетов. Некоторые его труды по соображениям цензуры были запрещены для издания в нашей стране, и Соловьев печатает их на иностранных языках за рубежом. Так было, например, с его капитальным трудом «Россия и Вселенская Церковь», изданном на французском языке в 1889 году и переведенном и напечатанном в России только в 1911 году. Также во Франции впервые появляется статья «Русская идея», концентрирующая представления мыслителя о месте и роли России в мировой истории. Отталкиваемый официальной церковью, Соловьев сближается с католическим епископом Штросмайером, горячим сторонником объединения церквей, что вызывает упорные слухи о переходе русского философа в католичество.

⁴⁵⁴ Там же. – С. 253.

⁴⁵⁵ См.: Парилов О.В., Собко Р.В. Идейная преемственность В.С. Соловьёва и Иоахима Флорского // Соловьевские исследования. – 2011. – № 2 (30).

⁴⁵⁶ Соловьев В.С. Русская идея // Русская идея: Сборник произведений русских мыслителей. – М.: Айрис-пресс, 2002. – С. 253.

⁴⁵⁷ Там же. – С. 256.

⁴⁵⁸ Соловьев В.С. Собрание сочинений. В 10т. – Т.5. – С. 45.

В.С. Соловьев утверждает: сообразуясь с истинным христианским духом, православные должны принять над собой власть католического первосвященника, что позволит воссоздать вселенскую церковь. «...Мы должны ... признать нашу тесную солидарность с братьями на Западе, обладающими центральным органом, недостающим нам»⁴⁵⁹, – считает В.С. Соловьев. Такую форму принимают идеи мыслителя, основанные на принципах христианского универсализма. Соловьев обращается к католицизму как к деятельности начальному началу, призванному спасти православие от восточного застоя. В среде националистически и славянофильски настроенной интеллигенции эти идеи вызывали естественное отторжение. В широкой полемике свою позицию он выражал так: «Россия есть нация христианская, *a потому* она должна и действовать по-христиански»; позицию своих противников он выражал следующим образом: «Русский народ есть христианнейший, ... но, *тем не менее*, во всех делах своих он должен поступать по-язычески, руководствуясь исключительно своими особенностями интересами и правом силы»⁴⁶⁰. Он исходил из оптимистической идеи общечеловеческого прогресса и христианского универсализма, а его противники отстаивали идею дискретности исторического процесса, самобытного развития России и сохранения качеств Вселенской церкви исключительно Православной церковью. Основная критика философа была направлена против эпигонов славянофильства, у которых «интерес национализма преобладал над вселенским принципом христианства».

Соловьев не идеализировал западную культуру. Он четко разделял христианский и секулярный периоды развития Европы. Основные отрицательные черты Запада проявились именно на втором этапе. Соловьев убежден, секуляризованная Европа стремительно регрессирует, так как «принцип свободы сам по себе имеет только отрицательное значение». Однако, истоки европейской цивилизации – христианские, по этой причине она в состоянии реализовать потенции вселенской истины. В статье «Славянский вопрос» мыслитель вопрошает: «Но какая же Европа гниет – христианская или анти-христианская?». По убеждению мыслителя, Россия и славяне должны не сменить Европу, а «исцелить» ее. «Если западная цивилизация не закончила своего развития, ... то на каком основании будем мы отнимать у нее общечеловеческий, вселенский характер?»⁴⁶¹ – спрашивает Соловьев.

Исходя из «духа справедливости и христианской любви», философ утверждает великую миссию России – быть силой, синтезирующей Запад и Восток. Россия, как страна христианская, обязана, отбросив свой национальный эгоизм, принести себя в жертву христианскому универсализму. В работе «Национальный вопрос в России» Соловьев проводит идею: вся история взаимодействия Запада и России демонстрирует, что как только страна отступала от пути развития общечеловеческой цивилизации, она оказывалась в кризисе, напротив, все самые блестящие подъемы России связаны с активным принятием универсальной культуры.

⁴⁵⁹ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь / Пер. с франц. Г.А. Рачинского. – М., 1911. – С. 169.

⁴⁶⁰ Соловьев В.С. Собрание сочинений: В 10т. – Т.5. – С.158.

⁴⁶¹ Соловьев В.С. Собрание сочинений: В 10т. – Т.5. – С. 59.

Как видим, обширная полемика Соловьева с его противниками привела к развертыванию на основе конкретно-исторических фактов идей, уже содержащихся в общей историософской концепции мыслителя. В трактате «История и будущность теократии» философ указывает, что «первое условие теократии со стороны человека есть *жертва*», человек должен жертвовать свои «природные связи» в служении «высшему природному началу». Способность к самопожертвованию рассматривается Соловьевым как «сущность всех теократических добродетелей». По его мнению, национальная принадлежность и личная выгода не должны доминировать над «порядком Божественности»⁴⁶². Способность русского народа к национальному самопожертвованию, таким образом, выступает чертой теократической. Однако силы народа в значительной степени потенциальны. Чтобы направить их на достижение позитивной задачи требуется проявить *волю*, без которой, как мы говорили выше, невозможно построение свободной теократии. В отличие от славянофилов, Соловьев отказывал России в предопределении ее мессианской роли. Без творческой активности народа и всего общества наше великое предназначение не будет выполнено, считал мыслитель.

Творчество народа не должно быть направлено во-внутрь, напротив, духовную активность русского общества необходимо развернуть в сторону общечеловеческих христианских начал, сохраняющихся в Европе. Россия не должна быть только Востоком, ее задача – интеграция духовных сил всего христианского мира. В предисловии к первому выпуску статей «Национальный вопрос в России» Соловьев отмечает: «России ... нужно принять и деятельно усвоить те общечеловеческие *формы* жизни и знания, которые выработаны Западной Европой». Противоевропейскую самобытность России он называет «пустой претензией», а отречение от нее – «условием всякого успеха»⁴⁶³. Было бы заблуждением полагать, что мыслителя вдохновляла идея европейского пути. Чаяемая им свободная теократия – это наднациональное государство с чертами Вселенской Церкви. Эта идея выше идеи народности (ведь Христос обращался ко всем народам). На утопичность этой концепции обращал внимание В. Зеньковский: «...католические симпатии Соловьева, его утопические планы совершенно изолировали его от русского общества»⁴⁶⁴.

В завершающий период жизни и творчества (90-е годы) его оптимизм сменяется эсхатологическими предчувствиями; он высказывает мысли о конце европейской и мировой истории⁴⁶⁵. Объединение церквей, описанные в краткой повести об антихристе (приложение к итоговым «Трем разговорам...») – это пародия на союз римского престола и российского государства в виде вселенской теократии (Римский папа, нашедшей приют в Петербурге).

Таким образом, в основе провиденциально понимаемой историософии Соловьева лежит его представление о «положительном всеединстве»,

⁴⁶² Там же. – С. 363, 366, 372.

⁴⁶³ Там же. – Т.5. – С.5.

⁴⁶⁴ Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа / Сост. П.В. Алексеева; подгот. текста и примеч. Р.К. Медведевой; вступ. ст. В.Н. Жукова и М.А. Маслина. – М., 1997. – С.130.

⁴⁶⁵ См.: Парилов О.В. «Три разговора...» Вл. Соловьева и современное толерантное общество // Соловьевские исследования. – 2010. – № 3 (27).

находящем свое законченное воплощение в учении о Богочеловечестве. Социальный организм, по мнению Соловьева, должен прогрессивно видоизменяться, по мере приближения к идеалу, благодаря творческой активности индивидов. Будучи приверженцем идей христианского универсализма, единства исторического процесса и оптимистического прогресса, мыслитель разрабатывает концепцию «свободной теократии». Противостояние Запада и Востока как идеи прогресса и традиционалистского застоя Соловьев полагает основным содержанием истории. Россия играет мессианскую роль, благодаря синтетическому характеру русского народа, снимая крайности Востока и Запада. Такая интерпретация по форме напоминает славянофильскую. Однако, Соловьев выходит за рамки их национально-православных идеалов, он создает модель вселенского христианского государства. В деталях его построения, как мы видели, в еще большей степени противопоставляются славянофильству и воззрениям его апологетов. Пафос построений мыслителя направлен против проявлений национальной исключительности⁴⁶⁶.

Концепция В.С. Соловьева не лишена противоречий, но он предвосхищает катастрофические события начала XX века и указывает одну из главных причин этих событий – понижение нравственности и упадок духовной жизни. Не зря накануне смерти мыслитель жалуется, что не видит более достойных идей в обществе. Для нас его воззрения, несомненно, актуальны по сей день, особенно идея преодоления крайностей славянофильства и западничества⁴⁶⁷.

2.5. Русская идея в XX и в XXI веке (С.Н. Кочеров)

Русская идея в философии «серебряного века»

Литературно-публицистическое открытие русской идеи Ф.М. Достоевским и ее философско-религиозное обоснование у В.С. Соловьева получили развитие у русских мыслителей «серебряного века».

Поэт-символист и философ В.И. Иванов (1866 – 1949) взглянул на русскую идею как проблему национального самоопределения, исходя из единства истории и культуры. В статье «О русской идее» (1909), он задает вопрос, можно ли говорить о национальной идее как определенном строе и синтезе характерных признаков народного самосознания. «Можно потому, – отвечает Иванов, – что не Гердер и Гегель изобрели понятие "национальная идея", не философы его измыслили, ипостазируя некоторое отвлечение или метафизическую схему, но создала и реализовала, как один из своих основных фактов, история. Должно – поскольку национальная идея есть самоопределение собирательной народной души в связи вселенского процесса и во имя

⁴⁶⁶ См.: Парилов О.В. «Три разговора...» Вл. Соловьева и современное толерантное общество // Соловьевские исследования. – 2010. – № 3 (27).

⁴⁶⁷ См.: Треушников И.А. Проблема "Запад - Восток" как выражение принципов историософии всеединства: диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук / Нижегородский государственный педагогический университет. – Нижний Новгород, 2009.

свершения вселенского, самоопределение, упреждающее исторические осуществления и потомудвигающее энергии»⁴⁶⁸. При этом философ считал, что «ложным становится всякое утверждение национальной идеи только тогда, когда неправо связывается с эгоизмом народным или когда понятие нации смешивается с понятием государства»⁴⁶⁹.

Вячеслав Иванов был первым среди отечественных мыслителей, писавших о русской идее, кто соотнес ее с неповторимой социокультурной реальностью, названной им «Русский мир». Он сравнивает национальные идеи Русского и Римского мира. «"Пусть другие, – цитирует Иванов поэта Рима, – делают мягким металл и живым мрамор, и дышащими под их творческим резцом возникают статуи: они сделают это лучше тебя, о римлянин! Ты же одно памятуй: править державно народами, щадить побежденных и низлагать надменных". Так говорит Вергилий за свой народ и от его имени народам и векам, и, говоря так, утверждает не эгоизм народный, но провиденциальную волю и идею державного Рима, становящегося миром»⁴⁷⁰. Отталкиваясь от римской национальной идеи, Иванов передает свое понимание русской идеи. Он полагает, «что не в государственности мы осознаем назначение наше и что даже если некая правда была в имени "третьего Рима", то уже самое наречение нашей вселенской идеи (ибо "Рим" всегда – "вселенская") именем "Рима третьего", т. е. Римом Духа, говорит нам: "Ты, русский, одно памятуй: вселенская правда – твоя правда; и если ты хочешь сохранить свою душу, не бойся ее потерять"»⁴⁷¹.

Будучи мистиком, Вячеслав Иванов находил в национальной идее не признание неизбежности внешнего хода событий, уничтожающей свободу личности, но обретение религиозного света, побуждающего саму душу народа к ее свободному самоопределению. Вместе с тем он призывал свой народ не к утверждению национального эгоизма, но к духовной работе на благо всех народов Запада и Востока. Миссия России виделась ему в том, чтобы вознести миру светоч нового мировоззрения, которое будет новозаветным синтезом всех жизненных начал и станет основой органической культуры будущего. «Мы переживаем за человечество, – утверждает Иванов, – и человечество переживает в нас великий кризис. И сделанное А. Блоком сближение калабрийской и сицилийской катастрофы с нашими судьбами – не простое уподобление. Поистине "всякий за всех и за все виноват"; и наша хотяющая и не могущая освободиться страна подвизается и изнемогает за всех»⁴⁷². Необходимое, особенно в трагические времена мира, осознание ответственности «всех за всех» входит в понимание русской идеи.

С.Н. Булгаков (1871 – 1944), хотя и не посвятил русской идеи специальной работы, внес значительный вклад в разработку некоторых ее аспектов. Пройдя в юности через увлечение марксизмом, он под влиянием философии И. Канта и

⁴⁶⁸ Иванов В. О русской идеи // Иванов В.И. Родное и вселенское. – М., 1994. – С. 363.

⁴⁶⁹ Там же.

⁴⁷⁰ Там же.

⁴⁷¹ Там же. – С. 364.

⁴⁷² Там же.

В.С. Соловьева перешел к идеализму и с его позиций критиковал приверженность многих представителей русской интеллигенции идею социальной революции. В своей статье «Героизм и подвижничество», вошедшей в сборник «Вехи» (1909), Булгаков связывал будущее России с тем судьбоносным выбором, который сделает образованное и культурное меньшинство населения России. «Душа интеллигенции, – пишет он, – этого создания Петрова, есть вместе с тем ключ и к грядущим судьбам русской государственности и общественности»⁴⁷³. Двумя главными духовными признаками интеллигенции в России Булгаков считал неосознаваемую ей самой религиозность и демонстративно проявляемую антибуржуазность. Вследствие их соединения, полагал мыслитель, «известная неотмирность, эсхатологическая мечта о Граде Божием, о грядущем царстве правды (под различными социалистическими псевдонимами) и затем стремление к спасению человечества – если не от греха, то от страданий – составляют, как известно, неизменные и отличительные особенности русской интеллигенции»⁴⁷⁴, Оторванность интеллигенции от своего народа, пророчески выраженная в великой русской литературе в образах «лишних людей», не позволяет ей приступить к серьезному осмыслинию национальной идеи.

Согласно Булгакову, «национальная идея опирается не только на этнографические и исторические основания, но прежде всего на религиозно-культурные, она основывается на религиозно-культурном мессианизме, в который с необходимостью отливается всякое сознательное национальное чувство»⁴⁷⁵. Пренебрежение кциальному пониманию «идеи народности», которая «есть одно из необходимых положительных условий прогресса цивилизации»⁴⁷⁶, проистекает, по его мнению, из присущих интеллигенции космополитизма и безрелигиозности и создает глубочайшую пропасть между ней и народом, духовный уклад которого определяется христианской верой. Вместе с тем Булгаков признает, что «в исторической душе русского народа всегда боролись заветы обители преп. Сергия и Запорожской сечи или вольницы, наполнявшей полки самозванцев, Разина и Пугачева»⁴⁷⁷. Поэтому интеллигентское просвещение, в основе которого нет любви к Христу, может стать «антихристовым началом», пробуждающим в народе стихийные, разрушительные силы, с которыми веками боролось российское государство.

К проблематике национальной идеи Булгаков обращается также в своей работе «Размышления о национальности» (1910), где пытается проследить эволюцию национального сознания, которое он сравнивает с ростом личного самосознания. По его мнению, «национальный мессианизм, помимо всякого определенного содержания, в него влагаемого, есть прежде всего чисто формальная категория, в которую неизбежно отливается национальное

⁴⁷³ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозных идеалах русской интеллигенции) // Булгаков С.Н. Соч.: в 2 т. – Т. 2. М., 1993. – С. 304.

⁴⁷⁴ Там же. – С. 307.

⁴⁷⁵ Там же. – С. 335.

⁴⁷⁶ Там же. – С. 336.

⁴⁷⁷ Там же. – С. 338.

самосознание, любовь к своему народу и вера в него»⁴⁷⁸. В своем развитии нация вырабатывает свой идеал, становящийся нормой для ее оценки действительности, и представление о своей высшей миссии, выражение которой она находит в трудах своих героев и святых. Так, согласно мыслителю, «"Святая Русь" – это та сторона души русского народа, которую он воспринимает Христа и Церковь и которая по отношению ко всей народной жизни есть свет, светящийся во тьме»⁴⁷⁹. Не принимая как «рационалистический космополитизм» российской интеллигенции, так и «воинствующий национализм» правящих кругов, Булгаков утверждал, что история указывает России путь, связанный с подъемом культурного патриотизма и ослаблением политического национализма. «Национализмом, – пишет он, – у нас убивается патриотизм и косвенно поддерживается космополитизм, а в этом последнем, в свою очередь, находит свою духовную опору воинствующий национализм. Получается порочный круг»⁴⁸⁰.

Позже, в сборнике трудов «Свет невечерний» (1917), Булгаков представил свой взгляд на входящее в русскую идею понятие соборности. Для этого христианского мыслителя неприемлем любой индивидуализм, тем более в его религиозном проявлении. «Религиозная истина универсальна, – заявляет он. – ... Соборное провозглашение истин веры вытекает из единения в целокупной и целокупящей истине: здесь решает не большинство голосов (даже если внешне оно и применяется как средство обнаружения мнений), но некоторое жизненное единение в истине, вдохновение ею, приобщение ей»⁴⁸¹. Философ пытается сблизить учения Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева и Н.Ф. Федорова, связав между собой соборность, всеединство и общее дело.

С иных позиций подошел к русской национальной идее В.В. Розанов (1856 – 1919). В статье «Возле "русской идеи" ...» (1911) он, по сути, разделяет ее понимание, изложенное Достоевским в его «Пушкинской речи». Вместе с тем, исходя из особо занимавшей его «метафизики пола», Розанов связывает русскую идею с женским началом, которое, по его убеждению, присуще России. «Русские, – заявляет он, – имеют свойство отдаваться беззаветно чужим влияниям. ... Именно вот как невеста и жена – мужу. ... Но чем эта "отдача" беззаветнее, чище, бескорыстнее, даже до "убийства себя", тем таинственным образом она сильнее действует на того, кому была "отдача"»⁴⁸². Для Розанова характерно видение русской идеи сквозь призму взаимодействия «мужественного» европейского и «женственного» русского начала. По его мнению, «русские принимают тело, но духа не принимают. Чужие, соединяясь с нами, принимают именно дух. Хотя на словах мы и увлекаемся будто бы "идейным миром" Европы...»⁴⁸³. Именно так он воспринимал и социалистическое движение, набиравшее силу в России.

⁴⁷⁸ Булгаков С.Н. Размышления о национальности // Булгаков С.Н. Соч. – Т. 2. – С. 442-443.

⁴⁷⁹ Там же. – С. 453.

⁴⁸⁰ Там же. – С. 456.

⁴⁸¹ Булгаков С. Свет невечерний: Созерцания и умозаключения. – М., 1994. – С. 52-53.

⁴⁸² Розанов В.В. Возле «русской идеи»... // Розанов В.В. Среди художников. – СПб., 1914. – С. 370.

⁴⁸³ Там же. – С. 373.

«Весь русский социализм, – уверяет Розанов, – в *идеальной и чистой* своей основе, основе *первоначальной*, – женственен; и есть только расширение "русской жалости", " сострадание к несчастным, бедным, неимущим", к "немощным победить зло жизни"... А социализм – европейская и притом очень жесткая, денежная и расчетливая идея (марксизм)»⁴⁸⁴. Мыслитель полагал, что Россия, восприняв сильное влияние культурной Европы, в будущем сама окажет на нее не менее могущественное и притом «любящее» воздействие, избавив ее от мещанской скуки, эгоизма и сухости, деловитости и практицизма. Он привносит новое, гендерное измерение в русскую идею как учение об особом призвании своей страны. Согласно Розанову, миссия России в Европе состоит в том, чтобы «именно "докончить" дом ее, строительство ее, как женщина доканчивает холостую квартиру, когда входит в нее "невестою и женою" *домохозяина*»⁴⁸⁵. При этом он, как можно понять, не исключал, что, если Россия успешно справится с этой задачей, она примется за «обустройство» мира в целом.

Проблема русской идеи как судьбы России, миссии русского народа, основы национальной психологии была одной из главных тем философии Н.А. Бердяева (1874 – 1948). Первые контуры его подхода к русской идеи заметны уже в статье «Философская истина и интеллигентская правда», вошедшей в сборник «Вехи». В ней Бердяев призвал русскую интеллигенцию к рефлексии и покаянию, заявив, что с ней «случилось вот какого рода несчастье: любовь к уравнительной справедливости, к общественному добру, к народному благу парализовала любовь к истине, почти что уничтожила интерес к истине»⁴⁸⁶. Но русская интеллигенция, по убеждению мыслителя, сделала такой выбор во многом под влиянием самой истории России. «Все исторические и психологические данные, – полагает Бердяев, – говорят за то, что русская интеллигенция может перейти к новому сознанию лишь на почве синтеза знания и веры, синтеза, удовлетворяющего положительно ценную потребность интеллигенции в органическом соединении теории и практики, "правды-истины" и "правды-справедливости"»⁴⁸⁷. При этом он не случайно посвятил статью отношению русской интеллигенции к философии. «Ведь философия, – напоминает мыслитель, – есть орган самосознания человеческого духа, и орган не индивидуальный, а сверхиндивидуальный и соборный. Но эта индивидуальность и соборность философского сознания осуществляется лишь на почве традиции универсальной и национальной»⁴⁸⁸. Из этих слов можно вывести необходимость поиска философской идеи, способной органично выразить синтез двух традиций и двух видов правды.

Более близкий подход к русской идеи Бердяев осуществил в статье «Душа России» (1915), в которой попытался дать свой ответ на главный вопрос русского национального самосознания. «С давних времен, – пишет он, – было

⁴⁸⁴ Там же. – С. 374.

⁴⁸⁵ Там же. – С. 368.

⁴⁸⁶ Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции // Вехи. Из глубины. – М., 1991. – С. 17.

⁴⁸⁷ Там же. – С. 29.

⁴⁸⁸ Там же.

предчувствие, что Россия предназначена к чему-то великому, что Россия – особенная страна, не похожая ни на какую страну мира. Русская национальная мысль питалась чувством богоизбранности и богоносности России»⁴⁸⁹. По его мнению, Первая мировая война, в разгар которой написана эта статья и которую мыслитель призывал вести до победного конца, может открыть миру истинное значение России. «Великий раздор войны, – предрекал Бердяев, – должен привести к великому соединению Востока и Запада. Творческий дух России займет, наконец, великодержавное положение в духовном мировом концерте»⁴⁹⁰. Для этого необходимо сделать правильный цивилизационный выбор: «Россия не может определять себя, как Восток, и противополагать себя Западу. Россия должна сознавать себя и Западом, Востоко-Западом, соединителем двух миров, а не разделителем»⁴⁹¹. В случае же неверного выбора философ предвидел наступление хаоса вместо порядка, утверждение рабства вместо свободы, торжество природы вместо разума, победу стадного начала над личным достоинством.

Это возможно из-за антиномий, присущих душе русского народа вследствие его трагической истории. Бердяев исходил из внутренней дилеммы русского сознания и культуры, которым, на его взгляд, одинаково присущи анархизм и деспотизм, всечеловечность и национализм, свобода духа и рабская покорность, странничество и застой. «Как понять, – спрашивает философ, – эту загадочную противоречивость России, эту одинаковую верность взаимоисключающих о ней тезисов?». И отвечает: «Корень этих глубоких противоречий – в несоединенности мужественного и женственного в русском духе и русском характере. Безграничная свобода обрачивается безграничным рабством, вечное странничество – вечным застоем, потому что мужественная свобода не овладевает женственной национальной стихией в России изнутри, из глубины»⁴⁹². Бердяев писал о том, что в народной стихии есть нечто враждебное культуре, об опасном увлечении крайностями, о проблематичности среднего пути в России, на котором только и можно сохранить культуру и духовный склад нации. В то же время философ сохранял исторический оптимизм. «Христианское мессианское сознание, – полагает он, – может быть лишь сознанием того, что в наступающую мировую эпоху Россия призвана сказать свое новое слово миру, как сказал его уже мир латинский и мир германский»⁴⁹³.

Особую позицию в понимании русской идеи отстаивал Е.Н. Трубецкой (1863 – 1920). В работе «Старый и новый национальный мессианизм» (1912) он подверг критике мессианскую интерпретацию призыва России в сочинениях славянофилов, Достоевского, Соловьева, Булгакова и Бердяева. «...Когда рухнула фантастическая постройка вселенской теократии, – пишет Трубецкой, – от соловьевских характеристик "русской национальной идеи" ничего не

⁴⁸⁹ Бердяев Н. Душа России // Бердяев Н. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. – М., 1990. – С. 1.

⁴⁹⁰ Там же. – С. 2.

⁴⁹¹ Там же. – С. 22.

⁴⁹² Там же. – С. 15.

⁴⁹³ Там же. – С. 21.

осталось. Мы и до сих пор чрезвычайно мало знаем о том, что она такое. Нас слишком долго держали в убеждении, что русский человек – не просто человек с определенными конкретными чертами расы и народности, а "всечеловек", объемлющий черты всех национальностей, что неизбежно ведет к утрате собственной национальной физиономии. Мы привыкли видеть в России целый мир, и начинаем уже поговаривать о том, что в ней нет ничего местного, ибо она не запад и не восток, а "Востоко-запад". Нам тщательно внушали мысль, что Россия – или народ-Мессия, или ничто, что вселенское и истинно русское – одно и то же. Когда же рушится эта дерзновенная мечта, мы обыкновенно сразу впадаем в преувеличеннное разочарование»⁴⁹⁴. Нельзя не признать, что эти замечания актуальны и до наших дней, будучи вполне применимы к тем современным исследователям русской идеи, которые заявляют о ней, что она либо «все», либо «ничего».

Трубецкой разделяет веру вышеуказанных русских мыслителей в религиозную миссию русского народа, но отказывается признать в нем Мессию. «Основное отличие Нового завета от Ветхого, – напоминает он, – именно в том и заключается, что последний есть национальный, тогда как первый – универсальный, общенародный. Мессианизм есть именно утверждение *особого* завета между Богом и каким-нибудь определенным избранным народом Божиим. Какие же основания есть у Н.А. Бердяева утверждать такой завет между Богом и Россией?»⁴⁹⁵. Философ использует заимствованный у апостола Павла образ человечества как единого дерева, в котором корень – Христос, а отдельные народы – ветви. Трубецкой был убежден, что постижение русской идеи невозможно без отрещения от «национального мессианства». Вслед за поздним Соловьевым он видит призвание России не в объединении всего христианского мира на началах «истинной веры», хранимой в первозданной чистоте якобы ей одной, а в развитии мистического христианства, особенно присущего русскому народу. Это – идущее от апостола Иоанна «христианство апокалиптических откровений с его прозрением в тайну воплощенного Слова, в тайну человека обожженного во Христе и потому уже не могущего умереть»⁴⁹⁶, по его мнению, и может стать реальным вкладом православной России в будущее христианской цивилизации. Критикуя своих оппонентов за проявляемый ими «религиозный национализм», Е.Н. Трубецкой, однако, допускал известную непоследовательность, поскольку православие, о котором он пишет в своей работе, по сути, представлено у него только одним русским православием.

Русские философы «серебряного века» развили учение о русской идее, заложенное их предшественниками, обогатив его новыми смыслами и коннотациями («Русский мир», «религиозно-культурная миссия», «вечноженственное начало», «душа России»), а также такими атрибутами, как правда, справедливость, спасение. Но, устремив свои мысленные взоры к идеальной

⁴⁹⁴ Трубецкой Е.Н. Старый и новый национальный мессианизм // Русская идея. Русская идея. – М., 1992. – С. 256.

⁴⁹⁵ Там же. – С. 249 – 250.

⁴⁹⁶ Там же. – С. 257.

России, алчущей хлеба небесного, они проглядели Россию реальную, которая все громче требовала в это время хлеба насущного. Их умозрительные проекты особого русского пути, основанные на вере в Бога, русский народ и будущее России, были сметены ураганом Великой русской революции. Народ, в котором они видели «богоносца», пошел путем, указанным ему не Достоевским и Соловьевым, а Лениным и Троцким, желая обрести не вселенскую правду и царство духа, но землю и волю. Кризис учения о русской идеи, выявленный революцией в России и потребовавший ее вдумчивого переосмыслиния, показал ограниченность интерпретации этой идеи в границах одной лишь религиозно-идеалистической философии.

Борьба разных смыслов русской идеи в Великой русской революции

В истории России трудно найти другой период, вызвавший так много теоретических реконструкций, идеологических оценок и мифopoэтических вымыслов, как революция 1917 – 1921 годов. Это можно объяснить только историческим масштабом Великой русской революции и противоречивостью ее влияния, оказанного на последующее развитие не только России, но и всей мировой цивилизации. Даже 100 лет спустя идут ожесточенные споры об ее сути: являлась ли она неизбежной, что обеспечило победу в ней большевиков и поражение их антагонистов, в какой мере она достигла своих целей и чем обернулась для России – спасением для гибнущей страны или ее 70-летним движением по тупиковому пути. Тем более вызывает интерес, какие смыслы нашли в революции прямые свидетели тех событий – русские мыслители, видевшие в истории и культуре России осуществление русской идеи.

Следует признать, что на всех из них, даже на тех, кто с энтузиазмом воспринял Февральскую революцию, последовавшие затем события – захват власти большевиками, постыдные для России условия Брестского мира и начало гражданской войны в стране – произвели впечатление культурного шока. На первых порах это проявилось в изумлении от поведения своего народа, который многие из них вслед за Ф.М. Достоевским воспринимали как народ-богоносец. «Русский народ, – утверждал в начале 1918 г. Н.А. Бердяев, – не захотел выполнить своей миссии в мире, не нашел в себе сил, для ее выполнения, совершил внутреннее предательство»⁴⁹⁷. Более же всего русских религиозных философов потрясло, что простой народ, как им казалось тогда, отрекся от православной веры. Так, в ноябре 1917 г. В.В. Розанов отметил: «Переход в социализм и, значит, в полный атеизм совершился у мужиков, у солдат до того легко, точно "в баню сходили и окатились новой водой". Это – совершенно точно, это действительность, а не дикий кошмар»⁴⁹⁸. Отсюда готовность этого философа признать ошибочность своих прежних взглядов: «...Может быть, все мое отношение – все и за всю жизнь, – к России – не верно. ...У меня был трагический глаз. А, м. б., ее надо рассматривать с комической

⁴⁹⁷ Бердяев Н. Мировая опасность // Бердяев Н. Судьба России. – С. XII.

⁴⁹⁸ Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени // Розанов В.В. Мимолетное. – М., 1994. – С. 416.

стороны. "Римляне из нас не вышли". И "католики тоже не вышли..."⁴⁹⁹. Бердяев же, напротив, остался при убеждении, что «идея России остается истинной и после того, как народ изменил своей идеи, после того, как он низко пал»⁵⁰⁰.

В 1918 г. группа российских мыслителей, ядро которых составили авторы «Вех», написали статьи для сборника «Из глубины» (1921). Их объединяет категорическое неприятие революции в России, которую они характеризуют как «распад русской души» (С.А. Аскольдов), падение «в темную бездну» (Н.А. Бердяев), «национальное самоубийство» (С.Н. Булгаков и С.Л. Франк), «дни буйственной слепоты, одержимости и беспамятства» (В.И. Иванов), «национальное банкротство и мировой позор» (П.Б. Струве). Эти мыслители были также едины в том, кого считать виновниками событий, ввергнувших их родину в состояние, подобное которому, по их мнению, она переживала только во время Смуты или нашествия Батыя. С одной стороны – это самодержавие, слишком долго опиравшееся «на политическое бесправие дворянства и гражданское бесправие крестьянства»⁵⁰¹, и даже церковь, которая много веков находилась под охраной самодержавия и которая «это состояние охраняемости ... превратила в роль политического служения»⁵⁰². С другой стороны – это интеллигенция, что «в огромной массе своей никогда не сознавала себе имманентным государство, церковь, отчество, высшую духовную жизнь»⁵⁰³, и увлеченный стихией разрушения народ, который «мечется в каком-то безумном отчаянии из стороны в сторону, от одного убийства или грабежа к другому, а они это нравственное отчаяние принимают за социализм!»⁵⁰⁴. А также виновата война, вследствие которой «наступила не византийская, но большевистская эпоха в русской истории»⁵⁰⁵.

Понятно, что наибольшую вину за катастрофу, которая поставила на грань гибели их страну, авторы сборника возлагали на радикальных представителей русской революционной интеллигенции – большевиков. Их диктатура была для них враждебной культуре, праву, свободе и казалась им воплощением идей Шигалева и духа Великого Инквизитора, угаданных гением Достоевского, а также «властью Зверя». «Царство антихристово, – пишет Аскольдов, – это и есть организация совершеннейших, в смысле осуществления пользы, общественных отношений на почве начал противобожеских»⁵⁰⁶. «Этот русский революционный мессианизм, – замечает Бердяев, – был раскрыт Достоевским и понят им как негатив какого-то позитива, как извращенный апокалипсис, как вывернутый наизнанку положительный русский мессианизм, не революционный, а религиозный»⁵⁰⁷. В то же время, при всей своей антипатии к

⁴⁹⁹ Розанов В. Последние листья. – М., 2000. – С. 252.

⁵⁰⁰ Бердяев Н. Мировая опасность. – С. XII.

⁵⁰¹ Струве П.Б. Исторический смысл русской революции и национальные задачи // Из глубины. Сборник статей о русской революции // Вехи. Из глубины. – С. 466.

⁵⁰² Аскольдов С.А. Религиозный смысл русской революции // Из глубины. – С. 232.

⁵⁰³ Бердяев Н.А. Духи русской революции // Из глубины. – С. 285.

⁵⁰⁴ Покровский И.А. Перуново заклятье // Из глубины. – С. 457.

⁵⁰⁵ Булгаков С.Н. На пиру богов. Pro и contra. Современные диалоги // Из глубины. – С. 303.

⁵⁰⁶ Аскольдов С.А. Указ. соч. – С. 241.

⁵⁰⁷ Бердяев Н.А. Духи русской революции. – С. 269-270.

большевикам, некоторые авторы сборника не смогли отказать им в некоторой правоте, состоявшей в отрицании отжившего и развенчании иллюзий. Например, персонажи из «диалогической» статьи Булгакова признают, что большевики «не боятся смотреть в лицо правде», «не сочиняют небылиц о народе», положили конец грабительской войне, обнажили утопизм либералов, и даже допускают, что «может быть, и впрямь есть в большевиках такая глубина и тайна, которую мы до сих пор не умели понять»⁵⁰⁸. А один автор прямо заявляет: «На критику жизни нет апелляции. Большевики и их господство и воплотили в себе всю эту критику жизни. Напрасно интеллигенция пытается спасти себя отводом, будто она не отвечает за большевиков. ...Большевики лишь последовательно осуществляли все то, что говорили и к чему толкали другие»⁵⁰⁹.

В то же время, подходя к анализу революции с философско-идеалистических позиций, эти мыслители всячески подчеркивали ее метафизический, религиозный смысл. «Русская революция, – уверен Бердяев, – феномен религиозного порядка, она решает вопрос о Боге. И это нужно понимать в более глубоком смысле, чем понимается антирелигиозный характер революции французской или религиозный характер революции английской»⁵¹⁰. Причина моральной деградации народа, совершающей «под планомерным и упорным воздействием руководящей революционной интеллигенции», находится в том, что «русский религиозный дух уже давно перестал нравственно укреплять народ в его будничной трудовой жизни, пропитывать нравственными силами земные и правовые его отношения»⁵¹¹. Потому спасение родины связывается авторами сборника с восстановлением религиозного духа в русском народе. «...Сейчас, когда революционных вихрей, – пишет П.И. Новгородцев, – рассеял и разметал в стороны державу российскую, когда он отдал ее в чужие руки, только пробуждение религиозного сознания и национально-государственного чувства может возродить Россию»⁵¹². А персонаж статьи, наиболее выражавший позицию самого С.Н. Булгакова, идет еще дальше, заявляя: «Надо возрождать церковную жизнь, – это сейчас самая важная патриотическая, культурная, даже политическая задача в России»⁵¹³.

С возрождением религиозного духа неразрывно соединяется задача возрождения духа национального. Интернационалистическому социализму, опирающемуся на идею классовой борьбы, они противопоставляют соборный патриотизм, основанный на идее нации. «Если есть русская "интеллигенция", – убеждает Струве, – как совокупность образованных людей, способных создавать себе идеалы и действовать во имя их, и если есть у этой "интеллигенции" какой-нибудь "долг перед народом", то долг этот состоит в том, чтобы со страстью и упорством нести в широкие народные массы национальную идею как оздоровляющую и организующую силу, без которой

⁵⁰⁸ Булгаков С.Н. На пиру богов. – С. 292, 294, 302, 323.

⁵⁰⁹ Изгоев А.С. Социализм, культура и большевизм // Из глубины. – С. 362.

⁵¹⁰ Бердяев Н.А. Духи русской революции. – С. 261.

⁵¹¹ Франк С.Л. De profundis // Из глубины. – С. 482, 496.

⁵¹² Новгородцев П.И. О путях и задачах русской интеллигенции // Из глубины. – С. 438.

⁵¹³ Булгаков С.Н. На пиру богов. – С. 338.

невозможно ни возрождение народа, ни воссоздание государства»⁵¹⁴. «Истинный патриотизм, – соглашается с ним Новгородцев, – утверждается на одинаковом подчинении всех частей народа идее государства как дела Божьего»⁵¹⁵. «Нам недостает, – утверждает Франк, – в смысле личной культуры, духа религиозно-просветленной действенности, – духа истинного рыцарства. С общественно-философской стороны этот идеал может быть понят как возрождение мечты славянофилов об органическом развитии духовной и общественной культуры из глубоких исторических корней всенародного религиозно-общественного жизнепонимания, – мечты, которую Достоевский позднее определил в понятии *почвенности*»⁵¹⁶.

Что можно сказать об интерпретации авторами сборника «Из глубины» смыслов Великой русской революции сегодня, когда нам известен бывший еще таинственным для них столетний исторический путь, пройденный с того времени Россией? Прежде всего, следует заметить, что в противостоянии различных сил в революции, вылившемся в их ожесточенное столкновение во время гражданской войны, каждая из сторон сражалась за свою «идею», придавая ей преимущество «правды» перед целями своих противников. Представители «белого» движения, в ряды которых вступили Новгородцев и Струве, сражались за великую Россию, «единую и неделимую». Крестьяне и казаки, поднимавшие восстания против Советской власти, но не менее враждебно относившиеся к белым генералам, боролись за право владеть землей и жить привычным укладом на своей малой родине, не задумываясь о судьбе России. Сторонники национальных движений, видевшие в Российской империи «тюрьму народов», желали провозглашения независимости и обретения государственного суверенитета для своих «малых» наций. Социалисты (меньшевики и эсеры) и либералы (kadеты) не ставили более высокой цели, чем вернуть страну в состояние, в котором она находилась до октября 1917 года, и посредством созыва Учредительного собрания придать легитимность республиканско-парламентской форме правления в ней. Наконец, большевики на первых порах воспринимали Россию как своего рода «горючий материал», от которого займется «пожар» мировой революции.

Казалось бы, наиболее близкими по духу авторам сборника «Из глубины» были цели и идеалы «белого» движения. Однако одной из главных причин поражения сил, которые вступили в вооруженную борьбу с большевиками, помимо недостатка ресурсов и разрозненности их действий, стало то, что они так и не выработали «идею», которая была бы поддержана народом России. Белая гвардия, воевавшая против Красной армии, потерпела фатальное поражение не на полях войны, а в душах людей, так как ее лидеры и защитники не смогли предложить альтернативу идеологии большевиков. Как признал потом Борис Савинков, «армии Колчака и Деникина не дали результатов потому, что "добрейшие" генералы не уразумели того, что идею нельзя победить штыками, что идею нужно противопоставить тоже идею, и идею, и

⁵¹⁴ Струве П.Б. Указ. соч. – С. 477.

⁵¹⁵ Новгородцев П.И. Указ. соч. – С. 437.

⁵¹⁶ Франк С.Л. Указ. соч. – С. 497.

вычитанную из книг и не взращенную на традициях Карамзина, а живую, жизненную, понятную каждому безграмотному солдату и близкую его сердцу»⁵¹⁷. Это же в эмиграции отмечал и «евразиец» П.Н. Савицкий, по словам которого «Деникин был побежден, между прочим, потому, что по широте своего идеиного горизонта в сравнении с большевиками он был провинциалом»⁵¹⁸. В то же время идея нового общества и человека у большевиков оказалась в 1917-1921 гг. болееозвучной настроениям и ожиданиям народа, чем анархическая идея крестьян, «самостийная» идея казаков и националистов, демократическая идея либералов и социалистов.

Как это ни парадоксально, самая радикальная революционная партия в России, выступавшая с позиций пролетарского интернационализма и грезившая мировой революцией, оказалась не лишена национального начала. Ее взгляд на национальный вопрос был выражен В.И. Лениным (1870 – 1924) еще в статье «О национальной гордости великороссов» (1914). «Чуждо ли нам, великорусским сознательным пролетариям, чувство национальной гордости, – рассуждает лидер большевиков. – Конечно, нет! Мы любим свой язык и свою родину, мы больше всего работаем над тем, чтобы ее трудящиеся массы (т. е. 9/10 ее населения) поднять до сознательной жизни демократов и социалистов. Нам больнее всего видеть и чувствовать, каким насилиям, гнету и издевательствам подвергают нашу прекрасную родину царские палачи, дворяне и капиталисты. Мы гордимся тем, что эти насилия вызывали отпор из нашей среды, из среды великоруссов, что эта среда выдвинула Радищева, декабристов, революционеров-разночинцев 70-х годов, что великорусский рабочий класс создал в 1905 году могучую революционную партию масс, что великорусский мужик начал в то же время становиться демократом, начал свергать попа и помещика»⁵¹⁹.

В этой статье Ленин излагает свой взгляд на чувства патриотизма, национальной гордости, национального достоинства, историческую память, т.е. основы национального самосознания, как их должны понимать передовые российские пролетарии. По его словам, на смену «рабскому» прошлому в истории России, о котором один из кумиров его юности Н.Г. Чернышевский сказал ««жалкая нация, нация рабов, сверху донизу – все рабы», приходит новое, «свободное» время. «Мы полны чувства национальной гордости, – заявляет Ленин, – ибо великорусская нация тоже создала революционный класс, тоже доказала, что она способна дать человечеству великие образцы борьбы за свободу и за социализм, а не только великие погромы, ряды виселиц, застенки, великие голодовки и великое раболепство перед попами, царями, помещиками и капиталистами»⁵²⁰. Исходя из этого, в статье делается далеко идущий вывод о том, что «нельзя в XX веке, в Европе (хотя бы и дальневосточной Европе), "защищать отчество" иначе, как борясь всеми

⁵¹⁷ Цит. по: Казаков А. Бандитизм на территории РСФСР//Красная Армия. –1921. № 19. – С. 35.

⁵¹⁸ Савицкий П.Н. Подданство идеи // Мир России – Евразия. Антология. – М., 1995. – С. 69.

⁵¹⁹ Ленин В.И. О национальной гордости великороссов // Ленин В.И. Полн. собр. соч.: в 55 т. – 5-е изд. – Т. 26. – С. 107.

⁵²⁰ Там же. – С. 107-108.

революционными средствами против монархии, помещиков и капиталистов своего отечества, т. е. худших врагов нашей родины; – нельзя великим русским "защищать отчество" иначе, как желая поражения во всякой войне царизму, как наименьшего зла для 9/10 населения Великороссии, ибо царизм не только угнетает эти 9/10 населения экономически и политически, но и деморализирует, унижает, обесчещивает, проституирует его, приучая к угнетению чужих народов, приучая прикрывать свой позор лицемерными, якобы патриотическими фразами»⁵²¹.

Понимание России как «социалистического Отечества», полноправными гражданами которого являются все трудящиеся, независимо от их национальности, что полностью отвечает интересам русского пролетариата, формировало в людских массах, вовлеченных в революцию, мировоззрение, которое помогло большевикам одержать победу в гражданской войне. Вместе с тем на эти массы в значительной степени воздействовали традиционные хилиастические «паттерны», которые пробудили в сознании народа и его коллективном бессознательном верно подобранные лозунги большевиков: «Мир – народам!», «Землю – крестьянам!», «Заводы – рабочим!», «Власть – Советам!». Это признавал и один из авторов сборника «Из глубины», который находил, что оправданием «темных инстинктов» в народе была его «вера в какую-то новую, внезапную правду, которую несла с собой революция. То была вера в чудо, то самое чудо, что отвергла презрительно интеллигенция и тут же народу преподнесла в другом виде – в проповеди наступления всемирной революции, уравнения всех людей и т.п.». По его мнению, «социалистический рай был для простых людей тем же, чем были до него сказочные царства и обетованные земли религиозных легенд. И так же как в старину подвижники и странники, народ был готов все отдать ради этого царства»⁵²².

Во время революции в народном сознании сложился синкретический свод воззрений, включавший надежду на создание «государства рабочих», «общинный социализм» крестьян и веру в «светлое будущее», в которой, в превращенном виде, отразилось влияние как русской церкви, так и русской интеллигенции. По мнению С.Г. Кара-Мурзы, ключевыми идеями, воспринятыми народным сознанием из марксистской идеологии, были «справедливость (уничтожение эксплуатации человека человеком), всеединство ("Пролетарии всех стран, соединяйтесь!"), нестяжательство ("каждому – по труду"), возврат к истокам, к братству в общине (коммунизм), построение светлого Царства счастья и воли (прогресс, неисчерпаемые силы науки, ликвидация государства)»⁵²³. Каким бы наивными ни были эти мечты, они оказалась достаточно сильными, чтобы народ пошел за большевиками или смирился с их властью. Советская власть победила, русифицируя марксизм, адаптируя его к традиционным народным взглядам.

⁵²¹ Там же. – С. 108-109.

⁵²² Муравьев В.Н. Рев племени // Из глубины. – С. 414.

⁵²³ Кара-Мурза С.Г. Советская цивилизация: в 2 кн. – Кн. 1. – М., 2002. – С. 173.

Осмысление пути России в философии «русского зарубежья»

Русская революция, преломившая судьбы миллионов людей в России, развела жизненные пути мыслителей «серебряного века». Одни из них умерли в годы гражданской войны (В.В. Розанов, Е.Н. Трубецкой), другие отправились в эвакуацию с побежденными (П.Б. Струве, П.И. Новгородцев), третья остались в советской России (П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев). Но большая их часть вынуждена была покинуть отчество на печальной памяти «философском пароходе», который увез в эмиграцию Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, И.А. Ильина, Л.П. Карсавина, С.Л. Франка и многих других. Найдя себе приют в странах Европы, русские философы создали в своей среде «Россию вне России», духовным стержнем которой стала память о родине и думы о ее прошлом и будущем. Главной темой, оказавшейся в фокусе их раздумий, явилась русская идея как тайна бытия России.

Первым о ней высказался Л.П. Карсавин (1882 – 1952), для которого русская идея представляла специфическое задание русской культуры. В статье «Восток, Запад и русская идея» (1922), вышедшей еще в Петрограде, он признавал, что «к пониманию "русской идеи" можно подходить от любого момента русской действительности», но предпочитал религиозность, которая для него есть «наиболее богатый и удобный исходный момент»⁵²⁴. Карсавин, противопоставив христианство, в его подлинном смысле, теизму и пантезму других религий, тем не менее, отмечает различия между восточным и западным христианством. «...Преимущество восточного христианства перед западным, – утверждает он, – заключается в полноте и чистоте хранимого им предания – того, что выражено вселенским и соборным периодом церковной жизни. ... Недостаточность же православия в том, что оно только хранит, не раскрывая и не развивая потенций хранимого, что оно не действенно, пассивно»⁵²⁵. Исходя из этого, мыслитель говорит о возможности слияния достоинств обеих ветвей христианства – православия и католицизма.

В осуществлении такого синтеза Карсавин усматривает задачу русской или православной культуры, понятия которых для него тождественны. «Эта культура, – пишет он, – должна раскрыть, актуализировать хранимые ею с VIII в. потенции, но раскрыть их путем приятия в себя актуализированного культурою западной (в этом смысле "европеизации") и восполнения приемлемого своим. "Восполнение" и есть национальное дело, без которого нет и дела вселенского»⁵²⁶. Карсавин полагал, что русскую идею, в силу потенциальности православной русской культуры, в полной мере познать невозможно. Он допускал только ее «частичное» и «приблизительное» определение, которое дается «путем установления того, в чем именно та, либо иная тенденция Запада ограничивает всеединство, чем она должна быть восполнена и восполняется ли эмпирически на Востоке»⁵²⁷. Понимание русской

⁵²⁴ Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея // Историк-медиевист – Лев Платонович Карсавин (1882-1952). – М., 1991. – С. 71,73.

⁵²⁵ Там же. – С. 117.

⁵²⁶ Там же. – С. 122.

⁵²⁷ Там же. – С. 124.

идеи как «восполнения», предложенное Карсавиным, отличается оригинальностью. Однако нельзя не заметить, что мыслитель фактически сводит «национальное дело» к объединению христианских конфессий. Это могло бы стать целью разделенной христианской церкви, но не способом интеграции российского общества – ни в начале XX, ни в начале XXI века.

Новый импульс изучению национальной идеи России придало идейное течение внутри русской интеллигенции, получившее известность как «евразийство». Заявив о себе выходом сборника статей «Исход к Востоку» (1921), группа мыслителей (П.Н. Савицкий, Н.С. Трубецкой, Г.В. Флоровский, П.П. Сувчинский, впоследствии Г.В. Вернадский, Л.П. Карсавин, Н.Н. Алексеев и др.) подвергла переосмыслинию российскую историю и культуру. Порывая с традициями западничества и славянофильства, хотя и заимствуя некоторые черты последнего, указанные ученые видели в России особое геополитическое и культурное пространство – Евразию. Этот мир, доставшийся России, согласно их взглядам, в «наследство от Чингисхана», резко отличается как от Запада, так и от Востока. «Культура России, – заявляли евразийцы в своей программной статье, – не есть ни культура европейская, ни одна из азиатских, ни сумма или механическое сочетание из элементов той и других. ... Ее надо противопоставить культурам Европы и Азии как *срединную, евразийскую культуру*»⁵²⁸. Евразийцы провозглашали «исход к Востоку» и отмечали значение «турецкого элемента» в русской культуре, но, согласно их учению, Россия должна не столько признать себя Азией, сколько отказаться от подражания Европе. «Мы должны осознать себя евразийцами, – писали они в своей программной статье, – чтобы осознать себя русскими. Сбросив татарское иго, мы должны сбросить и европейское иго»⁵²⁹. Принадлежность нашей страны равно к Западу и Востоку понималась этими мыслителями как отличительное свойство России, которое не позволяет определить ее ни как Запад, ни как Восток.

Вместе с тем именно срединное, в географическом и культурном отношении, положение России между Европой и Азией делает возможным приобщение к ней восточноевропейских и азиатских народов. Однако для их сплочения недостаточно родственности культур и хозяйственного обмена – необходима общая, по существу, всемирная идея. Для этого евразийцы призывали противопоставить коммунистической идеологии другую идеологию, которая должна быть столь же универсальной, но более ценной и непременно истинной. На их взгляд, русская революция раскрыла только одну правду: отвержение социализма и утверждение церкви. Так, по мнению Савицкого, «возрожденная национальная Россия должна в полной мере сохранить в положительном виде то *мировое чувство*, которое в извращенной форме запечатлено в коммунизме...»⁵³⁰. Из этого следует, что Россия, «которая, хотя материально и охватывает только положенные ей земные пределы, духовно обнимает весь мир, ... предопределена к действию вселенскому, призвана

⁵²⁸ Евразийство (опыт систематического изложения) // Мир России - Евразия: Антология. – М., 1995. – С. 256.

⁵²⁹ Там же. – С. 256-257.

⁵³⁰ Савицкий П.Н. Подданство идеи. – С. 69.

поднять и понести уроненную западным человечеством нить веры...»⁵³¹. В выборе высокой и чистой идеи, той верной нити Ариадны, без которой человечество пропадет в лабиринте Минотавра, евразийцы пытались соединить традицию с новацией.

«...Единственное непорочное выражение христианства, – утверждали они, – есть Православная Церковь, ныне достигшая наибольшего раскрытия в русской Церкви, которая главенствует среди других Православных и на себя приняла главный натиск зла. Историческая задача русского народа заключается в том, что он должен осуществить себя в своей Церкви и должен, себя в ней развивая, т.е. осуществляя и познавая ее, путем исповедничества и самораскрытия создать возможность самораскрытия в Православии и для "неплодящей языческой церкви", и для мира, отпавшего в ересь»⁵³². Хотя это утверждение вступало в противоречие с geopolитическими и культурными основами их учения, сами евразийцы полагали, что азиатские «языческие религии», какими они считали ислам и буддизм, являются «потенциальным православием» и стоят ближе к русскому православию, чем католическое-протестантское христианство.

В результате сближения между ними свершится «религиозное единство России-Евразии – в смысле специальной ее религиозной потенции и в смысле наибольшего осуществления этой потенции в Православии русском», которое «должно выразиться и как единая симфоническая культура, в коей руководящее положение принадлежит опять-таки культуре собственно русской»⁵³³. Симпатия к Востоку – при его признании руководства России – и неприязнь к Западу – с его капитализмом, либерализмом и демократией – позже привела некоторых евразийцев к выводу, что у их родины есть и другая миссия: возглавить борьбу угнетенных народов против мирового империализма. Эта идея стала основой для сближения «левого евразийства» с большевиками и сотрудничества некоторых его представителей с ОГПУ.

Такое понимание призыва России вызвало резкие возражения со стороны Г.В. Флоровского (1893 – 1979), одного из основателей движения, который затем порвал с ним. Как будто предвидя подобный поворот в евразийстве, он еще в 1922 г. пишет: «Нет ничего нового и в сочетании "социализма" с антитезою России и Европы; ибо в сознании скифов противостоят не живые Россия и Европа, а олицетворенные "идеи"»⁵³⁴. В статье «Евразийский соблазн» (1928) Флоровский критикует евразийцев за географический детерминизм, морфологию исторических типов, излишнее увлечение Азией, непонимание истинной сущности православия и церкви, а более всего – за признание диктатуры большевиков и готовность помогать им в строительстве новой России. По его мнению, «евразийцы не допускают возможности неправедной истории, ... всюду видят стихию, – и любят ее, и веруют в нее, ... забывают о

⁵³¹ Там же. – С. 68, 70.

⁵³² Евразийство (опыт систематического изложения). – С. 248-249.

⁵³³ Там же. – С. 253.

⁵³⁴ Флоровский Г.В. О патриотизме праведном и греховном // Русская идея. В кругу писателей и мыслителей Русского Зарубежья: в 2 т. – М., 1994. – Т. 1. – С. 104-105.

взошедшем в кровь и дух нигилизме, безбожии и богооборчестве, ... точно в самом деле можно весь страшный вопрос духовного очищения и преображения свести к *смене идеологии*, к замене одной "программы" другой, "ясной и четкой"»⁵³⁵. Мыслитель признает неверным тезис евразийцев, что православная русская церковь эмпирически и есть русская культура, становящаяся церковью, полагая, что тем самым они слишком отягощают церковь мирским и к тому же, в неявном виде, подчиняют ее государству, как это и произошло в дореволюционной России.

Флоровский подчеркивает, что нельзя смешивать своеобразие народа с его призванием, с замыслом о нем Творца. «Призвание, – пишет он, – есть зов и задание, поставленное не только в эмпирическом плане, но в горнем и высшем, в Божием замысле и изволении. ... "О, недостойная призвания, ты призвана!", – в этом основное натяжение народно-исторического бытия»⁵³⁶. Русскую идею, которую он отождествлял с идеей славянской, мыслитель понимал, следя в воззрениям старших славянофилов и К.Н. Леонтьева. По его убеждению, «славянству должно вспомнить о своей исторической матери, о православной Византии, о своих первоучителях, равноапостольных братьях. Надо почувствовать свою духовную связь с культурой православного древнего мира и подхватить повисшие в воздухе нити святоотеческого преемства»⁵³⁷. Этот взгляд Флоровский развел в своем главном труде – «Пути русского богословия», где признает за православие лишь то, что основано на святоотеческих преданиях и византийском православии.

С еще более суровой отповедью евразийцам выступил И.А. Ильин (1882 – 1954), для которого сама идея «исхода к Востоку» и обретения «наследства Чингисхана» была оскорбительна как с научно-исторической, так и с государственно-патриотической точки зрения. Свое понимание подлинной, а не мнимой самобытности России мыслитель изложил в целом ряде философских и публицистических произведений, среди которых для данного исследования наибольший интерес представляет статья «О русской идее», вошедшая в его сборник «Наши задачи» (1948–1954). Как утверждает Ильин, «творческую идею нам не у кого и не для чего заимствовать: она может быть только *русскою, национальною*. Она должна выражать русское историческое *своеобразие* и в то же время – русское историческое *призвание*. Эта идея формулирует то, что русскому народу уже *присуще*, что составляет его *благую силу*, в чем он *прав перед лицом Божиим и самобытен* среди всех других народов. И в то же время эта идея указывает нам нашу *историческую задачу* и наш *духовный путь...*»⁵³⁸. О родословной русской идеи философ сказал, что «ее возраст есть возраст самой России. А если мы обратимся к ее религиозному источнику, то мы

⁵³⁵ Флоровский Г.В. Евразийский соблазн // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. – М., 1998. – С. 314, 316, 318, 319.

⁵³⁶ Там же. – С. 327.

⁵³⁷ Флоровский Г.В. Вселенское предание и славянская идея // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. – С. 263.

⁵³⁸ Ильин И.А. О русской идее // Ильин И.А. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948 – 1954 годов: в 2 т. – Т. 1. – М., 1992. – С. 322.

увидим, что это есть идея православного христианства»⁵³⁹. От других религиозных мыслителей, сходным образом определявших сущность русской идеи, Ильина заметно отличало только преклонение перед силой «государственного инстинкта», которую русский народ, по его убеждению, проявлял в своей истории.

Согласно Ильину, русская идея может быть определена как «свободно и предметно созерцающая любовь и определяющаяся этим жизнь и культура»⁵⁴⁰. То есть, философ считает ее существенными моментами сердце, созерцание, свободу и совесть. Их он объявлял «первичными силами русской культуры», полагая, что на этой основе вырастут и утвердятся ее «вторичные силы» – воля, мысль, форма и организация. Именно в несогласованности «первичных» и «вторичных» сил Ильин видел противоречия русского национального характера. «Россия перед революцией, – заявляет он, – оскудела не духовностью и не добротою, а **силою** духа и добра. В России было множество хороших и добрых людей; но хорошим людям не хватало **характера**, а у добрых людей было мало **воли и решимости**»⁵⁴¹. Такой подход к русской идеи требует обоснования того, что указанные «силы» не придаются ей субъективным выбором мыслителя, а коренятся в характере и менталитете народа. Тем более что, называя ее основные признаки, философ утверждает, что «все это не идеализация и не миф, а живая сила русской души и русской истории»⁵⁴². Ильин действительно подкрепляет свои выводы примерами, взятыми из разных сфер народной жизни. Но многие доводы, приводимые им в доказательство своей правоты, представляют оценочные суждения, которые могут быть оспорены аргументами, исходящими из противоположной оценки событий русской истории и культуры.

Так, можно привести много истинных примеров русского добродушия и человеколюбия, которыми восхищается Ильин, однако в многовековой истории России было также немало случаев проявления русскими людьми озлобления и ненависти. Соглашаясь с мыслителем в том, что русское отношение к жизни отличается *созерцательной предметностью*, нельзя не признать, что оно часто проявляется также и в *беспредметном созерцании*. Органическое творчество, поиск новых культурных форм и стремление к духовному совершенству в одних представителях русского народа соединяются со столь же органической леностью, приверженностью отжившим обычаям и корыстными интересами других его представителей. Весьма спорным также является тезис Ильина о том, что «русскому человеку свобода присуща как бы от природы»⁵⁴³. История России свидетельствует, что в русском человеке высшее свободолюбие, проявляемое в борьбе с внешними врагами, могло удивительным образом сочетаться с низким сервилизмом, выражаемым в покорности произволу

⁵³⁹ Там же. – С. 331.

⁵⁴⁰ Там же. – С. 326.

⁵⁴¹ Ильин И.А. Основная задача грядущей России // Ильин И.А. Наши задачи. – Т. 1. – С. 212.

⁵⁴² Ильин И.А. О русской идее. – С. 323.

⁵⁴³ Там же. – С. 325.

собственных властей («...смело входили в чужие столицы, но возвращались в страхе в свою»).

Ильин в своем определении русской идеи, несомненно, вдохновлялся патриотическим чувством. Горячее желание видеть русских людей такими, какими они бывают в периоды духовного подъема, не позволило ему беспристрастно взглянуть на «теневую сторону» нашего национального характера. В результате Ильин признал атрибутами русской идеи только позитивные качества русского народа. Что касается негативных свойств, то они либо вовсе не принимались им в расчет, либо объявлялись искажениями истинных черт, вызванными роковыми ударами судьбы, – войной или революцией. Однако причины совершенствования или деградации народа следует искать не в одних внешних факторах, но и в присущих ему способах реагирования на них, когда он дает свой ответ на новый вызов истории.

По силе проявления «государственного патриотизма» в понимании русской идеи рядом с Ильиным в русской эмиграции можно поставить лишь И.Л. Солоневича (1891-1953). В своем главном труде «Народная монархия» (1951) он заявляет об особенности исторического пути русского народа, создавшего уникальную государственность и неповторимую культуру. По его убеждению, «русская национальность, государственность и культура с чрезвычайной степенью резкости отражают *индивидуальные* особенности русского народа, *принципиально* отличные от индивидуальных особенностей Европы, и Азии. Россия – не Европа, но и не Азия, и даже не Евразия. Это – просто – Россия. Совершенно своеобразный национальный государственный и культурный комплекс, *одинаково* четко отличающийся и от Европы, и от Азии»⁵⁴⁴. Конечно, в свете исторического опыта, в том числе и современного, трудно согласиться с оценкой Солоневича: «Сейчас мы можем сказать, что государственное строительство Европы – несмотря на все ее технические достижения – было *неудачным* строительством. И мы можем сказать, что государственное строительство России, несмотря на сегодняшнюю революцию, было *удачным строительством*»⁵⁴⁵. Но есть немалая доля истины в его замечании, что «ни одна нация в истории человечества не строила и не постигла такой государственности, при которой все втянутые в орбиту этого строительства нации, народы и племена чувствовали себя – *одинаково удобно* или *неудобно*, – но так же удобно или неудобно, как и русский народ»⁵⁴⁶.

Такая особенность строительства национального государства была обусловлена, по Солоневичу, самой спецификой его национальной идеи. Он утверждает, что «в отличие от национальных государств остального мира, *русская национальная идея* всегда перерастала племенные рамки и становилась *сверхнациональной* идеей, как русская государственность всегда была сверхнациональной государственностью, – однако, при том условии, что именно **русская** идея государственности, нации и культуры являлась, является

⁵⁴⁴ Солоневич И.Л. Народная монархия. – Мн., 1998. – С. 15.

⁵⁴⁵ Солоневич И.Л. Дух народа // Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья. – Т.2. – С. 301.

⁵⁴⁶ Солоневич И.Л. Народная монархия. – С. 16.

и сейчас, определяющей идеей всего национального государственного строительства. И, хотя уже не в первый раз, в истории России эта идея искалечена иностранной интервенцией – она все-таки остается определяющей идеей»⁵⁴⁷. При всей категоричности этих суждений, характерных для работ Солоневича, из них можно сделать определенный вывод о том, почему именно русская идея, в различных ее вариациях, может считаться государственно образующей идеей России.

Немалый вклад в учение о русской идее внес С.Л. Франк (1877 – 1950). Хотя в его работах данное понятие практически не встречается, он обогатил его содержание в важных аспектах. Суровый опыт революции и гражданской войны заставил Франка пересмотреть прежнее отношение к служению идеям и идеалам. «Истинно сущее, – пишет он в 1924 г. – есть не мечта, которая из ничего зарождается в уединенной человеческой душе и подлежит еще осуществлению в будущем; истинно сущее не есть также ... одна лишь "идея", которая так слаба, что не есть, а только "должна быть". Сущее есть истинное, бесконечно полное вечное Бытие, оно есть живая бесконечная жизнь и подлинно реальная, всемогущая, творческая сила любви»⁵⁴⁸. Однако уже в 1925 г., выступая с докладом на тему «Русское мировоззрение», Франк особо подчеркнул его идеально-практический характер. По убеждению философа, русское мировоззрение «изначально всегда рассчитано до некоторой степени на улучшение мира, мировое благо и никогда – лишь на одно понимание мира. Едва ли можно назвать хотя бы одного национального русского мыслителя, который бы не выступал одновременно в качестве морального проповедника, иначе говоря, в некотором смысле не стремился бы улучшить мир или возвестить идеал»⁵⁴⁹. Согласно Франку, это связано с важными характеристиками, присущими русскому мировоззрению.

Прежде всего, философ замечает, что оно обусловлено самобытным русским духовным коллективизмом, неизвестным западному обществу. Он, во-первых, «не имеет ничего общего с экономическим и социально-политическим коммунизмом», а во-вторых, «несмотря на то, что этот коллективизм противостоит индивидуализму, он отнюдь не враждебен понятиям личной свободы и индивидуальности, а, наоборот, мыслится как его крепкая основа. Речь идет о своеобразном понятии, которое в русском церковном языке, а затем и в сочинениях славянофилов выражается непереводимым словом "соборность", происходящим от слова "собор"»⁵⁵⁰. И в то время как западное мировоззрение берет за свою отправную точку «я», в русском мировоззрении, по Франку, основу духовной жизни и духовного бытия образует «мы». «Именно лежащее в русском духовном устроении, – пишет он, – принципиальное требование объединить полный индивидуализм с полным универсализмом или, скорее, осуществить их в первозданном единстве легко

⁵⁴⁷ Там же. – С. 15.

⁵⁴⁸ Франк С. Крушение кумиров // Русская идея. В кругу писателей и мыслителей Русского Зарубежья. – Т. 1. – С. 192.

⁵⁴⁹ Франк С. Русское мировоззрение // Франк С. Духовные основы общества. – М., 1992. – С. 489.

⁵⁵⁰ Там же. – С. 486.

ведет к возникновению жесточайших коллизий между обеими духовными тенденциями, в особенности если религиозная основа, на которой только и возможна истинная соборность, вытравливается из сознания, как это случилось с русской революционной интеллигенцией в последнее столетие»⁵⁵¹. Таким образом, Франк представлял русскую соборность в реальном ее проявлении не как идиллическую гармонию между личностью и коллективом, а как динамическое единство противоположных сил, союз которых предполагает обретение духовного синтеза.

Другой важной характеристикой русского мировоззрения Франк считал специфическое понимание истины, к достижению которой оно стремится. Мыслитель полагал, что «это не истина как теоретическая картина мира, как чистая идея, но истина, которая существует, как таковая, и совпадает с внутренней основой жизни и которая представлена в истинном человеке или в жизни человечества»⁵⁵². Это понятие в русском языке передается словом «правда», что соединяет в себе истину и право. «Русский дух, – утверждает Франк, – в лице религиозного искателя или странника из народа, в лице Достоевского, Толстого или Вл. Соловьева – всегда искал ту истину, которая ему, с одной стороны, объяснит и осветит жизнь, а с другой – станет основой "подлинной", т.е. справедливой, жизни, благодаря чему жизнь может быть освящена и спасена»⁵⁵³. В этом порыве преодолеть разрыв между теорией и практикой, познанием и жизнью проявляются и сила, и слабость русского мировоззрения (в частности, русского философского мышления), которое легко впадает в одностороннее увлечение абстрактными науками или благом народа. Франк отмечает противоречивость русского стремления к правде, которое приводит к борьбе противоположных тенденций, если только оно не осознает свой, по его мнению, религиозный характер и в таком случае «обретает свою ценность лишь благодаря своему отношению к абсолютному, лишь как выражение и форма проявления абсолютного, абсолютной истины и абсолютного спасения»⁵⁵⁴.

Весьма неоднозначным было отношение к национальной идее у другого видного мыслителя русского зарубежья – Г.П. Федотова (1886 – 1951). Он выступал против любого национального мессианизма, и, прежде всего, русского, полагая, что для России нет будущего без покаяния. «Бесконечно тяжело, – замечал он, – что наше национальное возрождение хотят начать, вместо плача Иеремии, с гордой проповеди Филофея»⁵⁵⁵. Федотов полагал, что русская национальная идея, по происхождению языческая, получила христианское крещение – довольно позднее – в свете учения о соборной личности⁵⁵⁶. Думая о судьбе своей родины, философ утверждал, что «если национальная идея не исчерпала себя в русской культуре, то в политической

⁵⁵¹ Там же. – С. 489.

⁵⁵² Там же.

⁵⁵³ Там же. – С. 490.

⁵⁵⁴ Там же. – С. 491.

⁵⁵⁵ Федотов Г.П. О национальном покаянии // Федотов Г.П. Судьба и грехи России / Избр. статьи по философии русской истории и культуры/: в 2 т. – Т. 2. – СПб., 1991. – С. 48.

⁵⁵⁶ Федотов Г.П. Новый идол // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. – Т. 2. – С. 62.

жизни настоящей и будущей России национализм представляет несомненную национальную опасность»⁵⁵⁷.

Вместе с тем Федотова весьма интересовала «идея русскости», к изучению которой он подходил как историк культуры, «снимая слой за слоем» исторические типы русского человека («Письма о русской культуре»). Признавая, что мы стоим опять, как сто лет тому назад, перед загадкой России, властно требующей своего разрешения, Федотов утверждал: «Россия сама нас научит своей мудрости: тому, что родное и вселенское не два, а одно и что народ тогда всего вернее выполняет свое призвание и достигает подлинного величия, когда отвергает себя и отдает себя на служение Христу как вечной Правде»⁵⁵⁸. Философ с опасением относился к возможному соединению в России марксизма с национализмом, поскольку полагал, что их синтез способен привести к русскому фашизму. О том, что такая опасность реально существовала, говорит интерес некоторых представителей русского зарубежья к подъему фашистского движения, перед соблазном похвалы «творческой энергии» которого одно время не смогли устоять даже такие мыслители, как Бердяев и Ильин.

Русская идея привлекала внимание и Н.О. Лосского (1870 – 1965), видевшего в ней выражение сути национального характера. В своей работе «Характер русского народа» (1951) он утверждает, что «в жизни каждого народа воплощены пары противоположностей и их особенно много среди русских людей. Многие из этих противоположностей встречаются также и у других народов, но у каждого народа они имеют своеобразный характер»⁵⁵⁹. Философ не ограничивается фиксацией этих противоположностей, а подходит к решению проблемы нетривиальным способом. По его мнению, «самая увлекательная, но и трудная, не всегда решаемая задача состоит в том, чтобы найти такое основное свойство, из которого вытекают два противоположных свойства, так что отрицательное свойство есть как бы обратная сторона той же медали, у которой лицевая сторона – положительная. Вторая задача при исследовании характера народа, более легко разрешимая, состоит в том, чтобы определить, какие свойства народа представляют собою первичное, основное содержание его души и какие свойства вытекают из его первоосновы»⁵⁶⁰.

Исходя из этого, Лосский пытается определить основное свойство русского народа, которое, с его точки зрения, позволяет воспринять его как неповторимую историческую и культурную общность. Он заявляет, что вселенская миссия народов осуществляется, прежде всего, в их культурном творчестве, в котором они воплощают сверхнациональные ценности, и таким образом оказывают влияние на культуру других народов. В этой связи мыслитель указывал на вклад России в создание мира без войн, на положительное влияние русской литературы и музыки, и возлагал особые надежды на то, что «русскому народу свойственно искание добра для всего

⁵⁵⁷ Там же. – С. 60.

⁵⁵⁸ Там же. – С. 65.

⁵⁵⁹ Лосский Н.О. Характер русского народа: в 2 кн. – Франкфурт-на-Майне, 1957. – Кн. 1. – С. 3.

⁵⁶⁰ Там же.

человечества, искание смысла жизни и связанная с этими интересами христианская религиозность»⁵⁶¹. Можно соглашаться или не соглашаться с тем, являются ли выделенные Лосским интенции основными стремлениями русского народа, но сам его подход к этому вопросу заслуживает внимания.

В философско-богословском творчестве С.Н. Булгакова в эмиграции русская идея – не по имени, а по существу – также занимала видное место. Так, следуя путем, указанным В.С. Соловьевым, он вносит в нее «софийное» начало. В статье с символическим названием «В Айя-Софии» (1923), посвященной его впечатлениям от посещения собора св. Софии в Стамбуле, превращенном в мечеть, он размышляет о судьбах России и мира. «И ныне, в небывалом еще кризисе христианского мира, – замечает Булгаков, – по-разному рушились – явно или прикровенно – оба древние Рима: и первый, и второй (и третий, который был лишь вариантом и продолжателем второго). Но это не значит, что рушилась Церковь с ее заветами и обетованиями. Восстанет новый истинно третий *Roma-amor* [Рим-любовь], который ответит на *все томления*»⁵⁶². Поэтому философ отрекается от заблуждений славянофилов, которые всегда относили пророчество о Софии к всеславянскому православному царю. «...Этого мало для Софии, – заявляет он. – Что для космоса Россия? Провинция. Славянство? Этнографическая группа. Но София – всенародна и сверхнародна, она – не национально-местная, но *вселенская* церковь, все народы зовущая под свой купол»⁵⁶³.

Булгаков, сам прошедший в молодости через искушение веры в «русского Христа», со временем приходит к выводу, что «идея избранного народа имеет только христологический смысл, в связи с богооплощением» и что «для нас, русских, православная культура предстоит как наш русский творческий вклад во вселенское дело»⁵⁶⁴. В поздней работе «Православие» он подводит итог своим многолетним размышлением о призвании России и указывает на цель, которая может стать положительной альтернативой марксистской эсхатологии. Булгаков утверждает: «...Мы чаем пробуждение нового пророчественного духа в христианстве, его начатки уже видим в русском православии XIX века и на его дальнейшее возгревание уповаляем в послебольшевистской России. Речь идет о большем, даже неизмеримо большем, нежели "христианский социализм" в разных его видах, как он существует во всех странах. Речь идет о новом *лике* христианства общественного, о новом образе церковности»⁵⁶⁵. Таким образом, этот мыслитель, как и его многие предшественники, воспринимал историческую миссию России преимущественно сквозь призму ее религиозного призыва.

В наиболее развернутом, но и противоречивом виде учение о русской идеи в российской эмиграции получило отражение в философии Н.А. Бердяева. Свое понимание русской идеи этот мыслитель основывал на убеждении в ее

⁵⁶¹ Лосский Н.О. Указ. соч. – Кн. 2. – С. 50.

⁵⁶² Булгаков С. В Айя-Софии. Из записной книжки // Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья. – Т. 1. – С. 132

⁵⁶³ Там же. – С. 131.

⁵⁶⁴ Булгаков С.Н. Нация и человечество // Булгаков С.Н. Соч.: в 2 т. – Т. 2. – С. 652,653.

⁵⁶⁵ Булгаков С. Православие. – Париж, 1985. – С. 365.

эсхатологической и апокалипсической направленности и колебался между религиозным *мессианизмом* и социальным *миссионизмом*. Даже в социалистических, марксистских, большевистских идеях, во имя которых вершилась революция в России, мыслитель узрел проявление религиозного мировоззрения. Первоначально Бердяев утверждал, что русская революция по своему характеру антинациональна, что она превратила Россию в бездыханный труп⁵⁶⁶. Но в своей работе «Истоки и смысл русского коммунизма» (1938) он пришел к выводу, что самый интернационализм русской коммунистической революции – чисто русский, национальный⁵⁶⁷. Согласно философу, в революции в России, произошло отождествление русского мессианизма, который он считал похожим на древнееврейский, с мессианизмом пролетариата, выражавшим дух марксистского учения. «Вместо Третьего Рима, – пишет он, – в России удалось осуществить Третий Интернационал, и на Третий Интернационал перешли многие черты Третьего Рима. Третий Интернационал есть тоже священное царство, и оно тоже основано на ортодоксальной вере. На Западе очень плохо понимают, что Третий Интернационал есть не Интернационал, а русская национальная идея. Это есть трансформация русского мессианизма»⁵⁶⁸.

Заявляя о религиозной «избранности» России, Бердяев не оставляет без внимания и ее социальное призвание, в котором видит основу патриотизма. Он убежден, что «патриотизм великого народа должен быть верой в великую и мировую миссию этого народа, иначе это будет национализм провинциальный, замкнутый и лишенный мировых перспектив»⁵⁶⁹. И далее заявляет: «Миссия русского народа сознается как осуществление социальной правды в человеческом обществе, не только в России, но и во всем мире. И это согласно с русскими традициями»⁵⁷⁰. Особую весомость этим словам придает то, что сам этот мыслитель, как известно, не испытывал симпатий к «русскому коммунизму», осуждая его за диктаторскую сущность, гонения на церковь и репрессии в отношении своего народа.

В самом общем виде свое учение о национальной идеи Н.А. Бердяев изложил в фундаментальном труде «Русская идея» (1946). В историческом введении к этой работе философ указал: «Меня будет интересовать не столько вопрос о том, чем эмпирически была Россия, сколько вопрос о том, что замыслил Творец о России, умопостигаемый образ русского народа, его идея»⁵⁷¹. Однако Бердяев не дал однозначного ответа на этот вопрос, разбив «зеркало», в котором должна была отразиться русская идея, на множество осколков. Ибо, согласно ему, в содержание русской идеи входит «огромность свободы», «отрицание смертной казни», «свобода любви», «братство людей и народов», «эсхатологическая идея Царства Божьего», «идея соборности,

⁵⁶⁶ Бердяев Н. Духи русской революции. – С. 250.

⁵⁶⁷ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990. – С. 94.

⁵⁶⁸ Там же. – С. 118.

⁵⁶⁹ Там же. – С. 120.

⁵⁷⁰ Там же. – С. 120-121.

⁵⁷¹ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Бердяев Н.А. Русская идея. – Харьков; М., 1999. – С. 7.

духовной коммюнотарности», «ожидание эпохи Св. Духа», «идея Богочеловечества», «стремление ко всеобщему спасению, к Граду Грядущему, к Новому Иерусалиму»⁵⁷². Наряду с этим философ отмечал, что русская идея «не есть идея цветущей культуры и могущественного царства» и противопоставлял ее римской идеи «принудительного устроения земного царства» и германской идеи «господства, преобладания, могущества»⁵⁷³. Какое представление о национальной идее можно составить, исходя из данных определений? Складывается впечатление, что мыслитель стремился скорее описать, чем должна быть русская идея, нежели объяснить, что за идеей она является и как соотносится с реальностью. В интерпретации Бердяева русская идея предстает как многозначное понятие, которое раскрывается не путем выявления ее сущности, а посредством перечисления присущих ей проявлений.

Бердяев признавал трудность задачи, стоящей перед исследователем русской идеи – выбрать из обилия особенностей российской истории и культуры, а также качеств русского менталитета их атрибутивные признаки. Поэтому он считал нужным заметить: «Историки-позитивисты могут указать, что для характеристики русского народа я делаю выбор, выбираю немногое, исключительное, в то время как многое, обыкновенное, было иное. Но умопостигаемый образ народа можно начертать лишь путем выбора, интуитивно проникая в наиболее выразительное и значительное»⁵⁷⁴. Однако при таком сугубо интуитивном выборе изучаемый феномен раскрывается через множество дефиниций, принцип объединения которых имеет не рационально-логический, а эмоционально-образный характер. Из-за этого исследователь русской идеи оказывается в плену своей субъективности, находясь под влиянием личностного отношения к России. Так создается простор для создания разных метафизических определений русской идеи. Концептуальная неопределенность этого понятия, усиленная в работах Бердяева, часто используется западными критиками русской идеи в качестве решающего довода в пользу отказа видеть в ней философскую проблему⁵⁷⁵.

Философы русского зарубежья внесли большой и ценный вклад в изучение русской идеи, обогатив ее содержание. Однако их взгляды не могли не отразить того духовного перелома, что им довелось пережить. В учении В.С. Соловьева русская идея, несмотря на противоречие между своим социокультурным универсализмом и религиозно-конфессиональным партикуляризмом, обладала целостностью и всеединством. В интерпретации мыслителей «русского зарубежья» она предстает как идея христианско-церковная (Булгаков, Флоровский), цивилизационно-геополитическая (евразийцы), национально-государственная (Ильин, Солоневич), религиозно - культурная (Франк, Федотов) или историософская и социально-мистическая

⁵⁷² Там же. – С. 47, 52, 107, 123, 136, 156, 184, 228, 240, 242.

⁵⁷³ Там же. – С. 136, 148, 241.

⁵⁷⁴ Там же. – С. 185.

⁵⁷⁵ См.: Скэнлан Дж. П. Нужна ли России русская философия? // Вопросы философии. – 1994., № 1. – С. 64; Валицкий А. По поводу «русской идеи» в русской философии // Вопросы философии. – 1994, № 1. – С. 72; McDaniel T. The Agony of the Russian Idea. – Princeton, 1996. – Р. 11; Ранкур-Лаферерь Д. Россия и русские глазами американского психоаналитика: В поисках национальной идентичности. – М., 2003. – С. 125.

(поздний Бердяев). В этой утрате целостности можно видеть как фрагментацию «единой и неделимой» русской идеи, так и выделение новых ее аспектов, которые могут послужить основой для синтеза в будущем.

Судьба русской идеи в советский период истории России

В России советской, во времена тотального господства марксистско-ленинской идеологии, русская идея была отвергнута по идеологическим причинам – как противоречащая пролетарскому (затем социалистическому) интернационализму во внешней политике и как враждебная положению о равенстве всех наций в Советском Союзе в политике внутренней. Сначала ее объявили «реакционной выдумкой» русских религиозно-идеалистических мыслителей, а позднее предали забвению вместе с именами последних. В 1920-е гг. даже понятия «русский» и «Русь» вызывали идиосинкразию у идеологов и пропагандистов строительства нового общества. В эти годы «глава марксистской исторической школы в СССР» М.Н. Покровский, автор изречения «История – это политика, опрокинутая в прошлое», назвал сам термин «русская история» шовинистическим и контрреволюционным, как якобы призывающий роль в истории других народов многонациональной России. А поэт Пролеткульта Дж. Алтаузен в своих стихах призвал в 1929 г. переплавить памятник Минину и Пожарскому, обосновав свое предложение: «Подумаешь, они спасли Рассею! // А может, лучше было б не спасать?».

Верность нарушенной традиции сохраняли только немногие мыслители «серебряного века», оставшиеся в стране. Поскольку обращение к русской идее было чревато обвинением в великодержавном национализме и прямой контрреволюции, в своих работах они могли касаться лишь аспектов этой темы. Так, П.А. Флоренский (1882 – 1937) в статье «Итоги» (1922), написанной для его последнего труда «У водоразделов мысли», говорит о соборности. «Живя, мы собираемся сами с собой, – заявляет он, – и в пространстве, и во времени, как целостный организм, собираемся воедино из отдельных взаимоисключающих – по закону тождества – элементов, частиц, клеток, душевных состояний и пр. и пр. Подобно мы собираемся в семью, в род, в народ и т.д., собираясь до человечества и включая в единство человечности весь мир»⁵⁷⁶. В начале 1940-х гг. А.Ф. Лосев (1893 – 1988) также пишет о соборности, которую он выделяет в качестве одной из особенностей русской философии. «Тут мало сказать, – отмечает философ, – что русские имеют в виду общественность, социальность, человечность и общечеловечность. Общественности сколько угодно в Англии и в Америке, и социальными идеями полна вся французская литература. Тут имеется в виду социальность как глубочайшее основание всей действительности, как глубочайшая и интимнейшая потребность каждой отдельной личности, как то, в жертву чему должно быть принесено решительно все»⁵⁷⁷. Для представителей же советской

⁵⁷⁶ Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Соч.: в 2 т. – М., 1990. – Т. 2. – С. 343.

⁵⁷⁷ Лосев А.Ф. Основные особенности русской философии // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991. – С. 509.

марксистской философии русская идея была псевдоисторическим мифом или артефактом религиозного идеализма.

Однако в период самых тяжелых испытаний носители советской идеи были вынуждены обратиться к наследию идеи русской. 22 июня 1941 г. в борьбу не на жизнь, а на смерть вступили два государства, убежденные в своем превосходстве над другими странами, поскольку оба сознавали себя носителями «абсолютной идеи». Британский историк Э. Карр образно выразил эту мысль, заметив, что в битве под Сталинградом сошлись в смертельной схватке две школы философии Гегеля. Прямое противостояние советского коммунизма и германского национал-социализма оказалось настолько беспощадным, что в критический момент лидеры советского государства решили укрепить коммунистические идеалы верой в национальные святыни русского народа. С этой целью атеистическая власть заключила союз с православной церковью, а в армии и на флоте были введены высшие ордена имени прославленных полководцев, которых до этого поносили как верных слуг самодержавия. Оказалось, что в основе советского патриотизма лежит также любовь к своей земле и своему народу, что веками питала российский патриотизм, а призывы идти в бой за Родину, Сталина и коммунизм напоминали обещания умереть за Бога, Царя и Отечество⁵⁷⁸. Характерно повышение внимания ко всему «русскому» («русский характер», «русские люди», «великая Русь» и т.д.), что отличало советское искусство 1940-х гг. по сравнению с двумя предыдущими десятилетиями.

Вынужденное включение коммунистическим государством в арсенал своих идеологических средств национально-патриотических реминисценций говорило о размывании коммунистической идеи, для чего имелись серьезные основания. Советская идеология соединяла гордость строителей социализма в одной стране с верой в победу коммунизма на всей земле, сублимируя пассионарность религиозного мессианизма в пафос исторического лидерства. Сознанию советских людей была присуща не только вера в высшую справедливость социального строя, но и чувство уверенности в завтрашнем дне и убеждение, что их страна является главным борцом за социализм и мир во всем мире. Но советское общество было очень далеко от построения коммунизма, движение к которому оправдывало все невиданные жертвы, что были им принесены, и неслыханные трудности, что оно преодолело на этом пути. Правящей партии необходимо было уточнить ориентиры, закреплявшие за ней право быть руководящей и направляющей силой общества. Она также должна была объяснить народу-победителю, почему представители самого передового в мире общества живут беднее, чем эксплуатируемые труженики в побежденных ими странах капитала.

⁵⁷⁸ Как с присущей ему резкостью преувеличения писал А.А. Солженицын, «Сталин от первых же дней войны не понадеялся на гниловатую порченую подпорку идеологии, а разумно отбросил ее, почти перестал ее поминать, развернул же старое русское знамя, отчасти даже православную хоругвь, – и мы победили!». – Солженицын А.А. Письмо вождям Советского Союза // Солженицын А.А. Публицистика: в 3 т. – Т. 1. – Ярославль, 1995. – С. 156-157.

Реакцией на эти трудности во многом и стала речь Н.С. Хрущева на XX съезде КПСС, где он выступил с обвинениями в адрес Сталина, который, по его словам, грубо нарушил курс движения к социализму, завещанный Лениным. Хрущев не только ответил, «кто виноват», но и указал «что делать», предложив принять новую программу партии, где надлежит предельно ясно обозначить ее главные цели и задачи, а также сроки их достижения. При его активной поддержке была принята III программа КПСС (1961 г.), в которой говорилось о полной и окончательной победе социализма в СССР, а также впервые было объявлено практической задачей развернутое строительство коммунизма. В программе было заявлено, что «коммунизм выполняет историческую миссию избавления всех людей от социального неравенства, от всех форм угнетения и эксплуатации, от ужасов войны и утверждает на земле Мир, Труд, Свободу, Равенство, Братство и Счастье всех народов»⁵⁷⁹. Веру в серьезность намерений КПСС выполнить обещанное должны были укрепить конкретные сроки: к 1970 г. планировалось превзойти уровень производства и производительности труда в США, а к 1980 г. – создать материально-техническую базу коммунизма в СССР. Кроме того Хрущев настоял на том, чтобы в новую программу было включено заверение: «Партия торжественно провозглашает: нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме!».

Борьба нового руководства партии с «культом личности» Сталина, которая привела к известной демократизации партийной и общественной жизни, положила начало знаменитой «оттепели», ознаменовавшейся высокими темпами роста производства и оживлением духовной жизни. Однако процесс десталинизации, начатый Хрущевым, не мог не привести к десакрализации и деидеологизации советского государства, к признанию таких явлений в его истории, которые были несовместимы с идеалами коммунизма. «Разрушение идеократической основы государства, – считает С.Г. Кара-Мурза, – велось и через "приземление идеалов" – замену далекого образа справедливой и братской жизни в изобильной общине прагматическими критериями потребления, к тому же необоснованными»⁵⁸⁰. Этому способствовала и смена поколений правящей элиты, при которой место людей, делавших революцию и не забывших о ее идеалах, заняли люди, помышлявшие более всего о стабильности в государстве и сохранении своих привилегий. Их стараниями коммунизм снова оказался перенесен в далекое будущее, план его построения постепенно был предан забвению и заменен пропагандой идеи «развитого социализма», достижение которого было провозглашено в новой Конституции СССР (1977 г.). Тем не менее, идея коммунизма сохранялась как «символ веры» и в этом качестве являлась важным показателем идентичности представителей советского общества. «Конечно, мало кто верил в возможность коммунистического земного рая, – философски замечает А.А. Зиновьев. – Но ведь и в христианский рай вера была не такой уж всеобъемлющей и безусловной»⁵⁸¹.

⁵⁷⁹ Программа КПСС. – М., 1961. – С. 6.

⁵⁸⁰ Кара-Мурза С.Г. Указ. соч. – Кн. 2. – С. 31.

⁵⁸¹ Зиновьев А.А. Гибель русского коммунизма. – М., 2001. – С. 47.

Однако эта утопическая перспектива убеждала и устраивала далеко не всех. Одним из важных последствий хрущевской «оттепели» стало появление в стране диссидентства, представители которого, критически относясь к официальной идеологии, разделились на «западников», призывавших брать пример с либеральной Европы, и «национал-патриотов», отстаивавших историческую и культурную самобытность России. Ярким представителем «западников» был писатель В.С. Гроссман, который в своей повести «Все течет» (1963) с «чаадаевской» беспощадностью вынес приговор многовековой истории России. «Девятьсот лет просторы России, – пишет он, – порождавшие в поверхностном восприятии ощущение душевного размаха, удали и воли, были немой ретортой рабства. ... Развитие Запада оплодотворялось ростом свободы, а развитие России оплодотворялось ростом рабства. ... Рождение русской государственности было ознаменовано окончательным закрепощением крестьян: упразднен был последний день мужицкой свободы – двадцать шестое ноября – Юрьев день. ... В феврале 1917 года перед Россией открылась дорога свободы, Россия выбрала Ленина. ... Спор, затеянный сторонниками русской свободы, был наконец решен – русское рабство и на этот раз оказалось непобедимо. Победа Ленина стала его поражением. ... В Ленине воплотилось русское национальное историческое начало, в Сталине – русская советская государственность»⁵⁸².

Эти оценки героя повести, выразившего взгляды самого писателя на историю и культуру России, не лишены противоречий. Так, он заявляет: «Пора понять отгадчикам России, что одно лишь тысячелетнее рабство создало мистику русской души. И в восхищении византийской аскетической чистотой, христианской кротостью русской души живет невольное признание незыблемости русского рабства»⁵⁸³. Однако перед этим сам же утверждает: «Не в душе тут дело. И пусть в эти параметры, в леса и степи, в топи и равнины, в силовое поле между Европой и Азией, в русскую трагическую огромность тысячу лет назад вросли бы французы, немцы, итальянцы, англичане – закон их истории стал бы тем же, каким был закон русского движения»⁵⁸⁴. К тому же герой Гроссмана словно отбрасывает как несущественное, что страны Европы за прошедшее тысячелетие много раз устраивали гонения на свободу, а в XX веке явили миру диктатуры в Италии и Германии, Испании и Португалии, которые по силе давления на человека вряд ли уступали диктатуре Ленина и Сталина в России. Он также идеализирует «народную революцию» в феврале 1917 года, лидеры которой не выполнили ни одного из главных требований народа и выпустили из своих рук власть, которую подхватили большевики. И уж совсем без ответа остается вопрос, как же при такой « власти земли» над «русской душой», еще можно сохранять «стоический» оптимизм, присущий его герою: «...Я верю в неминуемость свободы. К черту птицу-тройку, ту, что летит, гремит и подписывает приговора. Свобода соединится с Россией!»⁵⁸⁵.

⁵⁸² Гроссман В.С. Все течет // Гроссман В.С. Соч.: в 4 т. – М, 1998. – Т. 4. – С. 352, 353, 354, 359.

⁵⁸³ Там же. – С. 356.

⁵⁸⁴ Там же. – С. 355.

⁵⁸⁵ Там же. – С. 367.

Совершенно иную позицию занимал в это время другой не менее известный писатель – А.И. Солженицын, который считался лидером националистического движения в советском диссидентстве. С Гроссманом его объединяет лишь неприятие коммунистической идеологии, что отличало его от многих выразителей национально-патриотических взглядов в 1960-х – 1970-х гг. (С.Ю. Куняев, В.В. Кожинов и др.). В 1973 г. Солженицын так характеризовал воззрения последних: «...Русский народ по своим качествам благороднейший в мире; его история ни древняя, ни новейшая не запятнана ничем, недопустимо упрекать в чем-либо ни царизм, ни большевизм; не было национальных ошибок и грехов ни до 17-го года, ни после; мы не пережили никакой потери нравственной высоты и потому не испытываем необходимости совершенствоваться; ...коммунизм даже немыслим без патриотизма; перспективы России-СССР сияющие; принадлежность к русским или не русским определяется исключительно кровью, что же касается духа, то здесь допускаются любые направления, и православие – нисколько не более русское, чем марксизм, атеизм, естественно-научное мировоззрение; ...писать Бог с большой буквы совершенно необязательно, но Правительство надо писать с большой. Все это вместе у них называется *русская идея*. (Точнее назвать такое направление: национал-большевизм.)»⁵⁸⁶.

В противоположность этому писатель утверждает: «А мы понимаем патриотизм как цельное и настойчивое чувство любви к своей нации со служением ей не угодливым, не поддержанкою несправедливых ее притязаний, а откровенным в оценке пороков, грехов и в раскаянии за них»⁵⁸⁷. В то же время Солженицын считал своим долгом опровергать критиков русского народа, которые обвиняли его чуть ли не во всех бедах России и мира. Так, отвечая некому Горскому, чьи тезисы были во многом близки оценкам Гроссмана, он вопрошаєт его: «Не станем говорить, что Россией принесено мало зла. А – так называемая Великая французская революция и, стало быть, Франция принесли зла – меньшее? Это – подсчитано? А третий Рейх? А марксизм сам по себе? ...И наоборот: наш бесчеловечный опыт, который мы перенесли в основном собственной кровью и кровью роднейших нам народов, – может быть и пользу принес кое-кому на Земле подальше?»⁵⁸⁸. Особенно же возмущает Солженицына, когда вина за все грехи русского народа возлагается на его «мессианское сознание» и русскую идею. «Такое лукавое извращение нашей истории, – пишет он, – даже не сразу понимается, настолько не ожидаешь его. ... Удары будто направлены все по Третьему Риму да по мессианизму, – и вдруг мы обнаруживаем, что лом долбит не дряхлые стены, а добивает в лоб и в глаз – давно опрокинутое, еле живое русское национальное самосознание. ... Традиция бешеного атеизма принята в традицию древнего православия. "Русская идея" – "главное содержание" интернационального учения, пришедшего к нам с Запада. А когда Марат требовал "миллион голов" и

⁵⁸⁶ Солженицын А.А. Раскаяние и самоограничение как категории национальной жизни // Солженицын А.А. Публицистика: в 3 т. – Т. 1. – С. 63-64.

⁵⁸⁷ Там же. – С. 64.

⁵⁸⁸ Там же. – С. 66.

утверждал, что голодный имеет право *съесть* сытого ... – это тоже было "русское мессианское сознание"?»⁵⁸⁹.

При всей важности подобных обсуждений темы русской идеи – в этих и других статьях, сохранивших свою актуальность до нашего времени, – следует учесть, что, будучи изданными в диссидентском *самиздате*, они оставались известны лишь узкому кругу «посвященных» и не доходили до широкой массы читателей. Большее влияние на общественное сознание имела журнальная полемика «Нового мира», с одной стороны, и «Молодой гвардии» и «Нашего современника», с другой, – в которой каждый из участников отстаивал свое видение своеобразия российской истории и культуры. Однако при всей важности споров советских «западников» и «почвенников» на темы, далеко выходящие за рамки литературы, к концу советского периода более востребованными оказались идеи русских философов прошлого. Так, еще в 1980-е гг. издательство «Современник» публикует избранные статьи и очерки ранних славянофилов. С 1989 г. издательство «Правда» начинает выпускать в свет как приложение к журналу «Вопросы философии» труды русских философов, преимущественно религиозно-идеалистического направления. С 1990 г. выходят репринтные издания произведений Бердяева, Ильина и других философов русского зарубежья. Поэтому в работах современных российских философов, историков и культурологов, посвященных национальному сознанию и, в частности, национальной идеи, можно гораздо чаще встретить ссылки на Соловьева, Ильина и Бердяева, чем на Гроссмана и Солженицына.

Однако, дискуссии 1960-х – 1970-х гг. – как между «западниками» и «почвенниками», так и внутри этих течений – побуждают еще раз задуматься над тем, в каком отношении состоит идея советского коммунизма с русской идеей. На сей счет среди исследователей нет единого мнения. Согласно Н.А. Бердяеву, «русский коммунизм, если взглянуть на него глубже, в свете русской исторической судьбы, есть деформация русской идеи, русского мессианизма и универсализма, русского искания царства правды, русской идеи, принявшей в атмосфере войны и разложения уродливые формы»⁵⁹⁰. В идее коммунизма, которая пришла в Россию с Запада, конечно, можно найти немало чуждого российским национальным традициям и ментальности (экономический детерминизм, воинствующий атеизм, просветительский рационализм и т.д.). Тем не менее, ввиду задачи построения социализма в отдельной стране, к тому же в условиях враждебного окружения, идея коммунизма в советском обществе была подвергнута национальной обработке и приняла многие традиционные российские черты. Так, тот же Бердяев был вынужден признать, что в Советской России коммунистическое государство утверждало себя как «священное царство», предлагая свои варианты «мессианизма» и «универсализма», «искания правды»⁵⁹¹. Еще категоричнее эти же мысли высказал А. Тойнби, который заявил, что «как под Распятием, так и под серпом

⁵⁸⁹ Там же. – С. 68, 69.

⁵⁹⁰ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – С. 126.

⁵⁹¹ Там же. – С. 117-121.

и молотом, Россия – все еще "Святая Русь", а Москва – все еще "Третий Рим"»⁵⁹².

С точки зрения В. Шубарта, высказанной в его книге «Европа и душа Востока» (1938), в России «национальной идеей является спасение человечества русскими»⁵⁹³. Поэтому он полагает, что в разные периоды российской истории проявляется сходная «мироспасательная» политика. «Защита легитимности, – поясняет Шубарт, – освобождение славян, всемирная автономия рабочего класса – вот те различные идеалы, которые тем не менее коренятся в той же материнской почве. Общее у них то, что они не ограничиваются рамками России, а считают себя также призванными послужить большой части человечества за ее пределами»⁵⁹⁴. А.С. Панарин, склонный во всех других случаях к противопоставлению русской православной идеи и идеи коммунизма, также признает, что в них присутствует «мироспасательная экклезиастическая установка»⁵⁹⁵. Дж. Хоскинг напоминает, что «идея Руси как тысячелетнего народного царства, несущего освобождение всему человечеству, служила основой национальной мифологии еще в XVI в. и с тех пор никогда полностью не исчезала из народного сознания...»⁵⁹⁶. Характеризуя советскую идеологию, А.А. Зиновьев замечает, что она «имела концепцию будущего идеального общественного устройства. ...Страна жила с сознанием великой исторической миссии, что оправдывало все трудности и несчастья, обрушившиеся на нее. ... Тесно связанной с идеей будущего земного рая была идея внешнего эпохального врага»⁵⁹⁷.

Разумеется, сходство между русской национальной идеей и советской коммунистической идеей не означает тождества между ними. Хотя некоторые политики и учёные пытаются вывести их из первоначального «христианского социализма», они возникли в различных исторических и социокультурных условиях и выразили разное мировоззрение. Достаточно указать, что классическому, а не рафинированному марксизму-ленинизму был присущ не просветительский атеизм, а воинствующее безбожие. Однако эти идеи обладают рядом общих интенций. Не случайно Россия (Советский Союз) представляла в советской идеологии как страна, живущая по учению Маркса и Ленина, которое содержит высшую *правду*. Советских людей воспитывали в убеждении, что СССР является эталоном *справедливости* в мире. Пока враги будут пытаться уничтожить первое в мире государство рабочих и крестьян, их призывали неустанно крепить *единство* своих рядов, а коммунистов – дорожить единством своей партии. Достижение высокой цели требовало всей *свободы* человека, которая должна быть реализована посредством не индивидуального самовыражения, но приобщения к коллективному, социальному действию – труду или борьбе на благо общества. Это предполагало восхождение к высшей форме колLECTIVизма, в которой можно

⁵⁹² Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: Сборник. – М., 2002. – С. 381.

⁵⁹³ Шубарт В. Европа и душа Востока. – М., 2000. – С. 194.

⁵⁹⁴ Там же. – С. 204.

⁵⁹⁵ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. – М., 2003. – С. 444.

⁵⁹⁶ Хоскинг Дж. Указ. соч. – Кн. 2. – С. 78.

⁵⁹⁷ Зиновьев А.А. Гибель русского коммунизма. – М., 2001. – С. 47.

усмотреть коммунистический аналог православной *соборности*. Согласно советской идеологии, СССР являлся особенным обществом, имеющим универсальное значение, так как он обладал идеалом, реализация которого всем миром должна была стать «концом истории». В этом и состояла *миссия* советского народа, который во времена суровых испытаний XX века выступал как *Мессия* по отношению к человечеству.

Поэтому дискредитация этой идеи в позднем советском обществе привела к тому, что оно утратило свой дух, лишилось смысла существования, дававшего всемирно-историческое оправдание всему его сложнейшему 70-летнему пути. В это время, как пишет А.А. Зиновьев, «была потеряна эпохальная цель общества – ориентация на "полный коммунизм". ... Разрушилось также сознание исторической миссии советского народа»⁵⁹⁸. Идеологический кризис совпал с кризисом экономическим и социальным. Тщетно последний советский лидер, стремясь реформировать СССР, заявлял, что «весь мир нуждается в перестройке, в качественном изменении». Тем самым последний раз в истории советского государства власть пыталась придать задаче модернизации своей страны характер всемирного задания, в котором советский народ, начав перестройку, якобы получал неоспоримое первенство перед другими народами. Эта надуманная концепция не могла заполнить ту идеологическую пустоту, что образовалась в сознании миллионов людей, потерявших идею, которая – сначала действительно, затем формально – сплачивала их в течение десятилетий. Можно согласиться с А.С. Панарином, что «страна, внезапно лишившаяся настоящей идентичности и связанной с нею системы самозащиты, оказалась бессильной перед натиском носителей другой идеи – идеи обогащения любой ценой»⁵⁹⁹. Настало время задуматься о новой версии русской идеи.

Русская идея в российской философии 1990-х – 2000-х годов

Обращение к проблеме русской идеи в российской философской мысли на рубеже XX и XXI веков во многом напоминало поворот к теме судьбы России в русской общественной мысли 20-х – 30-х гг. XIX века. Как и тогда, пошел спор между двумя идеяными течениями русской социальной мысли, которые заявляли о себе всякий раз, когда российское общество находилось в условиях исторического выбора, – «западниками» и «почвенниками». Этому во многом способствовало переиздание произведений тех отечественных философов XIX – XX веков, которые десятилетиями находились под запретом советской цензуры. Духовное возвращение русских мыслителей и погружение в мир их идей, с которыми раньше можно было познакомиться лишь в спецхранах, оказывало сильное воздействие на теоретические поиски представителей философского сообщества даже тогда, когда они пытались противиться ему. Отношение того или иного российского исследователя к этому наследию, равно как и его мировоззренческий выбор – является ли он сторонником

⁵⁹⁸ Там же. – С. 76.

⁵⁹⁹ Панарин А.С. Указ соч. – С. 442.

европейского (западного) или собственного (особого) пути развития России – стали главными факторами в его понимании русской идеи.

Осмысление новой реальности началось, как повелось в нашей стране, с отрицания опыта прошлого. Одним из первых с радикальной критикой в отношении русской идеи выступил Е.В. Барабанов. По его мнению, русская философская мысль не выдвинула собственных основополагающих идей, независимых от греко-римского, византийского или новоевропейского философского наследия⁶⁰⁰. Предметом собственно русской философии, под которой он понимает преимущественно русскую религиозную философию, Барабанов считает тему России, а ее центральной проблемой – оппозицию Россия – Запад. Последняя же, по его мнению, «несмотря на все усилия ее рационального осмысления, составляет неустранимый невротический конфликт между побуждением и вытеснением, между действительностью и фантазиями, между желанием укрыться в прошлом и безудержными футурологическими проектами глобального переустройства жизни, между навязчивыми самоупреками в несамостоятельности или умственной отсталости и претензиями осчастливить мир сверхценными идеями»⁶⁰¹.

В качестве главной из этих «сверхценных идей» русская философия, согласно Барабанову, выдвинула русскую идею, которая, как и породивший ее способ мышления, следует гностической парадигме Маркиона (II в.), делившей мир и историю на царство Света и царство Тьмы, и традициям средневековой философии, отдававшей предпочтение вере перед знанием и откровению перед логикой. Видя в русской идее симптом невротического состояния, проявление садомазохистского мессианизма иrudiment магического сознания, Барабанов выносит ей суровый приговор. Он утверждает, что «противопоставленные Западу тотальные образы земного воплощенного абсолюта, мессианские проекты коллективного Добра, гностический и романтический эзотеризм софиологии, невротические фантазии вокруг "общего дела" по воскрешению мертвых отцов, профетическая проповедь творчества из несотворенной свободы, теургические или магические толкования задач искусства – все эти модификации "русской идеи" так и не вышли за рамки региональной культуры»⁶⁰². В итоге, по сути, вся русская философия кажется Барабанову страдающей *неврозом своеобразия*, для излечения которого ей нужен психоанализ, чтобы перевести «незнамое» на язык знания. Однако для «психоанализа» необходимо выяснение причин «заболевания», тогда как этот философ ограничился только своим безапелляционным «диагнозом».

Конечно, было бы явным преувеличением сравнивать эффект от статьи Барабанова с общественным влиянием первого «философического письма» Чаадаева. Однако отношение к оценке русской идеи, данной в его статье, стало индикатором в развернувшейся полемике между ее сторонниками и критиками. В защиту русской идеи выступили такие разные по своим научным интересам, идеологическим взглядам и методологическим подходам учёные, как Б.Н.

⁶⁰⁰ Барабанов Е.В. Русская философия и кризис идентичности // Вопросы философии. 1991. № 8. – С. 102.

⁶⁰¹ Там же. – С. 104.

⁶⁰² Там же. – С. 115.

Бессонов, В.И. Гидиринский, А.В. Гулыга, Л.В. Караваев, М.А. Маслин, В.М. Межуев, В.И. Мильдон, М.В. Назаров, А.С. Панарин, В.Н. Сагатовский, Е.С. Троицкий, И.Б. Чубайс и другие⁶⁰³. Они заявили о необходимости обращения к этой теме и важности ее изучения, утверждая, что национальная идея – не пустая выдумка праздных умов, а высшая форма самосознания нации. Вместе с тем из-за различия в подходах этих исследователей их объединяет понимание русской идеи лишь в общем ее виде – как понятия, вошедшего в отечественную философскую традицию.

Так, если Е. Троицкий сводит суть данной идеи к «восстановлению некоторых общинных институтов» и «морально-психологических традиций общины»⁶⁰⁴, то для В. Мильдона «представление о том, что русская идея предполагает развитие индивидуальности, и есть главная новинка, которую можно завещать грядущему столетию»⁶⁰⁵. Если В. Сагатовский полагает, что «исторически русская идея возникла как творческий синтез лучших идей Нового Завета (православия), здорового языческого начала русской души ... и антропокосмистских тенденций современной науки»⁶⁰⁶, то А. Панарин утверждает, что «наша идентичность в качестве Святой Руси и определилась в XV в. в форме народа – защитника православного идеала, который больше некому охранять»⁶⁰⁷. Если для А. Гулыги «русская идея – это составная общечеловеческой христианской идеи, изложенная в терминах современной диалектики»⁶⁰⁸, то, согласно В. Межуеву, «"русская идея" – та же европейская, но только в ее русском прочтении и истолковании»⁶⁰⁹. Подобное различие во взглядах, когда фиксируемые свойства национальной идеи если даже не исключают друг друга, то меняются местами как атрибуты и акциденции, в зависимости от оценок и выводов исследователей, свидетельствует о серьезных проблемах философского дискурса.

Это присуще и работам тех авторов, которые выступают не только комментаторами и интерпретаторами «классиков» русской идеи, но и предлагают свое видение сущности данного феномена. Так, Л.В. Караваев, разгадывая культурные символы России, пришел к выводу, что главной интенцией русской души является стремление к бессмертию. Он утверждает, что «детский дух народа, мощь православия и онтологический пафос

⁶⁰³ См.: Бессонов Б.Н. Судьба России: взгляд русских мыслителей. – М., 1993; Гидиринский В.И. Русская идея и армия (Философско-исторический анализ). – М., 1997; Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. – М., 1995; Караваев Л.В. Русская идея (символика и смысл) // Вопросы философии. – 1992. № 8; Русская идея /Сост. и авт. вступ. статьи М.А. Маслина. – М., 1992; Межуев В.М. О национальной идеи // Вопросы философии. – 1997. № 12; Мильдон В.И. Русская идея в конце XX века // Вопросы философии. – 1996. № 3; Назаров М.В. Тайна России. Историософия XX века. – М., 1999; Панарин А. Православная цивилизация в глобальном мире. – М., 2003; Сагатовский В.Н. Русская идея: продолжим ли прерванный путь? Серия: Россия накануне XXI века. Выпуск 2. – СПб., 1994; Троицкий Е.С. Возрождение русской идеи. Социально-философские очерки. – М., 1991; Чубайс И.Б. Россия в поисках себя. – М., 1998.

⁶⁰⁴ Троицкий Е.С. Возрождение русской идеи. – С. 139.

⁶⁰⁵ Мильдон В.И. Русская идея в конце XX века. – С. 52.

⁶⁰⁶ Сагатовский В.Н. Русская идея: продолжим ли прерванный путь? – С. 166.

⁶⁰⁷ Панарин А. Православная цивилизация в глобальном мире. – С. 7.

⁶⁰⁸ Гулыга А. Русская идея и ее творцы. – С.26. Правда, дальше он пишет, что русская идея предстает «как наследие Византии, а через нее – древней Эллады». – Там же. – С. 259. Однако философ не разъясняет, как соотносятся в русской идеи «дух Иерусалима» и «мудрость Афин».

⁶⁰⁹ Межуев В.М. О национальной идеи. – С. 5.

революции накладываются друг на друга, сходятся в символический круг, в котором русская идея узнает себя и осознает, что она есть идея бессмертия»⁶¹⁰. По Карасеву, русская идея представляет общечеловеческую мечту о телесном бессмертии, доведенную в России до крайности, до попытки ее буквального воплощения в жизнь. Хотя эта мечта была обречена остаться неосуществимой, поскольку ее воплощение возможно лишь в «царстве божьем» на земле, русские люди верили в ее достижение, и когда называли Москву третьим Римом, и когда умирали за дело коммунизма⁶¹¹.

После того, как русская идея открыла себя миру в XX веке, в эпоху «великого социального эксперимента», она, по мнению Карасева, утратила свою национальную специфику. «Нет проблемы России, – заключает этот философ, – есть проблема преодоления смерти. Это то общее, что прорывается сквозь все многообразные формы русского духовного движения. Сказать об этом – значит, в известном смысле, "закрыть тему", ибо идти глубже уже невозможно: естество не пускает»⁶¹². Вряд ли можно согласиться с Карасевым, что русская идея раскрыла свое сокровенное содержание и поэтому представляет «закрытую тему», поскольку такое заявление подобает скорее пророку, чем философу. Порождает сомнение также отождествление им понятий «идея» и «мечта», обладающих разным теоретическим и мировоззренческим содержанием. Но более всего возражений, на наш взгляд, вызывает стремление исследователя свести все богатство духовных исканий в российской истории и культуре к жажде телесного бессмертия, ради чего он произвольно выделяет одну из присущих им интенций. В результате его оригинальная интерпретация вносит вклад скорее в создание национального мифа, чем в развитие национальной идеи.

Среди работ о русской идеи, вышедших в постсоветский период, выделяется монография В.Н. Сагатовского (1933 – 2014). К сожалению, он отказался «предложить формально-логическое определение русской идеи» на том основании, что «это слишком богатый предмет для такой процедуры»⁶¹³. Философ попытался объяснить идею в ее развертывании: сначала как *исходный настрой*, доступный лишь интуиции, глубинной медитации («мудрости молчания»), затем как определенные *ценностные ориентации*, осознаваемые в виде чувственных образов, символов. Далее идея проявляется себя как *основа стратегического проекта*, получающая выражение в форме понятия, потом – как *принцип реализации*, технология осуществления проекта, и, наконец, как *идей*, в котором конкретизируется ключевая ценность и исходный образ цели на основе знания возможностей определенной эпохи⁶¹⁴. Именно так, в развертывании, Сагатовский пытается раскрыть содержание русской идеи – через такие понятия, как *соборность, всеединство, софийность, общее дело*, которое, в свою очередь, проявляется как *ответственный поступок (со-*

⁶¹⁰ Карасев Л.В. Русская идея (символика и смысл). – С. 102.

⁶¹¹ Там же. – С. 103.

⁶¹² Там же. – С. 104.

⁶¹³ Сагатовский В.Н. Русская идея... – С. 163.

⁶¹⁴ Там же. – С. 28-31.

*бытие), ноосфера и правда отношений*⁶¹⁵. При этом он полагает, что данная дефиниция русской идеи представляет синтез положительных тенденций российской культуры, открытых в свое время А. Хомяковым, В. Соловьевым, Н. Федоровым, М. Бахтиным, В. Вернадским, А. Солженицыным и другими российскими мыслителями.

«Нет никаких сомнений, – пишет Сагатовский, – что в любом случае и русская идея и положительные стороны русского характера сохранятся, по крайней мере, как **культурные раритеты**»⁶¹⁶. И здесь, не устояв перед соблазном представить план, как воплотить эту идеальную конструкцию в жизнь, он призывает идти «третьим путем». Это – путь, при котором правовые гарантии и свободы личности будут защищены ценой отказа от парламентского строя и всеобщих выборов, где сильная верховная власть будет поощрять местное самоуправление и добровольно подчинится высшим духовным и культурным целям и т.д., и т.п. Таким образом, несмотря на постоянные призывы помнить уроки прошлого и быть адекватными вызовам современности, Сагатовский предлагает вариант соборного мироустройства, который, по сути, ничем не отличается от программы старших славянофилов. И, как его учителя, он обращается, с предупреждением, причем уже не только к европейцам, но и ко всем землянам: «Человечество в целом стоит перед дилеммой: или оно сможет установить диалог с миром, пойти по пути гармонического развития личности – общества – природы (человека – культуры – космоса), а это и есть суть русской идеи, или оно погибнет под грузом своих эгоцентрических амбиций и погубит эту – все еще прекрасную – зеленую и голубую планету»⁶¹⁷. К сожалению, философ не разъясняет, почему он полагает, что предложенный им «третий путь» наиболее отвечает гармоническому развитию личности, общества и природы и поэтому может быть принят всеми народами как модель спасения в планетарном масштабе.

Если по своему пониманию русской идеи В. Сагатовский может быть назван «постславянофилом», то И. Чубайс и В. Межуев интерпретируют ее, скорее, как «неозападники». Подобная характеристика их взглядов, на наш взгляд, не противоречит тому, что они исходят из разных определений данной идеи. Так, И.Б. Чубайс утверждает, что «на протяжении многих столетий Россия выстраивалась на трех китах, на трех фундаментальных началах – православии, собирании земель, переросшем в имперскую политику, и на общинном коллективизме. Это и есть главные составляющие русской идеи»⁶¹⁸. Другого мнения придерживается В.М. Межуев. «Идея общества как универсальной общности людей, – пишет он, – объединяющей их вокруг не только материальных – экономических и политических, – но и духовных целей человеческого существования, собственно, и составляет содержание "русской идеи"»⁶¹⁹. Общим для этих философов является вывод, что спасение России

⁶¹⁵ Там же. – С. 163-166.

⁶¹⁶ Там же. – С. 188.

⁶¹⁷ Там же. – С. 213.

⁶¹⁸ Чубайс И.Б. Россия и Европа: идеино-идентификационный анализ (Заметки консерватора) // Вопросы философии. – 2002. № 10. – С. 31.

⁶¹⁹ Межуев В.М. О национальной идее. – С. 13.

может произойти лишь на путях ее воссоединения с Западом, хотя они и наделяют этот выбор несколько разным содержанием.

«Задача, стоящая перед Россией, – считает Межуев, – может быть сформулирована … не как отрицание западной цивилизации и создание чего-то совершенно непохожего на нее, а как продолжение начатого Западом дела построения общечеловеческой цивилизации, но только в направлении ее примирения с культурными и природными основаниями человеческого бытия»⁶²⁰. В отличие от него, И. Чубайс более конкретен в том, что, по его мнению, России нужно воспринять из «наследия Запада». Он убежден, что «продолжение тысячелетнего российского маршрута означает для нас признание особой, приоритетной значимости таких ценностей, как историзм, обустройство, духовность и демократия. Это и есть, в самом сжатом виде, наша философско-государственная стратегия, наша национальная идея…»⁶²¹. Интересно, что, признавая, на данном этапе, политическую и культурную отсталость России от Запада, оба исследователя, вполне в духе «западников» XIX века, полагают, что, в конце концов, Россия легче и быстрее Запада станет органической частью человеческой цивилизации будущего, превосходящей своей духовностью современное общество.

Свои защитники русской идеи существуют и среди представителей направления, которые следуют словам Л.Н. Гумилева (1912 – 1992), написавшего незадолго до смерти: «…Если Россия будет спасена, то только как евразийская держава и только через евразийство»⁶²². Современные евразийцы (А.Г. Дугин, А.С. Панарин, В.Я. Пащенко и др.) подчеркивают роль русского народа как носителя истинного мировоззрения (православия), которое защищающий судьбы мира духовный Восток противопоставит натиску апокалиптических сил материального Запада. «Нет сомнения, – пишет Дугин о народах Востока, – что единственной этнической общностью, которая в современном мире оказалась на высоте истории, которая смогла утвердить свой национальный эсхатологизм в гигантском объеме, являются русские»⁶²³. Это утверждение исследователя, известного главным образом своими трудами по geopolитике, однако, плохо согласуется как с прошлым, так и с настоящим, где не только русские, но и другие народы выдвигали (и выдвигают) свои учения «эсхатологического национализма», рассматривая свою историю в качестве кульминации в истории человечества. Об этом свидетельствует современный рост национального самосознания во многих регионах «третьего мира», и, прежде всего, у восточных народов.

С несколько иных позиций к близким выводам приходит А.С. Панарин (1940 – 2003). Он утверждает, что русские – народ мессианский, для которого невозможен отказ от служения великому вселенскому будущему в пользу национально-государственного эгоизма⁶²⁴. Поэтому у современной России,

⁶²⁰ Там же. – С. 14.

⁶²¹ Чубайс И.Б. Указ соч. – С. 35.

⁶²² Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации. – М., 1993. – С. 31.

⁶²³ Дугин А. Философия войны. – М., 2004. – С. 39.

⁶²⁴ Панарин А. Православная цивилизация в глобальном мире. – С. 441.

которая, на взгляд этого автора, находится на краю гибели, есть только одна дорога к спасению – обрести свою идентичность как православной цивилизации, которая отличается от других, как грядущий град от градов земных, и проникнута пафосом не существования, но долженствования. Именно православие, отмеченное духом сострадания к несчастным и направленное на защиту слабых, может стать той «мироспасательной идеей», которая способна вывести человечество из тупика глобализации. «...Сегодня, как и две тысячи лет назад, – утверждает Панарин, – проблема состоит в дихотомии Запад – Восток, в агонии самоуверенной бездуховности, не способной ответить на вызовы времени и нуждающейся в притоке внешнего духовного импульса. Главная загадка наступившего XXI века связана с тем, кому предстоит выполнить роль Иерусалима – носителя миссии духовного обновления и просвещения»⁶²⁵.

Впрочем, ответ современных российских евразийцев на эту загадку известен. Если наш мир еще можно избавить от Армагеддона, то спасение придет из России. Ибо только она соединяет в себе Труд, Восток (Сушу), русских (истинных «евразийцев») и Православие и противостоит Капиталу, Западу (Морю), англосаксам (истинным «романо-германцам») и Западному христианству⁶²⁶. [Нетрудно заметить, что по всем этим параметрам, кроме православия, Западу в настоящее время – даже более успешно, чем Россия – может противостоять Китай, конфуцианская духовность которого еще более радикально отличается от «бездуховности» Запада]. Подобно тому, как в марксизме пролетариат мог получить свободу, лишь освободив все трудящееся человечество, в евразийстве Россия способна жить по законам православного бытия, только открыв их для других. «В этом – утверждает Панарин, – наш исторический и метаисторический мистицизм, вполне вписывающийся в Христово обетование нищих духом, которые наследуют землю»⁶²⁷. Поэтому лишь Россия в качестве Святой Руси призвана выступить защитницей православного идеала и утвердить его как основу «идеократии» будущего. Хотя данный вариант нашей национальной идеи может вызвать самую горячую симпатию и ожидание светлого будущего, все же не покидает чувство, что он порожден желанием идеальной компенсации за материальное неблагополучие нашей страны и логикой социального утешения, по которой последние в этом мире станут первыми в чертогах небесных.

Российские критики русской идеи уступают ее защитникам числом, но не активностью, поскольку в их рядах состоят О.Д. Волкогонова, В.К. Кантор, Н.И. Цимбаев, А. Л. Янов и другие⁶²⁸. Представителей данного подхода

⁶²⁵ Там же. – С. 60-61. В отличие от других евразийцев, А. Панарин считает, что не всякая победа Востока над Западом станет для человечества благом: «Мудрые скептики заранее знают, что конец американской, атлантической гегемонии в мире в конечном счете означает не торжество справедливости, а начало азиатской (вероятнее всего, тихоокеанской, во главе с Китаем) мировой гегемонии». – Там же. – С. 435.

⁶²⁶ См.: Дугин А. Философия войны. – С. 66.

⁶²⁷ Панарин А. Православная цивилизация в глобальном мире. – С. 538.

⁶²⁸ См.: Волкогонова О.Д. Образ России в философии русского зарубежья. – М., 1998; Кантор В.К.

Западничество как проблема «русского пути» // Вопросы философии. – 1993. № 4; Кантор В.К. Пушкин, или Формула русской истории // Вопросы философии. – 1999. № 7; Цимбаев Н. Русская идея // Общественные науки. – 1992. № 4; Цимбаев Н.И. До горизонта – земля! (К пониманию истории России) // Вопросы философии.

объединяет отрицание высшего призыва России: в ее особом пути они видят не более чем отклонение от магистральной линии истории, – в остальном же их взгляды могут быть различными. Так, В. Кантор в начале 1990-х гг. искренне недоумевал, зачем нужен особый путь, когда есть «Запад, западная помощь, чистая и сътная западная жизнь или – надо, наконец, осмелиться это сказать, – вековая российская мечта стать "столь же цивилизованным, как Запад"»⁶²⁹. Возвращаясь к этому же вопросу, он пишет в работе более позднего периода: «Ведь не считать же национальным идеалом христианство, если говорить всерьез, ибо обращено оно ко всем землям и всем народам»⁶³⁰.

Кантор не видит нужды в русской национальной идеи, поскольку Россия, по его прогнозу, должна на правах равного члена войти в Европу и нести вместе с ней идею европейскую, которая представляется ему идеей общечеловеческой. Поэтому национальным идеалом является Пушкин, но поэт избирается таковым совсем не за то, что привлекало в нем славянофилов и Достоевского. «Пушкин, – пишет Кантор, – никогда не говорил, что русский народ – всеевропеец, что русские наиболее предназначены ко всемирному братству. Он просто был, был русским европейцем (не хуже француза, англичанина, итальянца, немца), русским человеком, каким русский человек в идеале должен быть»⁶³¹. Как следствие, «Пушкин сам и есть разгадка судьбы России, как Христос – судьбы человечества»⁶³². Однако Пушкин, судя по его стихам и письмам, считал себя не русским *европейцем*, а европейски просвещенным *русским*, да и сам идеал человека у разных народов Европы имеет отличия, причем, немаловажные.

Некоторые критики полагают, что если национальная идея и была необходима для XIX – начала XX века, то в наше время она представляет анахронизм. Например, историк Н.И. Цимбаев, автор многих работ о славянофильстве, пишет: «Постиндустриальный и урбанистический мир шире и многомернее "Великой России", он универсален, и его законы определяют собой жизнь Европы, Азии и Америки куда больше, чем местные исторические предания»⁶³³. Сходного мнения придерживается и философ О.Д. Волкогонова, которая заявляет, что «несмотря на горы литературы, написанной о "русской идеи", она остается тайной не только для иностранцев, но и для самих русских, которые ее разгадывают уже не одно столетие»⁶³⁴. При этом она утверждает: «На прямо поставленный вопрос о том, жива ли "русская идея", есть ли у нее будущее, нужна ли она России, я бы ответила положительно. Вместе с тем, по моему глубокому убеждению, само существование "русской идеи" в наше время является симптомом болезни, знаком российской слабости»⁶³⁵.

– 1997. № 1; Янов А. Русская идея и 2000-й год. – NY, 1988; Янов А.Л. Россия против России. Очерки истории русского национализма 1825 – 1921. – Новосибирск, 1999.

⁶²⁹ Кантор В.К. Западничество как проблема «русского пути». – С. 24.

⁶³⁰ Кантор В.К. Пушкин, или Формула русской истории. – С. 27.

⁶³¹ Там же. – С. 46.

⁶³² Там же.

⁶³³ Цимбаев Н.И. До горизонта – земля! (К пониманию истории России). – С. 40.

⁶³⁴ Волкогонова О.Д. Образ России в философии русского зарубежья. – С. 272.

⁶³⁵ Там же. – С. 273.

Волкогонова справедливо связывает современный интерес к русской идеи с попыткой национального сознания обрести новую идентичность после распада советской империи, причем сама она полагает, что эта задача наиболее успешно может быть решена с позиций «умного», т.е. умеренного, западничества. Но далее она уверяет, что «к середине XX столетия простор, который давали мысли границы русской национальной идеи, был в основном исчерпан. Дальнейшее движение возможно или как преодоление "русской идеи" – то есть перевод ее в чисто этно-культурологические термины, "в наследство", или как движение назад – к национальной мифологии, как принципиальный отказ от рациональных подходов к проблеме исторического пути России»⁶³⁶. Как видно, позиции Волкогоновой присуще противоречие, поскольку из ее слов равно следует и то, что русская идея может со временем явить свое позитивное содержание, и то, что ее назначение – напоминать о болезни российского общества вплоть до полного его исцеления.

Наиболее радикальным критиком русской идеи является историк и политолог А. Л. Янов, для которого она представляет Россию, что начала «эру массовых еврейских погромов в современной истории», что создала «первую в мире массовую протофашистскую партию», что сфабриковала «антисемитский документ "Протоколы сионских мудрецов"»⁶³⁷. Поистине, нужно очень сильно не любить страну и народ, которые ты покинул, чтобы назвать их идеей все мерзости, что находишь в их истории! Конечно, можно принимать или не принимать главный тезис Янова, что российская история, со времен правления Ивана III, есть борьба либеральной и патерналистской традиций. Но нельзя согласиться с тем, как он, вопреки известным фактам, трактует историю русской идеи. Так, по утверждению Янова, «создана она была группой московских литераторов и философов» в 1830–1850-е гг. и нашла себя сначала в славянофильстве, затем в правом консерватизме, пока в 1880-е гг. не выродилась в идеологию «деспотизма и имперской экспансии»⁶³⁸. При этом творцами русской идеи он объявляет мыслителей, не знавших этого понятия, а главным ее критиком провозглашает В.С. Соловьеву, который первым дал философское определение русской идеи!

Янов, скромно зовущий себя «учеником Соловьева» и, несомненно, знакомый с его трудами, вынужден оправдываться. «На самом деле, однако, – пишет он, – даже прибегая к славянофильским терминам, употреблял их Соловьев в смысле прямо противоположном тому, в каком употребляли (и употребляют) их его националистические оппоненты. Вот его кредо: "Идея нации есть не то, что она о себе думает во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности"»⁶³⁹. Однако из признания правоты этого «кредо» логически следует признание реальности национальной идеи, в том числе и русской. По Соловьеву, национальная идея может быть понята как истинно, так и ложно – в зависимости от адекватности национального самосознания. Но для Янова

⁶³⁶ Там же. – С. 306-307.

⁶³⁷ Янов А. Русская идея и 2000-й год. – С. 38.

⁶³⁸ Там же. – С. 40-64.

⁶³⁹ Янов А.Л. Россия против России. Очерки истории русского национализма. – С. 34.

русская идея всегда существует лишь в своей ложной форме – как идеология «имперского национализма»⁶⁴⁰. Можно сказать, что Янов многие годы занимается фальсификацией русской идеи, причем делает это вполне сознательно. Сама идея интересует его только постольку, поскольку служит ему символом, ярлыком, жупелом русского национализма, которому он объявил войну, перебравшись в «национальную империю» за океаном.

Кроме защитников и критиков русской идеи можно также выделить исследователей, чьи суждения о ней имеют противоречивый или, напротив, тавтологичный характер. Так, своеобразную позицию по данному вопросу занимал Д.С. Лихачев (1906 – 1999). Историк древнерусской культуры, написавший немало работ по «русскому вопросу», полагал, что «у каждой культуры и у каждого культурного народа есть своя миссия в истории, своя идея»⁶⁴¹. Однако при этом он утверждал, что «никакой особой миссии у России нет и не было»⁶⁴². Возможно, академик Лихачев признавал русскую идею как культурное задание, но отрицал ее как историческое призвание, в чем видел нечто мистическое. Подобное отношение к проблеме, когда утверждается, что *никакой идеи у России нет, но она все же есть*, характерно и для некоторых других авторов. Например, В. Россман в своей статье заявляет, что «именно перспектива платоновской философии позволяет более точно и органично по сравнению с альтернативными концепциями описать генеалогию Русской Идеи»⁶⁴³. Но суть русской идеи он определяет одним замечанием: «Эта концепция полагает, что русский народ может существовать только благодаря существованию идеи "русскости"»⁶⁴⁴. Такая тавтология наводит на мысль, что русская идея упомянута здесь не с целью раскрытия самого понятия, но как дань интеллектуальной моде.

Не лишен противоречий подход к анализу русской идеи, который предложил Э.Я. Баталов. Общим для многих ее дефиниций он считает ее понимание «как интегральной вербально-символической формы национальной (само)идентификации России и ее народа. Одна линия этой (само)идентификации касается России как общества и раскрывает ее цивилизационную сущность, место среди других стран, цивилизационную связь с ними, ее историческую роль (миссию) и судьбу. Другая линия, тесно переплетающаяся с первой и местами сливающаяся с ней, касается русского народа и русского человека (его сущности, устремленности, идеалов, мировидения) и характера отношений между людьми, соответствующих цивилизационной сущности и судьбе России»⁶⁴⁵. Сам же автор предпочитает определять эту идею как «миф национальный по форме, интернациональный по

⁶⁴⁰ Янов А. Русская идея и 2000-й год. – С. 321. Такой подход типичен для западных исследователей русского национального сознания, см., например: Russian Nationalism Past and Present / Ed. G. Hosking. – L., 1998.

⁶⁴¹ Лихачев Д.С. Раздумья о России. СПб., 1999. – С. 31.

⁶⁴² Там же. – С. 46. Впрочем, далее Лихачев пишет: «Учитывая весь тысячелетний опыт русской истории, мы можем говорить об исторической миссии России». – Там же. – С.55.

⁶⁴³ Россман В. Платон как зеркало русской идеи // Вопросы философии. – 2005. № 4. – С. 39.

⁶⁴⁴ Там же. – С. 42.

⁶⁴⁵ Баталов Э.Я. Русская идея и Американская мечта. – М., 2009. – С. 87.

происхождению и общечеловеческий по основным элементам его содержания и по историко-культурному значению»⁶⁴⁶.

Баталов подчеркивает, что русская идея «далека от конкретных практических планов и проектов – социальных, политических, экономических или каких-то еще: только *общие, мифологизированные представления о принципах бытия России в мире, ее духовном пути, ее историческом предназначении (миссии) и судьбе; общие представления о характерных чертах народа, живущего на Российской земле, общие национальные задания...*»⁶⁴⁷. В то же время он признает, что данная идея проявилась присущим ей амбивалентным образом в целом ряде идеологем (у митрополита Илариона и летописца Нестора, в доктрине Москвы как третьего Рима, в славянофильских взглядах и советской идеологии). Поэтому странно, что этот автор не усматривает никакой связи между попытками российского государства решить «восточный вопрос» в конце XVIII – начале XX века и учением о «третьем Риме» или между социально-экономической помощью Советского Союза развивающимся странам и «мироспасательной» миссией, которую «советская идея» унаследовала от русской идеи.

С одной стороны, Баталов считает, что «Русская идея ориентирует Россию и ее народ на решение *трудновыполнимых или вовсе невыполнимых задач, требующих колоссального экзистенциального напряжения, на "мучительные" (по выражению Степуна) поиски правды, которые осложняют его реальное земное существование*»⁶⁴⁸. С другой стороны, он утверждает, что модернизация и глобализация затрагивают Россию меньше, чем страны Запада, и поэтому медленнее разрушают «основные константы российской цивилизации» и национальный менталитет. Поэтому русская идея, по его мнению, будет еще долгое время представлять «социально-мифологическую форму нашей национальной самоидентификации», сохраняя свой «немалый креативный потенциал»⁶⁴⁹. Исследователь даже сравнивает русскую идею с «тяжким крестом, который выпало нести России, но без которого она не была бы (хорошо это или плохо – вопрос, лишенный смысла) тем, чем она была прежде и чем остается сегодня»⁶⁵⁰. Как тут не вспомнить слова поэта: «Она – богатство нашего народа, // Хотя и пережиток старины»!

Из данного обозрения, которое, разумеется, не может претендовать на полное отражение плюрализма мнений о русской идеи в постсоветской российской философии, можно сделать несколько выводов. Во-первых, следует признать, что современная российская мысль, обращенная к проблеме русской идеи, демонстрирует в основном те же подходы и выводы, которые были предложены в период расцвета русской философии в последней трети XIX – первой половине XX века. По всей видимости, процесс освоения философами классического наследства, которое стало возвращаться в Россию с конца 1980-х

⁶⁴⁶ Там же. – С. 88.

⁶⁴⁷ Там же. – С. 139.

⁶⁴⁸ Там же. – С. 145.

⁶⁴⁹ Там же. – С. 236-242.

⁶⁵⁰ Там же. – С. 145.

гг., пока еще не закончен, что задерживает появление новых концепций русской идеи. Во-вторых, одной из главных проблем, стоящих на пути изучения русской идеи, до сих пор остается недостаточная концептуальная разработанность исходного понятия, что проявляется в наделении данной идеи разным содержанием и смыслом – в соответствии с мировоззренческим субъективизмом, если не сказать произволом, исследователей.

В-третьих, познанию русской идеи сильно мешают односторонность и одномерность интерпретаций досоветского, советского и постсоветского общества, а также отношения России к Западу и Востоку, обусловленные идеологическими взглядами пишущих о ней, а иногда и просто политической конъюнктурой. При этом позициям современных наших «западников» и «почвенников» нередко недостает солидной исторической, социологической и культурологической аргументации. Так, сторонники «европейской идеи», указывающие на культурное сходство Европы и России, обычно не задаются вопросом о том, почему западные идеи, перенесенные на российскую почву, дают совсем иные плоды, чем на своей родине, и только ли гигантская территория России мешает Европе признать ее своей частью. А приверженцы евразийства, выступающие за особый путь России, поскольку она находится и в Европе, и в Азии, затрудняются объяснить, отчего культура русского народа имеет европейский, а никак не азиатский характер, и почему именно наша страна должна стать «мостом» между Западом и Востоком, которые сегодня ведут диалог и без российского посредничества. Представителям обоих доминирующих у нас идеальных течений следовало бы чаще вспоминать предостережение Е.Н. Трубецкого, высказанное им почти 100 лет назад: «Увлечение Россией воображаемой помешало нам рассмотреть как следует Россию действительную и, что еще хуже, русскую национальную идею»⁶⁵¹.

Русская идея сегодня: концепты «национальной идеи» и «Русского мира»

Еще в 1989 г. Ф. Фукуяма заявил, что «восстановление в Советском Союзе авторитета власти после разрушительной работы Горбачева возможно лишь на основе новой и сильной идеологии, которой, впрочем, пока не видно на горизонте»⁶⁵². С тех пор прошло почти 30 лет, Советский Союз канул в Лету, не оправдался прогноз Фукуямы о мировом триумфе либерализма, авторитет власти в России достаточно устойчив, но «новой и сильной» идеологии в нашей стране пока так и не появилось. Между тем по мере уменьшения реальных доходов населения, возрастания имущественного и социального неравенства, углубления конфликтов между разными стратами в многонациональной и многоконфессиональной стране обостряется нужда в идеологии, что могла бы объединить расколотое общество.

⁶⁵¹ Трубецкой Е.Н. Старый и новый национальный мессианизм. – С. 255.

⁶⁵² Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. – 1990. № 3. – С. 144.

Кроме того следует учесть, что завершение «холодной войны»⁶⁵³ в конце XX в. не привело к деидеологизации конфликтов в мире. На смену конфронтации либерализма и коммунизма пришло противоборство глобализации как вестернизации и регионализации по этнокультурному и религиозному признаку. С дихотомией «богатый Север» – «бедный Юг» соединилась антитеза «демократический Запад» – «авторитарный Восток». При этом не следует ожидать от Запада, по крайней мере, на данном этапе, компромисса в сфере идеологии. В начале 1990-х гг., когда еще была популярна тема деидеологизации, А.А. Зиновьев писал, что «идея конца идеологий сама есть идея чисто идеологическая, есть идея западной идеологии, которая в полном соответствии с общими законами идеологии лишь себя считает истиной, а другие формы идеологии – ложью и даже преступлением»⁶⁵⁴. Все эти факторы – как внутренние, так и внешние – вновь сделали актуальным в России вопрос о национальной идеи, способной сплотить в единую общность людей, разобщенных экономическими, политическими, культурными, этническими противоречиями.

Впервые в постсоветской российской истории на государственном уровне речь о ней зашла в 1996 г., когда Б.Н. Ельцин, желая успокоить страсти в обществе после президентских выборов, обратился к научной и творческой интеллигенции страны с призывом принять участие в выработке новой национальной идеи. С тех пор изыскания этой идеи стали *modus vivendi* для ряда признанных интеллектуалов, а сетования на ее отсутствие – «общим местом» для отечественных политиков. При этом нередко подчеркивалось, что речь должна идти не о русской, а непременно российской идее, т.е. о таком идеальном начале, признание которого обеспечит единство всех народов, проживающих на территории многонациональной России. Так, И.Б. Чубайс в начале своей книги на эту тему посчитал нужным заметить: «Рассуждая о национальной, русской идее, мы, конечно же, имеем в виду общероссийскую, общенациональную основу нашего государства, а не этнонациональную специфику русских»⁶⁵⁵.

Между тем, на наш взгляд, подобные оговорки, при всей их формальной правоте, по существу являются излишними. Ибо идея, объединившая полигэтническую и многоконфессиональную российскую нацию, называется *русской* не потому, что выражает мировоззрение только одного этноса, но потому, что русский народ исторически взял на себя основную работу по социальному и культурному строительству России. В этом созидающем процессе принимают участие не только русские, но и представители других народов России, которые признают историческую ответственность за судьбу общей родины. Благодаря их многонациональному сотрудничеству русская идея преодолевает узкие национальные рамки и входит в число идей, имеющих

⁶⁵³ Скандинавский историк О. А. Вестад утверждает, что «Холодная война была столкновением идей и культур настолько же, насколько была военным и стратегическим конфликтом». – Westad O.A. The Cold War and the international history of the twentieth century // The Cambridge History of the Cold War. Ed by Westad O.A., Leffler M.P. – Cambridge, 2010. – Vol. 1. – P. 13.

⁶⁵⁴ Зиновьев А.А. Запад. – М., 2007. – С. 274.

⁶⁵⁵ Чубайс И. Российская идея. – М., 2012. – С. 30.

общечеловеческое значение. В этом качестве она представляет идею объединения людей и народов, содержание которого далеко выходит за пределы понятия национального государства.

Что только не предлагали принять России как новую национальную идею за последние два десятилетия? В разные годы она виделась российским идеологам то в лидерстве России среди стран СНГ, то в ее признании «энергетической сверхдержавой». Мечта о «либеральной империи» А. Чубайса (2003) сменилась проектом «суверенной демократии» В. Третьякова – Вл. Суркова (2005), затем в России предлагали видеть то хранительницу консерватизма, то наследницу евразийства. Ко двору пришла и знаменитая триада графа С. Уварова – православие, самодержавие, народность. Следуя его примеру, экс-министр обороны России С. Иванов заявил в своей статье в газете «Известия» от 13.07.2006, что «новая триада российских национальных ценностей – это суверенная демократия, сильная экономика и военная мощь»⁶⁵⁶. А политолог Б. Межуев в докладе «Российское государство может быть лишь сочетанием идеократии и демократии» заявил, что основными установками цивилизационной идентичности России «должны быть господствующая роль в обществе православной религии, целостность страны, национальное равноправие»⁶⁵⁷. Наконец, можно вспомнить наивную уверенность высоких российских чиновников, будто ничто не сможет объединить наш народ так, как победа сборной России на чемпионате мира по футболу. Когда же эти «воспоминания о будущем» выходили из моды, будучи не в силах объединить даже правящую элиту, не говоря уже о том, чтобы увлечь за собой народные массы, начинали говорить о том, что национальной идеей должна стать защита наших национальных интересов. Проводить в жизнь национальные интересы страны, даже в жесткой конкурентной борьбе с аналогичными стремлениями других государств, безусловно, нужно. Но, как справедливо заметил философ В.М. Межуев, «одно дело защищать свой национальный интерес, другое – иметь идею, обращенную к мировому сообществу. ...Интерес – это то, что мы желаем для себя, идея – то, что полагаем важным, существенным для всех»⁶⁵⁸.

В виде примера инструментального подхода к тому, что предлагалось принять в качестве выражения национальной идеи в современной России, можно привести проект «суверенной демократии». Выступая с докладом на закрытом заседании Генерального совета объединения «Деловая Россия» 17 мая 2005 г., Вл. Ю. Сурков, в частности, сказал: «Проект у нас банальный. Я бы назвал это кратко "суверенной демократией". Я часто слышу, что демократия важнее суверенитета. Мы этого не признаем. Считаем, что нужно и то, и другое. Самостоятельное государство стоит того, чтобы за него бороться. Хорошо бы в Европу убежать, но нас туда не возьмут, Россия – это европейская цивилизация. Это плохо освещенная окраина Европы, но еще не Европа. В этом

⁶⁵⁶ Иванов С. Триада национальных ценностей // Электронный ресурс]. URL: <https://iz.ru/news/315377> [Дата обращения - 09.12.2017].

⁶⁵⁷ Межуев Б. Российское государство может быть лишь сочетанием идеократии и демократии // [Электронный ресурс]. URL: http://velib.com/read_book/kollektiv_avtorov/rossijskoe_gosudarstvo_vchera_segodnya_zavtra [Дата обращения - 09.12.2017].

⁶⁵⁸ Межуев В.М. О национальной идеи. – С. 5.

смысле мы неразрывно связаны с Европой и должны с ней дружить. Это не враги. Это просто конкуренты. Тем обиднее, что мы не враги»⁶⁵⁹. Данное рассуждение отражает потребность российской правящей элиты в такой идеи, которая может, во-первых, обосновать ее пребывание во власти защитой суверенитета страны, во-вторых, подразумевать, что только Запад несет ответственность, кем будет для него Россия – полноправным членом «европейской цивилизации» или geopolитическим противником.

Свое видение национальной идеи России, конечно, предлагаю и те идеологи, которые состоят в духовной оппозиции к действующей российской власти. К их числу можно отнести, например, таких различных по своим идеологическим взглядам философов, как В.В. Аксючиц и И.Б. Чубайс. «**Бог и Отечество**, – утверждает Аксючиц, – формула русской идеи. Православие воспитывало русского человека в служении высшим ценностям, в устройении земного дома по образу Царства Небесного. ...Глубина и возвышенность русской идеи наделяли русских людей сильным чувством **патриотизма**. Земное Отечество дано человеку и народу для поисков спасения, для обретения Отечества Небесного. В русском патриотизме сказывалось безотчетное чувство общности национальной судьбы и уникальной миссии русского народа. Миссия народа – в служении Мессии Христу ...**Русский проект выживания – соборное человечество**»⁶⁶⁰. «Русская идея, система ценностей, на которой выстраивалась историческая Россия, – полагает Чубайс, – включала в себя три фундаментальных начала – православие, сбиение земель и общинный коллективизм. ...Если содержание возрожденной и реформированной русской идеи представить кратко, оно сводится к пяти ключевым началам – историзму, нравственности, духовности, обустройству и демократии»⁶⁶¹. Как видим, сходясь в понимании генезиса русской идеи, эти философы различно видят ее будущее. Но одно дело перечесть признаки и задачи национальной идеи, и совсем другое – предложить идеологему, адекватную современному этапу истории России.

Особое мнение о национальной идее высказал А.И. Солженицын. В июне 2005 г. в своем интервью телеканалу «Россия» на вопрос по этой теме он ответил: «Я отношусь к термину "национальная идея" осторожно потому, что им злоупотребляли. ...Когда Ельцин повелел немедленно выработать национальную идею, чуть не в двухнедельный срок, это был балаган комичный. Я в нашем бедственном неурядливом ограбленном состоянии для спасения предложил бы национальную идею, которая изложена была 250 лет тому назад елизаветинским вельможей Иваном Петровичем Шуваловым. Он предложил Елизавете руководствоваться как главным законом – сбережением народа. Этот принцип и сегодня остройшим образом стоит перед нами. И каждый закон, каждый шаг правительства должен быть на это направлен! Ненадолго, но на 50

⁶⁵⁹ Сурков: "Мы с Европой конкуренты. Тем обиднее, что мы не враги" // [Электронный ресурс]. URL: <http://www.newsru.com/russia/12jul2005/surkoff.html> [Дата обращения - 09.12.2017]. Следует заметить, что сам Вл. Сурков, в отличие от других сторонников концепции «суверенной демократии» в России (В. Третьяков, Д. Орлов и др.) видел в ней именно проект, а не идею «демократии своего пути».

⁶⁶⁰ Аксючиц В. Миссия России. – М., 2010. – С. 42-43, 621.

⁶⁶¹ Чубайс И. Российская идея. – М., 2012. – С. 187, 465.

лет нам этой идеи хватит. А за 50 лет, может, умные люди что-нибудь придумают»⁶⁶². Призыв к «сбережению народа» не был воспринят как национальная идея, и не только потому, что власть «не услышала» писателя. Как смысл жизни личности не может быть сведен к ее выживанию, так и идея нации не может состоять лишь в ее «сбережении». Но и сам Солженицын, по сути, сказал, что Россия сначала должна сберечь себя от вымирания и только затем вернуться к решению вопроса о цели своего бытия в мире.

В последние годы в фокусе общественного внимания оказалась идея Русского мира как уникальной общности людей и народов, объединяющихся вокруг своего исторического и культурного центра – России. Сегодня «крестным отцом» данного понятия порой называют Н.Я. Данилевского, предложившего в 1871 г. свое понимание России как ядра славянского культурно-исторического типа. В работе «Россия и Европа» он заявил об извечной антиномии этих культур: если Европе присуща насилиственность и склонность к завоеваниям, то России свойственны терпимость и мирное принятие нового⁶⁶³. Поэтому, по мнению мыслителя, романо-германская Европа всегда будет видеть в России силу, ей чуждую и враждебную. Однако, как бы не отвечали такие взгляды нынешнему периоду очередного охлаждения отношений между Россией и Западом, следует признать, что сам Данилевский понятия Русского мира не использовал.

В современном российском научном сообществе существует, как минимум, четыре подхода к анализу содержания понятия «Русский мир»⁶⁶⁴. Во-первых, он осмысляется как geopolитическая реальность, стремящаяся вернуться к своим естественным границам (А.Г. Дугин, А.М. Столяров, В. Л. Цымбурский). Во-вторых, Русский мир определяется с геоэкономических позиций как совокупность сообществ, в которых происходит концентрация российского капитала с целью формирования инновационной экономики, развития человеческих ресурсов и модернизации институтов в ядре русского мира – России (П.Г. Щедровицкий, Т.В. Полоскова, В.М. Скрипник). В-третьих, он понимается как неповторимая этнокультурная общность людей, объединенных русским языком, историей, нормами и ценностями, что проживает далеко не только в России (В.А. Никонов, Н.Н. Нарочницкая, В.А. Тишков). В-четвертых, в Русском мире видят православную цивилизацию, включающую в себя под именем Святой Руси, как Россию, так и Белоруссию, Украину и Молдову (Патриарх Кирилл, Лаврентий Черниговский).

Общим для приведенных выше концептов Русского мира является убежденность представителей всех точек зрения на него, что Россия – это не локальное государство, даже с очень большой территорией, но целый мир с уникальной культурой, имеющей универсальное значение. Так, политолог О.Н. Батанова воспринимает Русский мир как «глобальный культурно-

⁶⁶² Интервью с Александром Солженицыным // [Электронный ресурс]. URL: <http://pandia.ru/text/77/313/33133.php> [Дата обращения - 09.12.2017].

⁶⁶³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М., 1991. – С. 179-193.

⁶⁶⁴ Подробнее о концепте Русского мира см.: Кочеров С.Н. Русский мир: проблема определения // Вестник ННГУ. – 2014, № 5. – С. 163-167.

цивилизационный феномен, состоящий из России как материнского государства и русского зарубежья, объединяющий людей, которые независимо от национальности ощущают себя русскими, являются носителями русской культуры и русского языка, духовно связаны с Россией и неравнодушны к ее делам и судьбе»⁶⁶⁵. Согласно украинскому философу В.Ю. Даренскому, Русский мир представляет собой объективно существующую культурно-историческую общность этносов и населяемых ими территорий, что долго находится или находились под преобладающим влиянием российской государственности и культуры. Он характеризует его как одну из цивилизаций, имеющих специфические черты социокультурного бытия, которые детерминированы историческими факторами⁶⁶⁶. При таком подходе Русский мир вполне может быть сопоставлен с Американским, Европейским, Китайским, Исламским миром.

Но если Русский мир – это не только «месторазвитие» этносов, близких друг к другу в этническом и культурном отношении, но и своеобразная цивилизация, нельзя не задаться вопросом, что придает ему неповторимость. Ибо, как многие россияне, так и многие европейцы не видят непреодолимых культурных различий между Россией и Европой. К тому же в основе концепции Русского мира как особого типа цивилизации лежит не только сознание его непохожести на других, но и признание за ним значения для судьбы всего человечества. В этой связи можно вспомнить, как негативно оценивали указанную работу Данилевского такие русские философы, как В.С. Соловьев, С.Л. Франк, Г.В. Флоровский и другие, которые склонны были видеть в духовном призвании России не локально-цивилизационное, но вселенско-универсальное начало. Исходя из этого, в понимании Русского мира, по всей видимости, недостаточно ограничиваться только политической географией, знанием русского языка и русской культуры, даже исповеданием православия, т.е. теми признаками, которые, во многом, обусловливают его уникальность. Но ведь именно их совокупность, по мнению большинства современных исследователей, и конституирует социокультурную общность под названием Русский мир!

Не потому ли концепт Русского мира, как свидетельствует практика, оказался не слишком эффективным даже в попытке объединить родственный нам народ Украины, где представители Русского мира ведут гражданскую войну между собой? Возможно, дело в том, что сам этот концепт, заимствованный из русской философии (Вяч. Иванов), будучи перенесен в политические реалии нашего времени, изначально преподносился неверно. Так произошло потому, что Россия духовная подменялась в нем Россией этнической, и «русскость» определялась по принципу «единства земли и крови», а не по общности ценностей жизни и исторической памяти. Для того чтобы люди чувствовали и сознавали принадлежность к одной общности,

⁶⁶⁵ Батанова О.Н. Концепция русского мира: зарождение и развитие // Вестник Национального института бизнеса. – М., 2008. Вып. 6. – С. 83-84.

⁶⁶⁶ Даренский В.Ю. «Диалог культур»: панацея или новая мифология? // Глобальное пространство культуры. Материалы междунар. науч. форума 12–16 апреля 2005 г. – СПб., 2005. – С. 214.

необходимы, но недостаточны связь со своей землей, общий язык и близкие культуры, сходство традиций и обрядов. Необходимо еще наличие той *идеи*, которая задает высокую цель и определяет способ действий. Об этом говорил еще В.С. Соловьев, который после успешной для России войны с Турцией полемизировал с патриотами, ожидавшими скорое освобождение «второго Рима». «Но самое важное, – заявил он, – было бы знать, с чем, во имя чего можем мы вступить в Константинополь? Что можем мы принести туда, кроме языческой идеи абсолютного государства, принципов цезарепапизма, заимствованных нами у греков и уже погубивших Византию?»⁶⁶⁷.

Признание реальности существования Русского мира, на наш взгляд, предполагает целостное представление о целях, смыслах и ценностях его бытия, которые присущи ему в прошлом, настоящем и будущем. Без таких общих целей, смыслов и ценностей никакие апелляции к этнической близости и исторической памяти не смогут надолго сплотить представителей даже одного народа в единую социокультурную общность. В нашем случае с понятием Русского мира таких общих «духовных скреп», кроме православия, предложено не было. Не потому ли данный концепт вызвал настороженное отношение в союзных нам Белоруссии и Казахстане и к настоящему времени нечасто встречается в лексиконе представителей российского политического сообщества? Безусловно, современная Россия, оказавшаяся не по своей воле в очередном противостоянии с Западом, нуждается в осознании своей культурно-идеологической идентичности. Это необходимо как для сплочения российского общества в решении сложных внутренних проблем, так и для укрепления союзов нашей страны с государствами, которых объединяет с Россией неприятие однополярного устройства мира. Но для достижения данных целей российскому государству и обществу нужна новая сильная идеология, вдохновленная пафосом великой идеи, обращенной ко всему человечеству. Не может быть Русского мира без русской идеи!

ГЛАВА 3. АНАЛИТИКА РУССКОЙ ИДЕИ

3.1. Эпистемологический аспект русской идеи (С.Н. Кочеров)

В большинстве научных работ русская идея, как правило, исследуется в контексте отношения познающего субъекта к познаваемому объекту. Однако не меньший интерес представляет изучение отношения данного объекта, т.е. русской идеи, к знанию о нем, прежде всего, научному. Это необходимо сделать потому, что сам статус русской идеи как научного понятия поставлен под большое сомнение, и многие исследователи, даже готовые принять ее как художественный образ или социальный миф, признают за ней право быть, в лучшем случае, эпифеноменом научного знания. В силу данной причины следует внимательным образом отнести к уточнению того вида знания, к которому принадлежит русская идея, определить, имеет ли это знание

⁶⁶⁷ Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. – М., 1989. – Т. 2. – С. 226.

отношение к науке, и, если ответ будет положительным, установить, какая именно наука должна заниматься ее изучением. Таким образом, пришло время обратиться к эпистемологии русской идеи.

Вначале, однако, необходимо определить отношение данного феномена к действительности. Научное исследование обычно исходит из убеждения в актуальном или потенциальном существовании своего предмета. Конечно, можно изучать и продукт мысли, не имеющей предмета, но в таком случае интерес к нему вызван, очевидно, стремлением понять причины его призрачного существования. Например, если даже удастся доказать, что русская идея есть фантастический вымысел, она все равно может представлять интерес для исследователя. Однако тогда ученый должен отдавать себе отчет, что предмет его изучения есть не духовная сущность реального объекта, явления или процесса, но идефикс, порожденный творческой фантазией русских мыслителей, который обусловил одну из ведущих интенций философской мысли в России.

Поэтому исследователю русской идеи необходимо, прежде всего, удостовериться в том, что она не есть *пустое понятие*. Критики данной идеи, указывающие на ее фиктивность, могут делать это по разным причинам. Одним, как политологу М.В. Ильину, не нравится это понятие: «Сами слова *русская* и *идея* плохо вяжутся друг с другом, а их насильтвенное соединение кажется каким-то натужным и в смысловом отношении путанным. ... Здесь проявилась, как мне представляется, болезненность заимствования»⁶⁶⁸. Вслед за этим пассажем он явно намекает на генетическую связь русской идеи с *idée fixe*. Почему понятие «немецкая идея» представляется более органичной и уместной, этот ученый умалчивает. Писатель М.К. Кантор призывает, чтобы не скатиться «от Третьего Рима до третьего мира», не акцентировать внимания на уникальности России, но решать проблемы ее модернизации и вестернизации подобно тем странам, которые уже прошли этот путь⁶⁶⁹. Ясно, что в данном случае русская идея, определяемая как идея «Третьего Рима», отвергается по причине ее «вредности» для современной России, а не ее отсутствия как таковой. Историк А.Л. Янов, усматривающий в русской идеи духовную основу российского империализма, обличает ее как миф «кантиевропейского особнячества, который по-прежнему противопоставляет чаадаевскому "слиянию с Европой" те самые ценности, что дважды в одном столетии вынуждали Россию начинать жизнь с чистого листа, ту самую "искусственную (по выражению В.С. Соловьева) самобытность"»⁶⁷⁰. Данное определение предполагает существование явления, которое противоречит убеждениям исследователя. В противном случае пришлось бы говорить не о «пустом понятии», но о «пустом ученом», который выдает свою борьбу с ветряными мельницами за битву с великанами.

Нельзя не заметить, что в основе подобных претензий к русской идеи по-прежнему находится европоцентристское убеждение в универсальном

⁶⁶⁸ Ильин М.В. Русская идея // Слова и смыслы. – М., 1997. – С. 363.

⁶⁶⁹ См.: Кантор М. От третьего Рима до «третьего мира» // Московские новости. – 1993. № 42.

⁶⁷⁰ Янов А.Л. Русская идея. От Николая I до Путина. – Кн. 1. – С. 50.

характере исторического процесса, прогрессивное направление которого в течение многих веков утверждается обществами Запада. Сторонники данной концепции полагают, что в движении по магистрали истории Россия хронически отстает от большинства европейских стран и не может, несмотря на все попытки, преодолеть существующий отрыв⁶⁷¹. Поэтому для них историческое своеобразие России представляет собой не что иное, как ее социальную и культурную отсталость, иллюзорно компенсируемую хронически обостряемыми претензиями на особый путь, идеологическим выражением которого является декларация национальной идеи. Отречение от русской идеи воспринимается ими как избавление от ложной гордыни, что позволяет откровенно признаться в безвыходности своего положения и внушает надежду на снисходительную помощь со стороны «старших братьев».

Подобный подход к русской истории и культуре может быть признан правомерным только в случае приведения доказательств того, что Россия есть недоразвитая Европа. Такое доказательство не было представлено ни одним поколением российских реформаторов, которые, начиная с Петра I, стремились модернизировать родную страну по европейскому образцу. Даже русские «западники», чьи представления, до их знакомства с реальной жизнью Европы, были наиболее близки этому воззрению на Россию, отнюдь не считали, что их отчество в будущем станет во всем подобным Западу. В самом деле, какой бы признак цивилизации – культурный, религиозный или geopolитический – мы не взяли за основу, всегда оказывается, что у Европы и России немало как сходства, так и различий. Это подтверждает духовную близость между ними, что делает Россию столь восприимчивой к западным идеям, однако не позволяет им слиться в единое целое, о чем говорят столь разные плоды этих идей, возвращенные на европейской и российской почве.

В качестве реальности, которой соответствует понятие русской идеи, следует указать подлинное, а не мнимое своеобразие России, что делает ее столь непохожей на другие страны и народы. Чем больше неповторимого открывается в России, в культуре и истории нашей страны, тем больше, на наш взгляд, оснований говорить о некой общей идее, которая вносит осмысленность в стихийный поток ее становления. Вместе с тем это историческое и культурное своеобразие не замыкается в национальных границах, а является – в своих высших проявлениях – достоянием всего человечества. Это хорошо понимал Ф.М. Достоевский, который в 1860 г. писал: «Мы предугадываем, ...что характер нашей будущей деятельности должен быть в высшей степени общечеловеческий, что русская идея, может быть, будет синтезом всех тех идей, которые с таким упорством, с таким мужеством развивает Европа в отдельных своих национальностях»⁶⁷². Последнее утверждение, разумеется, должно пониматься как возможность, а не заданность, которая способна оправдаться или не оправдаться в будущем, однако нет ни исторических, ни

⁶⁷¹См., например: Neumann I.B. Russia and the Idea of Europe: A Study in Identity and International Relations. – L., 1996.

⁶⁷² Достоевский Ф.М. Объявление о подписке на журнал «Время» на 1861 г. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. – Т. 18. – С. 37.

культурных оснований отрицать значение России для Европы и мира или изображать его только в черном цвете.

Понятие русской идеи, возникшее под пером Достоевского, порой пытаются передать посредством образов как элементов *художественного познания*. Обращаются к прозе Гоголя, у которого Русь изображена в виде аллегории – «птицы тройки», поэзии Блока, где она предстает в виде символа – женщины, жены, и Тютчева, применявшего к ней метафору – «святая земля». Можно продолжить данный ряд, упомянув «Троицу» А. Рублева, симфонию «Богатырская» А. Бородина, архитектуру русских церквей или фильм «Судьба человека» С. Бондарчука и др. Эти образы родной страны отличаются по глубине и широте, по экспрессивности и динамичности, по мажорной или минорной тональности. Но, помимо высокой эстетической ценности, они также имеют нечто общее в другом отношении. Каждый из приведенных образов создает яркое впечатление, которое пробуждает много эмоций, связанных с Россией, однако не позволяет рационально постичь ее сущность («Умом России не понять, ...в Россию можно только верить»). В то же время идея, как правило, уступая образу-символу по силе эмоционального воздействия, превосходит его по богатству интеллектуального содержания, которое раскрывается в процессе ее становления.

Художественный образ есть эстетическое представление об объекте, действующее на чувства субъекта, который переживает личностную связь с данным объектом. Идея есть мировоззренческое понятие, выражающее умопостигаемую сущность объекта, которая познается мыслящим субъектом. Художественный образ России может служить иллюстрацией русской идеи, чувственно-конкретной формой выражения ее мысленно-абстрактного содержания. Но при этом образ не способен передать всех значений и смыслов, то есть всей глубины идеи. Поскольку искусство не является «мышлением в образах», оно и не должно сводиться к тому, чтобы служить иллюстрацией каких-либо идей. Даже если художественный образ России, на первый взгляд, удачно «замещает» русскую идею, он не способен раскрыть ее сущность. Поэтому понимание русской идеи не достигается на основе изучения художественных образов и не относится к предметной области литературоведения или какой-либо из искусствоведческих наук.

В ряде трудов, посвященных русской идеи, встречается мнение, что ее адекватное постижение возможно только на путях *религиозного познания*. Данный тезис имплицитно присущ утверждению А.В. Гулыги: «Русская идея – это составная общечеловеческой христианской идеи, изложенная в терминах современной диалектики»⁶⁷³. Более определенно об этом говорит В.Ш. Сабиров, полагающий, что в своем теоретическом (метафизическом) аспекте русская идея есть «молитвенное вопрошание о высшем смысле бытия русского народа и попытка постижения Божьего замысла о России, в коих определяется и концептуально оформляется историческое призвание России и русского

⁶⁷³ Гулыга А. Русская идея и ее творцы. – М., 1995. – С. 26.

человека»⁶⁷⁴. Так формируется убеждение, что эта идея способна открыться исследователю только при условии исповедания им религиозной, причем, именно православно-христианской, веры.

Сторонники чисто религиозной интерпретации русской идеи часто ссылаются на известные слова В.С. Соловьева о том, что «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»⁶⁷⁵. Безусловно, религия во многом определяет национальный характер, и русский народ в этом смысле вовсе не является исключением. Тем не менее, следует признать, что ее влияние на духовную жизнь народа есть величина переменная, во многом зависящая от уровня его исторического и культурного развития. В те исторические времена, когда сознание масс было по преимуществу религиозным, русская идея воспринималась ими как неотъемлемый момент вероучения («Новый Иерусалим», «Святая Русь», «Третий Рим»). Однако в жизни русского народа, особенно в XX веке, были и такие периоды, когда в своей массе он был верующим, богооборцем, атеистом или религиозно индифферентным – в зависимости от того, какая из этих установок субъективно облегчала ему несение бремени своего исторического или экзистенциального бытия. Не следует забывать, что в России запредельный характер приобретали не только искания истинной веры и православного царства, но и гонения на религию и церковь в советском коммунизме и воинствующем атеизме. Как бы ни была велика роль религиозного начала в русском народе, особенно на ранних этапах развития национального самосознания, это начало не является формой, способной вместить все богатство содержания русской идеи.

Конечно, можно найти нечто общее, присущее познанию русской идеи и религиозной вере. Это момент абсолютного, не от бренного мира данного, выводящего за границы эмпирического бытия России, устремленного в метаисторическую перспективу. Религиозное обоснование идеологемы, ее восприятие как своего рода «символ веры» способно служить для верующих самым убедительным доводом в пользу ее правоты. Но никакой религиозный опыт не может исчерпывающим образом передать сущность духовного бытия народа. Поскольку же эта сущность должна быть адекватно выражена в русской идеи, следует признать, что ее изучение не может быть ограничено религиозным познанием. Теологический дискурс необходим, когда обращаются к религиозным исканиям русского народа, которые также входят в содержание русской идеи. Однако при выходе за пределы религиозного опыта нужно применять иные познавательные подходы. Поэтому попытки отдельных исследователей представить русскую идею исключительно как идею православного христианства ограничивают предмет исследования. В религиозном познании русская идея может быть осмысlena только как «символ веры», но религиозная доктрина является для русской идеи не субстанциальным началом, а исторической формой развития.

⁶⁷⁴ Сабиров В.Ш. Русская идея спасения. (Жизнь и смерть в русской философии). – СПб., 1995.– С. 23.

⁶⁷⁵ Соловьев В.С. Русская идея. – С. 220.

Как было сказано выше, русская идея включает момент абсолютного, трансцендентного по отношению к эмпирической российской жизни. Вместе с тем она содержит и момент относительного, имманентного развитию отечественной истории и культуры. Абсолютизация первого из этих моментов переводит русскую идею в догматическую форму религиозного мышления. При данном подходе к идее нации мыслители пытаются понять, что «Бог думает о ней в вечности». Абсолютизация относительного момента превращает национальную идею в продукт общественно-политического сознания своей эпохи. В этом случае исследователи стремятся установить, что нация «думает о себе во времени». Так возникает представление о русской идее как о национально-государственном задании, которое может быть осмыслено в категориях *политического* (геополитического) познания.

При этом, по мнению некоторых исследователей, сущность самого задания менялась от эпохи к эпохе, но неизменным оставалось требование сильной власти, которая была столь действенным средством объединения страны, что порой подменяла собой его цель. Например, И.А. Ильин утверждал, что если взглянуть на нашу историю «с ее бесконечными войнами и длительным закрепощением, то мы должны будем не возмутиться сравнительно редкими, хотя и жестокими русскими бунтами, а преклониться перед той силой *государственного инстинкта, духовной лояльности и христианского терпения*, которую русский народ обнаруживал на протяжении всей своей истории»⁶⁷⁶. Есть и другой взгляд на развитие русской государственности, согласно которому государство, созданное для организации обороны от внешних врагов, легко непосильным бременем на плечи своих подданных, избыточно растрачивая их жизненные силы, что выразил В.О. Ключевский в словах: «государство пухло, народ хирел». Иной точки зрения придерживался А.С. Панарин, полагавший, что само по себе национальное государство для русских не многое стоило. Поэтому «как только государство оказывалось отлученным от большой мироиспастиальной идеи – православной, затем – коммунистической, его становилось некому защищать»⁶⁷⁷. При таком подходе сильное государство необходимо, но должно иметь высшее оправдание – не в *силе* своего могущества, а в *правде* своего назначения. Не случайно одна из самых афористичных русских поговорок гласит: «Не в силе Бог, а в правде».

В своей драматичной, а нередко и трагичной истории Россия много раз была вынуждена искать ответ на очередной вызов. В жестких условиях исторического выбора за национальную идею нетрудно принять призыв лидера государства или общественного деятеля. Одни видят эту идею в могуществе Российской империи, другие сводят ее к «православию, самодержавию, народности». Но и там, где русская идея выражается, на первый взгляд, политической формулой («Москва – третий Рим»), последняя характеризует не сущность самой идеи, а способ ее адаптации к задачам своего времени. Если бы на все вызовы Россия отвечала укреплением воли к государственному

⁶⁷⁶ Ильин И.А. О русской идее. – С. 325.

⁶⁷⁷ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. – С. 444.

могуществу, то и русская культура, наверное, проявляла бы повышенный интерес к области политики и права. Между тем наши мыслители чаще и охотнее думали о всемирном назначении России, чем об ее политическом устройстве или правовом порядке.

Политические реалии, безусловно, корректируют идеологемы, через которые проявляется русская идея. Однако, если политическая жизнь имманентна, то русская идея по отношению к ней трансцендентна. Она не может быть адекватно понята, даже исходя из представления о национальных интересах. На различие между ними указал В.М. Межуев: «Интерес – это то, что мы желаем для себя, идея – то, что полагаем важным, существенным для всех»⁶⁷⁸. Идеал «Святой Руси», конечно, можно понимать как одухотворение национально-государственного единства, а идею «Москвы – третьего Рима» – как оправдание своих geopolитических амбиций. Но политический интерес в отношении русской идеи является не более чем pragматической интерпретацией присущих ей интенций. Поэтому она только в превратном виде может быть понята политическим сознанием, не «улавливается» в категориальную сеть политического познания и, стало быть, не входит в предметную область политических наук.

Поскольку русская идея не может не проявлять себя в истории, существует соблазн отдать ее в ведение исторического познания. Между тем историографы России ничего не говорят нам о национальной идее. Все дело в том, что история как наука не знает таких фактов, которые могут быть обобщены понятием «русская идея». При этом ни один серьезный историк не станет отрицать влияния идей на исторический процесс. Например, В.О. Ключевский утверждал, что для того, чтобы стать историческим явлением, идея должна, претвориться в жизнь, получить наглядное воплощение. «...Я вовсе не думаю, – пишет он, – игнорировать присутствия или значения идей в историческом процессе или отказывать им в способности к историческому действию. Я хочу сказать только, что не всякая идея попадает в этот процесс, а, попадая, не всегда сохраняет свой чистый первоначальный вид. В этом виде, просто как идея, она остается личным порывом, поэтическим идеалом, научным открытием – и только; но она становится историческим фактором, когда овладевает какою-либо практической силой, властью, народной массой или капиталом, – силой, которая перерабатывает ее в закон, в учреждение, в промышленное или иное предприятие, в обычай, наконец, в поголовное массовое увлечение или художественное всем ощущительное сооружение...»⁶⁷⁹. В отношении русской идеи, действительно, трудно указать нечто наглядное и предметное, что не укроется от пытливого взора историка.

Правда, сам же Ключевский утверждал, что у истоков политических и экономических фактов, положенных им в основу изучения исторического процесса, всегда можно найти какую-либо идею. Более того, он даже готов признать реальность идеи, которую стремится осуществить народ, играя свою

⁶⁷⁸ Межуев В.М. О национальной идее. – С. 5.

⁶⁷⁹ Ключевский В.О. Курс русской истории // Ключевский В.О. Соч.: в 9 т. – М., 1987-1990. – Т. 1. – С. 55-56.

роль на мировой сцене. «Значение народа, как исторической личности, – указывает этот историк, – заключается в его историческом призвании, а это призвание народа выражается в том мировом положении, какое он создает себе своими усилиями, и в той идее, какую он стремится осуществить своею деятельностью в этом положении»⁶⁸⁰. Остается не вполне понятным, имеется ли в виду идея народа, которая соответствует его положению в определенный период, или речь идет о некой общей идее, характеризующей его призвание в своей истории. Возможно, Ключевский считал эту проблему метафизической, т.е. выходящей за рамки не только исторической эмпирии, но и теории. Однако даже косвенное признание того, что «идея народа» существует, когда оно исходит от видного историка, проверяющего свои обобщения фактами, заслуживает пристального внимания.

Историки по-своему правы, когда заявляют, что не находят научных оснований для признания реальности русской идеи. Действительно, эту идею невозможно обнаружить среди тех политических, экономических и культурных факторов, которые определяют исторический процесс. Между тем пространство и время истории характеризуют не только «внешние» каузальные связи, но и «внутренние» – смысловые и ценностные – отношения. Любое событие может быть рассмотрено как в контексте его значения для других событий, так и в оптике его собственного смысла. Русская идея возникает как синтетическое обобщение не событий и значений, но смыслов и ценностей. Она характеризует не эмпирическое существование, а духовную сущность России. Русская идея проявляется в истории, но не совпадает с историей, ибо содержит метаисторическое измерение – тайну цели и смысла бытия русского народа и России. Поэтому историки видят в ней отвлеченное понятие, непостижимое для исторического познания, направленного на изучение конкретных фактов, и, в силу данных причин, не представляющее интереса для историографии.

Исходя из некоторых идеологем, в которых исторически проявилась русская идея («Новый Иерусалим», «Святая Русь», «Москва – третий Рим», советский коммунизм), возникает большой соблазн отнести ее к продуктам *утопического познания*. Так, зарубежные авторы интересной работы об утопических мечтах и проектах в России заявляют, что «русская утопия хочет воплощения Царства Божия *hic et nunc*»⁶⁸¹. Но характерные для всех утопий разрыв с настоящим и перенесение в будущее («Время – вперед!») связаны в русской идее, как правило, с тем, что настоящее отмечено знаком всеобщей беды. На апокалиптические настроения накладываются ожидания, что царству зла приходит конец, что правда откроется и восторжествует, что силы добра явятся в последний момент и одержат окончательную победу. Призыв к созданию лучшего мира в русской идее обусловлен не созданием идеального образца для критики существенных недостатков современного общества, что характерно для утопического сознания, а убеждением в том, что не только Россия, но и все человечество могут погибнуть, если не организуют свою жизнь

⁶⁸⁰ Там же. – С. 60.

⁶⁸¹ Геллер Л., Нике М. Утопия в России. – СПб., 2003. – С. 144. [*hic et nunc* (лат.) – здесь и сейчас].

на более справедливых (праведных) началах.

С утопией другого рода связывает русскую идею Л.В. Карасев. Он считает, что сначала была русская мечта о достижении телесного бессмертия, на которую затем была наложена принесенная извне идея о «тысячелетнем царстве», об «эпохе Святого Духа». «Россия была готова, – пишет Карасев, – понять Иоахима Флорского и принять его. Детский дух народа, его вера в спасение тела сделали дух Апокалипсиса духом русского мироощущения»⁶⁸². К сожалению, данный исследователь не приводит аргументов в пользу того, что представление о телесном бессмертии проявилось в русской народной культуре раньше, чем возникли образы Нового Иерусалима или Святой Руси. Можно, конечно, полагаться на собственную интуицию, позволяющую проникнуть в глубинную интенцию народного духа, однако хотелось бы получить более объективные доказательства правомерности вывода, претендующего на научную истину. Между тем изучение «узловых» периодов российской истории (освобождение от монгольского ига, XVI век, раскол, реформы Петра, XIX-XX вв.), по нашему мнению, дает основания для иного заключения. Оно состоит в том, что вера в праведную землю, в Святую Русь, которая достойна того, чтобы принять «в конце времен» и Град Небесный – Новый Иерусалим, и Царство праведников – Третий Рим, не была заимствована ни из Византии, ни из Европы, но имеет органические основания в русской культуре. Причем, и здесь можно видеть, что русская идея была порождена познавательной активностью, которая присуща, скорее, апокалиптическому, чем утопическому сознанию.

Выше были приведены аргументы в пользу того, что русская идея не является пустым понятием, однако не передается – во всей своей широте и глубине – посредством художественного, религиозного, политического, исторического или утопического познания. При этом она может обладать внешним сходством и вербально выражаться как художественный образ, религиозный символ, политическая доктрина, историческое обобщение или утопический проект. Но сущность русской идеи остается в них либо нераскрытой, либо представленной односторонне, почему и делаются самые разные, даже противоположные, выводы о ее содержании. Чтобы выяснить, в чем русская идея не только *проявляется*, но и *осуществляется*, следует перейти от феноменального к ноумenalному ее изучению, что представляет задачу, присущую *философскому познанию*. И начать следует с того, что выглядит настолько очевидным, что может показаться даже банальным, но на деле имеет принципиальное значение для исследования русской идеи.

Таким началом представляется обращение к исходному понятию. Определяя его как «русскую идею», мы выделяем данную идею среди форм самосознания других наций. Но что означают составляющие этого понятия как сами по себе, так и в сочетании друг с другом? Известно, что виднейшие философы прошлого вкладывали разный смысл в понятие «идея». Например, Платон понимал под идеей «один определенный тип», который установлен

⁶⁸² Карасев Л.В. Русская идея (символика и смысл) // Вопросы философии. – 1992. № 8. – С. 98.

«для каждого множества вещей, обозначаемых одним именем»⁶⁸³. Аристотель, возражая ему, замечал, что «следует, по-видимому, считать невозможным, чтобы отдельно друг от друга существовали сущность и то, сущность чего она есть; как могут поэту идеи, если они сущности вещей, существовать отдельно от них?»⁶⁸⁴. Вместе с тем он полагал, что «суть бытия каждой вещи, обозначение которой есть ее определение, также называется ее сущностью»⁶⁸⁵. И. Кант заявлял: «Под идеей я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет»⁶⁸⁶. Г.В. Гегель утверждал: «Идея есть истина в себе и для себя, абсолютное единство понятия и объективности. Ее идеальное содержание есть не что иное, как понятие в его определениях. Ее реальное содержание есть лишь раскрытие самого понятия в форме внешнего наличного бытия...»⁶⁸⁷. Какое из этих определений более всего подходит для русской идеи?

На этот вопрос можно дать ответ лишь после того, как будет внесена ясность в другую составляющую данного сочетания. Кажется очевидным, что русская идея означает не что иное, как идею русского народа. Но имплицитно она содержит в себе также идею России как геокультурного и социально-исторического пространства, с которым русский народ находится в органичном единстве («Где б мы ни были – с нами Россия!»). Конечно, в свое понимание России каждый исследователь вносит столь много значений и смыслов, что, сколько бы времени и сил он не затратил на изучение своего объекта, он не сможет полностью охватить богатство и сложность российской жизни и адекватно передать их посредством единого понятия. Для того чтобы глубже проникнуть в сущность предмета исследования, часто приходится жертвовать широтой в рассмотрении материала. В данном случае при выборе своего подхода к пониманию России мы исходили из признания существования того общего начала, что при всех испытаниях и временных неудачах обеспечивает ее выживание и развитие в течение многих веков.

Мы полагаем, что идея, объединившая полизначескую российскую нацию, называется *русской* не потому, что якобы выражает мировоззрение только одного этноса, но потому, что русский народ исторически взял на себя основную работу по социальному и культурному строительству России. В этом созидающем процессе принимают участие не только русские, но и представители всех народов России, причем критерием общности является не пресловутый принцип «единства земли и крови», а признание общих культурных ценностей и исторической ответственности за свою родину. Только благодаря сотрудничеству всех народов России русская идея преодолевает узкие этнические рамки и приобретает черты национальной идеи России. В этом качестве она представляет идею объединения людей и народов, содержание которого далеко выходит за пределы понятия национального

⁶⁸³ Платон. Государство // Платон. Соч.: в 4 т. – Т. 3. – С. 390.

⁶⁸⁴ Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: в 4 т. – Т. 1. – С. 88.

⁶⁸⁵ Там же. – С. 157.

⁶⁸⁶ Кант И. Критика чистого разума. – М., 1994. – С. 233.

⁶⁸⁷ Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1. – М., 1975. – С. 399-400.

государства. Данным объединением, на наш взгляд, является исторически сложившаяся социокультурная общность людей, представители которой соединены между собой языком, традициями, образом жизни и судьбой. В совокупности своих связей и отношений они образуют особую реальность, которую, по аналогии с Римским миром (*Pax Romana*), можно назвать Русский мир (*Pax Russiana*). Именно это содержание вкладывается в понятие «Россия» в контексте данного исследования.

После внесения данных уточнений появляется возможность для установления корреляции между приведенными концепциями идеи и предложенным пониманием России как Русского мира, что необходимо для осмыслиения понятия русская идея. Исходя из сказанного, проблематично принять русскую идею в том смысле, какой вкладывал в понятие идеи Кант, поскольку это приведет к полному отрыву от эмпирической реальности и чувственных впечатлений о ней. Не лучшим решением будет подход к идеи России в духе идеализма Гегеля, так как в этом случае она предстанет в виде абсолютного единства понятия и объекта, которое положит конец исследованию после возведения в абсолют любой исторически преходящей формы русской идеи. Нетрудно заметить, что идея России в русле учения об идеях Платона превращается в родовое понятие для множества вещей, которое, выступая по отношению к ним в качестве порождающей причины, обладает независимым от этих вещей бытием. Более удачным решением представляется интерпретация русской идеи в понимании Аристотеля – как *сущность вещей, существующая в самих вещах*. Таким образом, соотнесение двух концептов – идеи и России – позволяет определить русскую идею в качестве идеи Русского мира, которая как идеальная сущность реализуется в духовных феноменах этого мира – смыслах и ценностях его явлений.

Из этого следует, что русская идея не тождественна ни одному из этих феноменов, как общее не идентично частному, ни понятию Русского мира, как сущность не равнозначна совокупности явлений, которым она присуща. В отличие от понятия, которое обобщает признаки, характерные для известного класса объектов, идея не сводится к обобщению ни наличного бытия объектов, ни их настоящего состояния, представляя данное состояние как преходящий этап в их развитии. Она выявляет перспективы, что пока еще скрыты в явлениях, содержит проекцию их возможного будущего и задает критерий для оценки степени воплощения этого будущего в реальности. Можно сказать, что каждая идея несет в себе – латентно или в явном виде – *цель, идеал и смысл* развития того класса объектов, которые обобщаются единым понятием. Например, понятие человека характеризует его как представителя вида *Homo sapiens*, т.е. существо общественное, деятельное, разумное. Идея человека определяет не столько то, кем он является в данное время, сколько то, кем он может и должен стать, задает ему ориентир в развитии, достижение которого понимается как смысл его существования.

Это в полной мере относится к русской идеи, которую нередко воспринимают как не одну, а целый комплекс идей, обладающих разным содержанием. Например, обобщая взгляды многих исследователей русской

идеи «в ее классической аутентичной интерпретации», Э.Я. Баталов находит в ней «общие ...представления о принципах бытия России в мире, ее духовном пути, ее историческом предназначении (миссии) и судьбе; общие представления о характерных чертах народа, живущего на Российской земле, общие национальные задания...»⁶⁸⁸. Действительно, в русской идее можно найти воззрения на основы жизни Русского мира и на его высшее состояние как цель развития и ориентир, с которым сверяется его настоящее состояние, а также указания на качества русского народа, с которыми связаны упования на реализацию присущих ему идеала и ценностей. Однако, исходя из этого, на наш взгляд, нет нужды разделять русскую идею на идею-сущность, идею-цель, идею-образец, идею-критерий и другие виды «идей», объединенных только общим названием. Все эти атрибуты русской идеи находятся в органическом единстве, если понимать ее в качестве идеи Русского мира, которая относится к феноменам этого мира, как сущность – к явлениям.

Русская идея как идея Русского мира, с одной стороны, характеризует *форму бытия* этого мира, которую она определяет как его идеальная сущность, с другой стороны, представляет *форму познания* Русского мира, в которой находит выражение присущий ему способ рефлексии. Такая форма познания продукцирует знание о России, включающее представления о ее прошлом, настоящем и будущем, понимание основ, цели и смысла Русского мира, уразумение ориентира и критериев, с помощью которых он проходит проверку на соответствие идеальному замыслу о себе самом. Получаемая информация, конечно, имеет различные степени: от формального знания «имени» России до постижения абсолютной истины о ней. Абсолютное знание России как недостижимый идеал познания в русской идеи, по-видимому, и представляет, как сказал В.С. Соловьев, «то, что Бог думает о ней в вечности». Но и то, что нация «думает о себе во времени», – относительные истины, к которым приходит национальное самосознание, – также является ценным для познания, поскольку сравнение этих истин позволяет установить определенные закономерности. Выделим компоненты русской идеи как самопознания Русского мира, которые представляют, на наш взгляд, возможные способы ее научного познания.

Познание русской идеи как нисхождение к архетипу. Насколько известно, понятие «архетип» в философию ввел Платон, обозначив им роль идей как первообразов вещей. В данном случае речь идет о таком моменте развития познания русской идеи, в котором диалектически соединяются идеальная сущность и эмпирическое становление Русского мира. Это – первообраз данного мира, который не является совершенно отвлеченным понятием, но должен быть, по определению А.Ф. Лосева, «выраженной идеей», т.е. призван обнаруживать нечто до известной степени конкретное. Когда тождество идеи Русского мира и стихии российской жизни получает наиболее конкретное выражение? Очевидно, во время рождения данного мира, в том самом начале начал, где противоположности еще находятся в гармонии как

⁶⁸⁸ Баталов Э.Я. Русская идея и американская мечта. – С. 139.

«согласии несогласного». Но коллективное сознание народа, его устные предания и письменная история не запечатлевают первообраз, подобно тому, как ребенок не запоминает картину мира, воспринимаемую им в момент рождения. То есть первообраз есть «выраженная идея», которая, однако, не может принять определенную форму, поскольку в период появления первообраза у субъекта не имеется соответствующих выразительных средств. Возникающее здесь затруднение, на наш взгляд, может быть устранено, если соотнести учение об архетипах Платона с учением об архетипах Юнга.

Как считал основатель аналитической психологии К.Г. Юнг, архетип «обозначает только ту часть психического содержания, которая еще не прошла какой-либо сознательной обработки и представляет собой еще *только непосредственную психическую данность*. Архетип как таковой существенно отличается от исторически ставших или переработанных форм»⁶⁸⁹. Поскольку, согласно Юнгу, «архетип представляет то бессознательное содержание, которое изменяется, становясь осознанным и воспринятым», он сделал вывод, что «для точности необходимо различать "архетип" и "архетипическое представление"»⁶⁹⁰. Применительно к русской идеи это означает, что все известные проекции первообраза Русского мира в народном сознании суть либо «архетипические представления», либо их позднейшие модификации. Но ретроспективный анализ архетипических представлений позволяет нам прояснить сущностные признаки первообраза.

Обратимся, например, к знаменитому «Слову о погибели русской земли» (XIII в.), представляющему синтез христианского и языческого взгляда на Русский мир. «О, светло светлая и прекрасно украшенная земля Русская, – говорится в нем. – Многими красотами прославлена ты: озерами многими славищейся, реками и источниками местночтимыми, горами, крутыми холмами, высокими дубравами, чистыми полями, дивными зверями, разнообразными птицами, бесчисленными городами великими, селениями славными, садами монастырскими, храмами божьими и князьями грозными, боярами честными, вельможами многими. Всем ты преисполнена, земля Русская, о правоверная вера христианская!»⁶⁹¹. В приведенном описании можно видеть, как представление о «светлой Руси» органично переходит в представление о «святой Руси». Каждому, кто знаком с этим возвышенным образом, легко принять его в качестве архетипа русского народа. Конечно, как «светлая», так и «святая Русь» – это архетипические представления, которые исторически последовательно замещают архетип, лежащий в их основе. Но их анализ отчасти проливает свет на нечто очень ценное, что хранится в душе народа как завет предков, идущий из глубины веков.

Познание русской идеи как определение идеала. Несмотря на то, что эмпирическая реальность весьма далека от совершенства, она способна в исключительных случаях развиться до такого состояния, в котором происходит ее кратковременное совпадение с первообразом. Этот момент совпадения

⁶⁸⁹ Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К.Г. Архетип и символ. – М., 1991. – С. 99.

⁶⁹⁰ Там же.

⁶⁹¹ Слову о погибели русской земли // Литература Древней Руси: Хрестоматия. – СПб., 1997. – С. 175.

архетипа и реальности знаменателен тем, что идеальный образ получает в нем свое воплощение. Так, в результате соединения первообраза Русского мира и эмпирической стихии российской жизни проявляется идеал Русского мира. Он важен для познания русской идеи, так как, в отличие от архетипа, присутствует в области сознания, а не в бессознательном, и имеет конкретную чувственно-рациональную форму выражения. Но и здесь мы встречаемся с серьезным затруднением, связанным с тем, что в отдельные исторические периоды выдвигаются разные идеалы, которые к тому же заметно отличаются у представителей различных социальных и культурных сообществ. Можно ли тогда говорить о едином национальном идеале?

При обсуждении данного вопроса мыслители России сломали немало копий. Одни (славянофилы) верили в существование идеала в далеком прошлом, другие (западники) надеялись на его осуществление в нескором будущем, и лишь немногие видели его в настоящем. Так, Ф.М. Достоевский нашел его в А.С. Пушкине, в котором, по его убеждению, выразилась наиболее «сила духа русской народности» как «стремление ее в конечных целях своих ко всемирности и ко всечеловечности»⁶⁹². В своей знаменитой речи о Пушкине он так выразил русский идеал: «Я говорю лишь о братстве людей и о том, что ко всемирному, ко всечеловечески-братскому единению сердце русское, может быть, изо всех народов наиболее предназначено, вижу следы сего в нашей истории, в наших даровитых людях, в художественном гении Пушкина»⁶⁹³. Новое понимание национального идеала и национального призыва произвели столь сильное впечатление на его слушателей, что под влиянием этой речи на пушкинском празднике произошло даже временное примирение вождей славянофилов и западников, объявивших, что все их прежние противоречия разрешены и упразднены.

Как можно понимать слова о том, что Пушкин представляет идеальную личность? На наш взгляд, речь идет не столько о личности великого поэта, не чуждой ничему человеческому, сколько о его творчестве, в котором он достиг небывалых высот. Как писал Д.С. Лихачев, «если для Достоевского идеалом русского был гений, и при этом такой гений, как Пушкин, так ведь это и понятно: самое ценное в народе – в его вершинах»⁶⁹⁴. Но не означает ли это, что для признания человека идеальной личностью необходимо, чтобы он актуализировал в своей деятельности важные особенности, потенциально присущие всему его народу в целом? Потому что сам народ выше всего ценит в людях их способность являть собой национальный характер в его наиболее чистом и сильном выражении, тем более что такое явление представляет собой весьма редкий и чрезвычайный случай. Именно поэтому воплощение национального идеала в конкретной личности позволяет лучше понять не только данный идеал и менталитет народа, но и стоящую за ними

⁶⁹² Достоевский Ф.М. Пушкин (очерк) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. – Т. 26. Л.,1984. – С. 147. Еще раньше Н.В. Гоголь сказал: «Пушкин есть явление чрезвычайное и, может быть, единственное явление русского духа». – Цит. по: Там же. – С. 136.

⁶⁹³ Там же. – С. 148.

⁶⁹⁴ Лихачев Д.С. Заметки о русском // Новый мир. – 1980. № 3. – С. 32.

национальную идею.

Иного подхода в понимании национального идеала придерживался В.С. Соловьев. Он предлагал заимствовать его из воззрений русского народа, который, желая выразить свои лучшие чувства к родине, говорит только о «Святой Руси». «Вот идеал, – утверждал философ, – не консервативный и не либеральный, не политический, не эстетический, даже не формально-этический, а идеал нравственно-религиозный»⁶⁹⁵. При этом, по его мнению, если русский национальный идеал, в самом деле, является христианским, то он также должен быть идеалом общественной правды и прогресса, т.е. практического осуществления христианства в мире. Одновременно Соловьев предостерегал русских людей от искажения национального идеала в угоду ложно понятому патриотизму. «Всякий вправе желать, – пишет он, – чтобы Россия была солью земли и царством святых. Лишь бы только наша нравственная косность не ставила этой патриотической мечты на место патриотической обязанности: трудиться над освобождением России от явных общественных неправд, от прямых противоречий христианскому началу»⁶⁹⁶. Конечно, здесь правомерны сомнения, способен ли христианский идеал быть идеалом русского народа на все времена, и может ли этот идеал замыкаться в национальных границах. Но, если отвлечься от вопросов об адекватности формы выражения идеала и универсальности его применения, обратившись прямо к его содержанию, то и здесь мы найдем призыв к праведному и братскому объединению людей, по-видимому, конгениальный русской идее.

Русская идея как постижение логоса. Большое значение в русской идее как знании о России, на наш взгляд, принадлежит «мыслеобразу», соединяющему в себе, с одной стороны, абстрактность и отвлеченность мысли, а, с другой стороны, конкретность и выразительность образа. Сложно найти другое понятие, которое отвечало бы всем этим критериям, кроме высказанного слова, обладающего определенным смыслом. Какой же термин более всего подходит тому, что представляет собой единство слова и смысла, выражения и понятия, образа и мысли? «Но что значит, – писал П.А. Флоренский, – "представить это основание, этот смысл, это слово реальности, себе и другим"? – Назвать его, т.е. дать ему имя и возвестить названное, – мысль особенно убедительная по-гречески, где *Лόγος* значит и содержание мысли, и выражение мысли одновременно»⁶⁹⁷. На наш взгляд, именно понятие «логос» может быть применено к русской идее как определенному знанию, т.е. к духовной деятельности, направленной на приздание субъективной форме понимания Русского мира соответствия его объективному содержанию.

Исследуя явления и события Русского мира, необходимо искать и находить связь между ними, без чего нельзя воспринимать этот мир как органическую целостность, а его развитие – как упорядоченный процесс. Такое

⁶⁹⁵ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Выпуск первый // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. – М., 1989. – С. 309.

⁶⁹⁶ Соловьев В.С. Русский национальный идеал (По поводу статьи Н.Я. Грота в «Вопросах философии и психологии») // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. – М., 1989. – С. 294-295.

⁶⁹⁷ Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Соч.: в 2 т. – М., 1990. – Т. 2. – С. 144-145.

восприятие может быть достигнуто при условии, что разум произведет оформление данных феноменов путем признания их зависимости от какой-то причины, принципа, закономерности. Лишь тогда хаотическое переплетение явлений окажется картиной русской жизни, а стихийный поток событий предстанет историей России. Постижение логоса Русского мира проявляется именно в том, что посредством его материя российской жизни преобразуется в материал для исследователя России. Вопреки утверждению, что «умом России не понять», действие логоса состоит в осмыслении бытия Русского мира, т.е. жизни российского социума, его истории и культуры. При этом он не выступает в роли «призванного варяга», пришедшего наводить порядок в чуждый для него мир, поскольку «логос есть только принцип и метод, закон объединения и осмысления»⁶⁹⁸. Действуя как формальный принцип, он придает смысловое единство истории и культуре России. Без этого метода познания было бы крайне сложно понять их внутреннюю, духовную организацию, лишаясь которой народ превращается в население, страна – в территорию, история – в хронологию, а культура – в экзотику.

Логос представляет собой рациональное знание, но знание особого рода. В нем достигается единство образа, интуитивно передающего сущность объекта, и идеи, полагаемой в ее формально-логической определенности. Поэтому наиболее адекватным выражением логоса является понятие. Логос раскрывается посредством конкретных определений, подобно тому, как общее проявляется через частное. В русской идее как знании он выражается в дефинициях исследователей, которые стремятся определить ее. Все эти частные виды логоса суть приближения к объективной истине. Истина в данном случае представляет формулу русской идеи, логический принцип объединения характеризующих ее признаков, метод познания связей и отношений. Благодаря логосу русская идея как знание приводится в систему. Как проекция идеи логос воплощает разумное начало, как выражение первообраза он причастен феноменальному бытию, поэтому он представляет жизненную стихию в виде разумной действительности и делает возможным ее познание человеком. Он «есть разум, взятый *вне* отвлечения от живой и конкретной действительности, ей сочувственный и ее имманентно проникающий. Логос есть коренное и глубочайшее единство *постигающего и постигаемого*, единство познающего и того объективного *смысла*, который познается»⁶⁹⁹. С помощью логоса можно подняться до понимания бытия России – в неразрывной связи ее прошлого, настоящего и будущего.

При этом следует учесть, что логос есть формула, принцип, метод познания русской идеи, но не сама данная идея как целостная и гармоничная сущность. Логос представляет эту идею с формально-логической точки зрения, не раскрывая содержания присущих ей атрибутов и ценностей. Поэтому он может составить «анатомическую карту» русской идеи, но не способен передать ее как нечто живое, способное к изменению и развитию. Логос

⁶⁹⁸ Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – М., 1990. – С. 100.

⁶⁹⁹ Эрн В.Ф. Борьба за Логос // Эрн В.Ф. Соч. – М., 1991. – С. 11.

выявляет смысл существования, который открывается в процессе взаимодействия сущности объекта с эмпирической реальностью. Но так как «логос есть становление сущности в инобытии»⁷⁰⁰, он не может объяснить, что представляет эта сущность сама по себе. Самое большее, что в состоянии сделать логос, это свести к единой формуле все признаки идеи и указать на их отношение к реальности. В результате достигается знание об идее как о бытии-для-других, но не как о для-себя-бытии. Это говорит о том, что логос не может вместить всю полноту идеи, которую он выражает.

Познание русской идеи как восхождение к эйдосу. Как известно, в философии Платона эйдос есть феномен, представляющий совокупность содержательных признаков, общих для определенного вида вещей. Он мыслится как истинно сущее, как форма в самих вещах, как чистая сущность в созерцании человека, как образец в его деятельности и как понятие в его мышлении. Эйдос является собой в нескольких аспектах, характеризуя и то, что есть данный объект, и то, как он представлен в сознании субъекта, и то, каким он должен быть – в реальности и в мышлении. Он показывает, как чем является сущность для других, так и чем она является сама по себе. Поэтому, в отличие от логоса, который обоснован в объекте своего познания, в эйдосе заложено обоснование самого себя. Как писал А.Ф. Лосев, «эйдос есть – смысловое изваяние сущности...»⁷⁰¹, в нем совпадают сущность и смысл явления. В то же время в нем есть нечто личное, связанное с обликом самого объекта и лицом созерцающего и мыслящего его субъекта.

Допустимо ли применить понятие эйдоса к русской национальной идеи? Первым из российских мыслителей, кто, по сути, применил такой подход, был В.С. Соловьев, заявивший, что идея каждой из наций «есть не что иное, как образ их бытия в вечной мысли Бога»⁷⁰². На сходство русской идеи с эйдосом уже обращали внимание отдельные исследователи, в частности. О.Д. Волкогонова. По ее мнению, «"русская идея" сродни эйдосам Платона, которые, хотя и служат неумалимыми и неизменными "матрицами" вещей, все же никогда не могут воплотиться в них полностью»⁷⁰³. Для самой Волкогоновой эта неспособность к полному воплощению в вещах является доказательством «мифологичности» русской идеи. На наш взгляд, эта исследовательница не учитывает, что ни одна идея не может абсолютно воплотиться в вещи, а относительное воплощение русской идеи – в художественном гении или великом историческом событии – возможно.

Нетрудно заметить, что такие значения слова «эйдос», как образ, вид, форма, идея, могут быть рассмотрены в качестве восходящих уровней национального самопознания (от «народного воззрения» К.С. Аксакова до «идеи нации» В.С. Соловьева). Началом этого восхождения становится

⁷⁰⁰ Лосев А.Ф. Философия имени. – С. 101.

⁷⁰¹ Там же. – С. 100.

⁷⁰² Соловьев В.С. Русская идея. – С. 228. Все же следует заметить, что такое понимание идеи нации ближе понятию «морфе» у Аристотеля, чем понятию «эйдоса» у Платона, поскольку Демиург Платона идей не измышляет, а берет их в готовом виде, тогда как Бог Аристотеля порождает формы силой своего мышления.

⁷⁰³ Волкогонова О.Д. Образ России в философии русского зарубежья. – С. 281.

выявление отличий своего социокультурного мира от других, т.е. определение его видовых признаков или качественного своеобразия. На этой основе в обыденном сознании складывается более или менее четкое и устойчивое представление о родной стране и своем народе. Затем эмпирический разум передает свою эстафету теоретическому разуму, который через обобщение коллективных форм сознания приходит к осмыслинию национальной идеи. Достигая вершин философской мысли, этот процесс, как правило, становится предельно рациональным. Но когда выясняется, что данная идея не может быть полностью понята в границах логического мышления, появляется потребность в ином способе ее познания.

В этой связи вызывает интерес концепция эйдоса в феноменологии Э. Гуссерля, у которого эйдос рассматривается в качестве чистой сущности, открываемой посредством интеллектуальной интуиции. «Это бытие данности, — пишет Гуссерль, — исключающее всякое осмыщенное сомнение, абсолютно непосредственное видение и схватывание общей предметности так, как она есть, составляет точное понятие очевидности, а именно понятой как непосредственная очевидность»⁷⁰⁴. Там, где логическое мышление не в силах преодолеть противоречия объекта, на помощь ему приходит интеллектуальное «озарение», или «прозрение», для которого сущность объекта предстает абсолютной и ясной данностью, непосредственным видением и очевидностью. Не случайно А.Ф. Лосев, следуя философской традиции, называл подобное проникновение в «чистую сущность» объекта эйдетическим способом познания. На определенном уровне русская идея также может быть понята именно таким способом, что подтверждает ее эйдетический характер.

В чем состоит главное отличие самых мудрых и тонких исследователей русской идеи, например, от псковского старца Филофея — творца идеологемы Москвы — третьего Рима? Философы и ученые пытаются постичь эту идею рационально-логическим способом, выражая свое знание о ней в виде определенного дискурса, содержащего связанные между собой дефиниции. В Посланиях Филофея, в которых он сформулировал свою доктрину, также можно найти дискурс, только теологического, а не философского характера, однако этот дискурс является не доказательством, но проповедью идеи, которая открылась автору не путем логичных рассуждений, а интуитивным прорывом к решению жизненно значимого для него вопроса о судьбе родной страны. Это говорит о том, что национальную идею нельзя «придумать», «вычислить», «сконструировать» — ее можно произвести на свет и выпестовать, как отец порождает и лелеет свое позднее, давно желанное и любимое дитя.

Герою И.В. Гете принадлежат известные слова: «Теория, мой друг, суха, // Но зеленеет жизни древо». Эйдетическое знание русской идеи завершает когнитивную работу логоса. В то время как рациональное познание, соединяющее фрагменты русской идеи при помощи «мертвой воды» абстрактного мышления, может определить ее лишь формально, эйдетическое познание этой идеи способно воссоздать ее как живое целое. Лишь в этом

⁷⁰⁴ Гуссерль Э. Идея феноменологии // Фауст и Заратустра. – СПб., 2001. – С. 175.

случае русская идея будет понята как единое духовное начало, в котором знания, ценности и нормы соединяются вместе и дополняют друг друга. Помимо «формулы» и принципа познания Русского мира данная идея выступает по отношению к явлениям этого мира в качестве высшей цели и образца. Живую сущность русской идеи в терминах своей философии хорошо передал еще В.С. Соловьев. Он утверждал, что Бог мысленно полагает для каждого морального существа – индивида или нации – призвание, или особую идею, которая сознается им как его верховный долг и которая действует как реальная мощь. Она во всех случаях определяет бытие морального существа, но делает это двумя противоположными способами: проявляясь как закон жизни, когда долг выполнен, и как закон смерти, когда этого не произошло⁷⁰⁵. Пока мы стремимся постичь русскую идею, есть надежда, что мы правильно исполним свой долг и продлим жизнь России.

3.2. Провиденциальный аспект русской идеи (О.В. Парилов)

В самом общем виде **принцип христианского провиденциализма** предполагает трактовку истории как взаимодействия свободной воли человека и Бога. В связи с этим, провиденциальный аспект русской идеи мы понимаем как реализацию русским народом Божественного сверхзадания по устроению и организации Вселенной на христианских началах. Данная активная духовная деятельность русского народа по преображению Космоса мыслится как его вселенская миссия⁷⁰⁶.

Рассматривая проблему провиденциального прочтения истории, мы неизбежно затрагиваем вопрос об укорененном в трансцендентном призвании человечества, высших метаисторических смыслах человеческого бытия, и понимаем их как реальность. Смысл бытия любой системы находится за ее пределами, а не в ней самой. Поскольку социальное бытие человечества представляет собой сложную суперсистему (все признаки налицо: иерархичность, структурность, закономерность развития), то мы неизбежно выходим на проблему абсолютного, высших трансцендентных смыслов человеческой истории. Справедливо в этой связи пишет В.А. Кутырев: «Всякая замкнутая на себя данность, в конце концов, умирает. Поэтому на стадии роста человек (добавим: народ, человечество – О.П.) особенно нуждается в том, чтобы чувствовать себя в составе более общей и мощной целостности, которую и олицетворяет Бог»⁷⁰⁷.

Трансцендентные смыслы истории прочитываются и с точки зрения трактовки духовности как способности выходить за собственные пределы. Данная трактовка актуальна не только для личности или нации, но и для

⁷⁰⁵ Соловьев В.С. Русская идея. – С. 221.

⁷⁰⁶ См.: Парилов О.В. Русское национальное самосознание в отечественной консервативной мысли: генезис и современные проблемы // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. – 2012. – № 1-3.

⁷⁰⁷ Кутырев В.А. Духовность, экономизм и «после»: драма взаимодействия // Вопросы философии. – 2001. – № 8. – С. 58.

человечества как единого субъекта исторического процесса. Исходя из этой трактовки, критерии духовности человечества неизбежно окажутся за пределами эмпирии. В трудах средневековых русских авторов и отечественных религиозных мыслителей XIX – XX веков мы обнаруживаем уверенность в бытии высших, трансцендентных смыслов истории.

Принцип провиденциализма – основа христианского миропонимания. В действительности, характер воздействия Божественной воли на человека сложен и рационально не постижим («пути Господни неисповедимы»). Возможность воздействия трансцендентного мира на исторический, в соответствии с православием, безгранична. Не отрицаются и чудеса, ибо естественные законы, созданные Богом, находятся в Его же власти, – считают православные богословы.

Трансцендентный мир представлен двумя полярными субстанциями – силами добра и зла, божественными и инфернальными. Согласно христианству, трагизм бытия человека заключается в падшести, испорченности его природы, в силу первородного греха. Как следствие, кроме доброй Божественной воли он подвергается влиянию ее антипода, воли инфернальной. В данном контексте Ф.М. Достоевский образно, но точно транслирует основной закон бытия: на пространстве истории Бог борется с дьяволом, а поле этой битвы – сердце человеческое. Тонкий и глубокий философ – антрополог XIX столетия К.П. Победоносцев в несколько ином контексте, но также верно интерпретирует этот христианский закон бытия: вследствие первородного греха человек оказался отчужденным от Бога, но эта поврежденность уравновешивается, компенсируется нерефлексируемым желанием восстановить разрушенную связь с трансцендентным. В этом смысле следует понимать известную формулу Тертулиана – душа человека по природе своей христианка.

История определяется **свободным выбором** личности, народа, человечества. Духовная свобода есть ключ к решению сложной христианско-привиденциальной проблемы теодицеи (оправдания добра). Божественная заповедь побуждает личность к доброму, но не принуждает. Как верно писал в этой связи К.П. Победоносцев, «Христос принес на землю заповедь любви и мира, но не *исполнение* этой заповеди – исполнение, в котором не оставалось бы места свободе»⁷⁰⁸.

Человек постольку испытывает позитивное влияние Божественной воли, поскольку сам стремится к Богу: «Любящим Бога все содействует ко благу» (Рим. 8: 28) – пишет Апостол Павел. То есть, совпадение действий Божественной и человеческой воли есть залог гармоничного развития истории. Напротив, отсутствие направленности человека к Богу («богоотступничество») влечет отсутствие направленности Божественной воли в сторону человека («лишение благодати», «богооставленность»), в результате чего человек испытывает на себе негативное влияние субстанции зла трансцендентного мира: «Грех – причина всех скорбей человека и во времени, и в вечности»⁷⁰⁹. В

⁷⁰⁸ Победоносцев К.П. Московский сборник // К.П. Победоносцев: Pro et contra. – СПб.: РХГИ, 1996. – С. 173.

⁷⁰⁹ Св. Игнатий Брянчанинов. Аскетическая проповедь. – СПб, 1886. – Т.4. – С. 157.

соответствии с христианской доктриной, действие в противовес благой воле Бога является ключевой причиной социальной дисгармонии, экзистенциальной трагедии, причиной страдания и гибели человека, народа. Не потому, что «жестокий» Бог наказывает человека за ослушание, а потому, что противодействие благой воле Бога есть нарушение объективных законов созданного Богом мира. Отступничество неизбежно влечет страдания – в противном случае Бог отрицал бы Сам Себя.

Этот принцип актуален в православии не только для отдельной личности, но и для сообщества людей – отдельных народов, наций, человечества в целом. Ф.М. Достоевский в романе «Преступление и наказание» на примере Родиона Раскольникова и Аркадия Свидригайлова мастерски показывает, что личность, отступившая от Бога (совершившая преступление, т.е. преступившая Его заповеди), неизбежно страдает, несет наказание. Страдание (наказание) фатально, экзистенциально по своей природе, даже в отсутствие внешнего негативного воздействия социума на преступившую личность.

Древний Израиль служит примером страдания народа, отступающего от Благой воли Бога, нарушающего провиденциальный принцип бытия. Священное Писание повествует, что богоотступничество Израиля неизменно приводило к трагическим фактам его истории (Вавилонское пленение, разрушение Иерусалима и рассеяние иудеев по Земле). Ортодоксальное православие трактует бедствия, постигшие Россию после 1917 г., тоже как результат богоотступничества. «Грех ... служит началом всех скорбей и бедствий, которым подвергается вообще человечество, подвергаются человеческие общества, подвергается каждый человек в частности»⁷¹⁰.

Самоотрицанием Бога было бы и насильственное принуждение человека к добру, нивелирование свободной воли личности. Православное понимание провиденциализма принципиально отличается от западного. Западному христианству присуще, в целом, принижение свободной воли человека, сообщение фатального характера Божественной воле. Римское католичество изначально базировалось на силе авторитета, регламентировавшего юридическими правилами все стороны жизни европейца. Католицизм стремится обесценить личностные начала, т.к. в нем «думают о таком единстве Церкви, при котором не остается следов свободы христианина»⁷¹¹, – верно писал А.С. Хомяков.

В протестантизме, отвергнувшем власть папы, формируется культ самодовлеющей личности. Однако, чем ярче проявляется индивидуализм, тем резче выступает идея провиденциального предопределения. Подобный провиденциализм Г. Флоровский определил как «логический»; особенно ярко он проявился в философской системе Гегеля, отразившей идею сплошной логичности мира. По Гегелю каждый момент развития – воплощение какой-то идеи, в смене эпох проявляется определенный логический порядок. Как следствие, «безусловное значение имеют не люди, а "идеи", Благом признается

⁷¹⁰ Св. Игнатий Брянчанинов. – Указ. соч. – С. 158.

⁷¹¹ Хомяков А.С. ПСС: В 8т. – М., 1900-1904. – Т. 2. – С. 112.

та или иная форма правления»⁷¹². «Хитрость Мирового Разума» не оставляет места свободному творчеству индивида. Корень подобного мировосприятия – в западном рационализме. У протестантов авторитет разума приходит на смену папскому авторитету католицизма. В результате «в тисках железной логики умирает всякий проблеск свободы или творчества»⁷¹³. Жесткий схематизм, торжество идеи детерминизма приводит на Западе к сакрализации основанного на строгой логике формально-юридического закона. Полагаем, в данном контексте мы должны говорить лишь об общих тенденциях западного христианства. Утверждать, будто все европейские мыслители нивелировали свободную волю человека и абсолютизировали трансцендентную волю, было бы несправедливо. Так, провиденциальный аспект русской идеи философски оформляется славянофилами в опоре на построения Шеллинга. Учение о соборности московских любомудров базируется на следующих интуициях великого немца-классика: все существующее «обладает единством, из которого оно произошло». Анализ взаимоотношения единства и множественности приводит Шеллинга к мысли, что «каждому дано свое особенное время, чтобы оно в множестве было единым и в бесконечности – конечным». Задача философии, таким образом, – в выделении божественного, т.е. единого начала в «наличном бытии всех существ». При этом, чем ближе явление к единству, тем оно совершеннее и напротив, обособление от всеполноты подавляет «стремление вернуться к единству всего»⁷¹⁴, а значит обрести идеал. Недаром А. Хомяков называл Шеллинга «воссоздателем цельного духа». Славянофильское понимание проблемы провиденциализма (их учение о соотношении божественной и человеческой воли в развитии истории) также сформировалось под влиянием философии Шеллинга. Шеллинг рассматривал исторический процесс как итог деятельности божественного Провидения и активности людей. «Единый Дух» направляет развитие общества не помимо индивида, а, напротив, «через всех». Человеческая воля интерпретируется Шеллингом как «постепенная реализация индивидуумами всего рода в целом никогда полностью не утрачиваемого идеала»⁷¹⁵. Божественная воля для Шеллинга – «объективное», которое составляет «некую общность, направляющую действия людей к единой гармоничной цели». Это «объективное» также именуется Шеллингом «абсолютный синтез», «созерцающее, вечно и всеобще объективное в каждом свободном действовании»⁷¹⁶. Своеобразие истории в данном контексте «составляет только сочетание свободы и закономерности».

Итак, направленность человеческой воли в историческом процессе имеет большое значение. Совпадение божественной и человеческой воли приводит, по Шеллингу, к «органическому развитию» общества. У философа центральным звеном человеческой и божественной воли выступает правовое

⁷¹² Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. – М., 1998. – С. 107.

⁷¹³ Там же.

⁷¹⁴ Шеллинг. Сочинения: В 2т. – М., 1998. – С. 691.

⁷¹⁵ Шеллинг. Соч.: В 2 т. – С. 588.

⁷¹⁶ Там же. – С. 598.

государство: «Формирование всемирного гражданского устройства – единственное основание истории»⁷¹⁷.

Истоки идеи отечественных религиозных мыслителей о вселенской миссии русского народа обнаруживаются в теории народностей Шеллинга. Каждый народ, согласно германскому мыслителю, выражает определенную идею, выполняя тем самым свою историческую миссию. Шеллинг писал о народах «исторических», воплощающих в себе одну из сторон Мирового Духа, не только способных, но и должны исполнить свое высшее мировое предназначение. Не могло не воодушевить славянофилов и пророчество Шеллинга о великом будущем России⁷¹⁸. Но если Шеллинг полагал, что народный дух проявляется в правовом государстве, то славянофилы видели проявление народного духа, прежде всего, в православии. Что касается «искания Царства Божьего на земле», то истоки этой идеи также можно обнаружить у Шеллинга. «Трансцендентальная необходимость истории», полагал он, состоит в том, что «перед разумными существами поставлена проблема всеобщего правового устройства»⁷¹⁹. И данная проблема, по мысли Шеллинга, будет решена: «История завершается Царством разума, то есть золотого века права, когда на земле исчезнет произвол и человек вернется благодаря свободе к тому состоянию, которое ему изначально было дано природой»⁷²⁰. Отечественные христианские авторы, переосмысливая построения Шеллинга, грядущее преображение мира видели как «привнесение русским народом христианских начал в мир»⁷²¹. Как видим, трактовка Шеллингом принципа провиденциализма отражает специфику западной культуры, но вместе с тем, адекватна православному провиденциальному миропониманию.

Фундаментом русской православной культуры явилось соборное мировосприятие, предполагающее единство общего и единичного, при сохранении полного богатства последнего. «Доминирующим моментом в понимании соборности стало общее согласие, органическое единство, не отменяющее индивидуальной свободы. Идеал соборности – Троица, все ипостаси которой... и нераздельны (единство) и неслияны (свобода), а любовь – общая сущность Бога»⁷²². При таком мировосприятии история понимается как соработничество, сотворчество человека и Бога; при этом большое значение в русской православной культуре придается свободной воле человека.

Мы могли убедиться, что принцип провиденциализма как взаимодействия Божественной и человеческой воли получил глубокое осмысление в русской религиозно-философской традиции, таким образом, данная тема явилась

⁷¹⁷ Там же. – С. 590.

⁷¹⁸ См.: Пушкин С.Н. Историософия русского консерватизма XIX века. – Н. Новгород: Изд-во ВВАГС, 1998. – С. 19, 20.

⁷¹⁹ Шеллинг. Соч.: В 2 т. – С. 590.

⁷²⁰ Шеллинг. Соч.: В 2 т. – С. 588.

⁷²¹ Благова Т.И. Родоначальники славянофильства. А.С. Хомяков и И.В. Киреевский. – М.: Высшая школа, 1995. – С. 63.

⁷²² Сагатовский В.Н. Русская идея: продолжим ли прерванный путь? – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1994. – С. 117.

важным аспектом русской идеи. Славянофилы утверждали мессианскую роль русского народа по реализации Божественных планов воплощения православных начал во всем мире. Наиболее глубокое осмысление принципа провиденциализма получил в философии Всеединства, софиологии В.С. Соловьева и его последователей – П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова и др. Идея **Богочеловечества, принцип софийности как воплощение Божества в духовном состоянии человечества** – эти уникальные темы русской философии являются собой значительный вклад в содержательное наполнение провиденциального аспекта русской идеи. Хотя трактовка Соловьевым провиденциальных планов относительно России (преодоление своего национального, церковного «эгоизма» ради торжества свободной теократии, вселенской Церкви, объединения Востока и Запада) антинациональна⁷²³.

Оригинальное русское прочтение принципа христианского провиденциализма, как абсолютного торжества Церкви в истории, в XX веке предложил яркий представитель философии Всеединства П.А. Флоренский. С православных позиций он переосмысливает идеи софийности, Богочеловечества. Творчество философа является собой позитивный синтез славянофильских интуиций и построений В.С. Соловьева. У последнего воспринята идея Всеединства, что изначально предопределило выход на глобальный вселенский уровень философской системы о. Павла. Со славянофилами Флоренского роднит отношение к православию как к основе национального самосознания. Подобно московским любомуудрам, о. Павел стремится «к церковности и к самобытности народной»⁷²⁴.

Взгляды П.А. Флоренского формируются также под влиянием исихазма – богословского направления, возникшего в XIV веке в Византии. Это направление разделяло Божественную Сущность и божественные энергии, нисходящие в эмпирический мир. Последние, считают исихасты, могут восприниматься преображенными религиозной верой людьми. Поведение приобщенных к божественным энергиям личностей становится «синергичным Богу», т.е. в их лице божественная и человеческая энергии взаимонаправлены.

На основе данной концепции П.А. Флоренский разработал «философию культа», посвященную путям усвоения человеком божественных энергий. Мыслитель пишет о том, что после грехопадения человечество утратило способность непосредственного восприятия божественных энергий. Как следствие, первостепенное значение приобретает свободное приобщение человека к Богу, ибо, оставаясь всемогущим, Бог «не принуждает, а убеждает тварь». В связи с этим, полагает мыслитель, роль духовной философии заключается в анализе форм активности человека, с точки зрения «синергичности» Богу.

Опираясь на построения В.С. Соловьева, П.А. Флоренский выделяет три рода активности человека: теоретическая, практическая (хозяйственная) и

⁷²³ См.: Парилов О.В., Собко Р.В. Идейная преемственность В.С. Соловьёва и Иоахима Флорского // Соловьевские исследования. – 2011. – № 2 (30).

⁷²⁴ Переписка П.А. Флоренского и В.А. Кожевникова // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 47.

литургическая или культовая, «производящая святыни». Доминирование теоретической деятельности в итоге выливается в «бездушный рационализм». Приоритет хозяйственной деятельности, считает о. Павел, приводит к еще более негативным последствиям: мысль превращается в «обслуживающий аппарат» экономических изменений, духовная жизнь сводится к «экономическим потребностям масс», как следствие, понижается «чувство ценности и силы личности»⁷²⁵, что нашло отражение в марксизме, социалистической программе преобразования общественной жизни.

Первостепенное значение должно принадлежать культовой практике, полагает философ. В религиозных обрядах соединяются трансцендентный и эмпирический миры, наиболее проявляются «высшие потенции индивида». Именно сакральная деятельность является «материнским лоном» для иных сфер жизни, в том числе для философствования. Отношение к культу, таким образом, выступает критерием «истинности различных сфер человеческой деятельности».

Пытаясь философски обосновать взаимодействие трансцендентного и эмпирического миров, П. Флоренский вслед за Вл. Соловьевым прибегает к софиологии. Однако его трактовка Софии несколько отличается от соловьевской. В философии Соловьева, считает о. Павел, происходит отождествление Софии с Творцом, в результате идея Софии окрашивается «резко пантеистическими тонами», что противоречит православному миропониманию. По мнению о. Павла, София входит в «жизнь Божественной Троицы», но как тварная ипостась; она «не образует божественное единство», но с ее помощью «тварь входит в общение» с этим «единством». София – это «перво-тварь» или «великий корень» твари, связывающий ее с Богом. В связи с этим, П. Флоренский говорит о двух началах Софии. Первое – энергия, идущая от Бога и творящая мир по Божьему замыслу; в данном контексте София – «творческая любовь Божия к тварному космосу». Второе начало – «идеальная личность мира», «духовность твари». В этом смысле София – это стремление тварного мира к Богу. Таким образом, идеальное в человеке есть проявление софийности, ее «реализация во множественности». Приобщаясь к «Премудрости Божьей», тварь приобретает способность к творчеству, святости.

И софиология, и «философия культа» П. Флоренского восходят к одному предмету – «взаимодействие божественной и человеческой реальности». Синтез «Премудрости Божьей» и культа происходит в церкви. Только через культ, считает о. Павел, человек становится причастным «Премудрости Божьей». Восхождение к Софии – это путь «отрывания себя от сего мира во имя иного мира»⁷²⁶. При любых социальных условиях Бог должен стать «центром жизни». Подобное мировосприятие приводит к онтологическому перерождению личности – она делается духоносной. Примером подобных личностей для П.А. Флоренского были Сергий Радонежский, Серафим Саровский.

⁷²⁵ Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские труды. – М., 1977. – Сб. № 17. – С. 107.

⁷²⁶ Флоренский П.А. Из богословского наследия. – С. 170.

На основе софиологических построений П. Флоренский приходит к выводу о необходимости «одухотворения социальной сферы», ее «подчинения религиозным интересам». Социальные проблемы, считает о. Павел, должны рассматриваться как «средство для небесного», ибо выдвижение житейских проблем на первое место «подавляет божественные энергии в человеке» угашает его веру, а это для философа равносильно уничтожению личности (что происходит в западной цивилизации, этим же чреват и социалистический путь развития, полагает философ). Поэтому недопустимо разграничение религиозной и социальной сферы. Как и славянофилы, о. Павел большую роль в решении общественных проблем отводит православной церкви. Однако, если славянофилы сделали акцент на конкретных рекомендациях в сфере политики, государственного устройства, то Флоренский роль церкви видел, прежде всего, в одухотворении общества. Не случайно о. Павел обвинял славянофилов в «имманентизме», «стремлении все объяснить из момента социального». Церковь, по его мнению, не может исходить из земных ориентиров. Ее цель – «совместное приобщение ко Христу», единение в культе, при сохранении уникальных черт личности.

Итак, социальный идеал П. Флоренского – это духовная, церковная общность людей, объединенных любовью, сохраняющих при этом свою индивидуальность. По справедливому замечанию Л.Е. Шапошникова, «в этом представлении много общего со славянофильским учением о соборности»⁷²⁷.

Рассмотрение эволюции провиденциального аспекта русской идеи в отечественной религиозно-философской мысли позволяет сделать обобщающие выводы. Принцип провиденциализма как взаимной направленности Божественной и человеческой воли есть квинтэссенция христианского миропонимания. Большая заслуга русских религиозных мыслителей в том, что они разработали данную тему на уровне оригинальных философских систем, применили к жизни социума. Результатом явились уникальные концепции соборности, всеединства, Богочеловечества, софийности. Рассмотренные концепции не лишены противоречий. **Идея реализации Царства Божия – одна из доминантных в данных построениях.** Соловьевская теория свободной теократии предусматривает его наступление уже в эмпирии, что противоречит Священному Писанию, постулирующему, напротив, почти всеобщую духовную деградацию в конце земной истории. Философа неоднократно критиковали за этот неоправданный оптимизм, а Г. Флоровский даже усмотрел общность В.С. Соловьева с «теоретиками безбожного общественного идеала, тоже чаявшими преодоления всех жизненных дисгармоний здесь, а не там, за историческим горизонтом»⁷²⁸.

Но, несмотря на утопизм, в плане развития провиденциального аспекта русской идеи, непреходящая ценность рассмотренных философских концепций заключается в **создании высшего идеала исторического развития – единение человечества и преображение Космоса на духовной основе.** Таким образом,

⁷²⁷ Шапошников Л.Е. Философские портреты. – Н. Новгород: Нижегород. ИПК работников народного образования, 1993. – С. 191.

⁷²⁸ Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. – М.: Аграф, 1998. – С. 76.

подтверждается тезис о вселенском характере русского национального самосознания, русской идеи.

Духовное преобразование человека, одухотворение мира совместными усилиями Бога и человека трактуется как высшая цель, следовательно, **утверждаются трансцендентные смыслы бытия; система «мир – человек» в построениях русских религиозных мыслителей не замыкается на себя, преодолевает собственные пределы.**

Чрезвычайно важна и актуальна по сей день идея **гармоничного сочетания индивидуальных устремлений с общими целями**. С одной стороны, русские религиозные философы утверждают духовное единство людей, противостоящее эгоистическому самоутверждению и взаимному отчуждению, необходимость преодоления самодостаточности человека. С другой стороны, постулируется **духовная активность личности, ее высшее достоинство**, самоценность (в том смысле, что индивид не может рассматриваться как средство достижения общественного блага). Таким образом, одна из центральных тем рассмотренных философских построений – **утверждение внутренней духовной свободы личности**, в противовес свободе внешне-юридической, основанной на западной теории общественного договора.

В контексте **приоритета духовных ценностей, трактовки любви как сущностной силы**, призванной одухотворять жизнь человека, значимо **утверждение жизненности религиозных начал**. Именно эти начала способны преобразить бытие, а не утилитарные, веществные интересы, полагают мыслители.

Отсюда – утверждение **приоритетного значения Церкви** (православной – у П.А. Флоренского; вселенской – у В.С. Соловьева) в духовной эволюции социума, отражение высокой роли культа в соединении трансцендентного и эмпирического миров.

Ценной представляется **идея органического развития нации на основе самобытных духовных начал**, в опоре на национальные традиции, культуру (П.А. Флоренский). Для П.А. Флоренского фундаментом этих начал является православие, софийность России, признаки которой – приоритет духовных ценностей, доминирование религиозной проблематики в русской культуре. Наконец, – центральная тема религиозно-философских построений, являющаяся составной частью русской идеи, – **утверждение особого мессианского призыва русского народа, мыслимого в контексте задачи одухотворения эмпирического бытия, в перспективе, – реализации Царства Божия**. Но если П.А. Флоренский выступил апологетом уникального пути России на основе самобытных черт русской ментальности, то В.С. Соловьев, напротив, – на основе преодоления национального начала в пользу вселенского.

Следует сказать еще об одной существенной черте русской идеи, рассматриваемой в контексте провиденциального миропонимания, являющейся прямым следствием провиденциальной трактовки истории, – эсхатологизм. **Эсхатологический момент русской идеи предполагает прочтение и оценку русским религиозным человеком собственного бытия с точки зрения**

эсхатологической, метаисторической перспективы, противоположной перспективе неоправданно оптимистичного социально-исторического прогресса. Данное мировоззрение предполагает чаяние наступления конца земной истории, активное стремление человека прорваться в метаисторию, в христианском контексте, войти в Царство Божие. Верно в этой связи пишет Н.А. Бердяев: «Христианское откровение есть откровение эсхатологическое, откровение о конце этого мира, о Царстве Божьем. Преобразование мира, наступление Царства Божия – это и есть эсхатологическая надежда»⁷²⁹. Эсхатологический момент русского национального самосознания, русской идеи важен для нас потому, что он актуален, по крайней мере, для большинства русских мыслителей, а некоторые из них (Филофей, старообрядцы) жили и творили с ощущением непосредственной близости конца земной истории.

Очевиден антиномизм эсхатологического миропонимания: рождаясь в истории, эсхатология «отрицает историю ради вечности, эмпирическое ради трансцендентного»⁷³⁰. Именно поэтому, справедливо пишет С.Н. Булгаков, эсхатализм может быть лишь интимным личностным мистическим переживанием, «а не исторической программой, осуществляющей к тому же сплошь и рядом даже не на себе, а на чужой шкуре»⁷³¹, как это имело место в пору католического «мрачного» средневековья.

Прежде всего, большие эсхатологические потенции содержит органическая религия русского народа – православие. Католицизм более сосредоточен на социально-преобразовательной деятельности (что так восхищало П. Чаадаева). Верно пишет Н. Бердяев, что «устремленность к грядущему свету, мессианское ожидание противоречат педагогическому, социально-строительному характеру католичества, вызывает опасение, что ослабится возможность водительства душами»⁷³². Акцент на социально-строительном характере христианства обнаруживается и у современных католических мыслителей: «Грандиозные свершения науки и техники... стали возможны лишь на почве той личной независимости, что даровал человеку Христос»⁷³³, – пишет немецкий католический философ Р. Гвардини. Показательно, что именно такое прогрессистское прочтение христианства находит поддержку у наших западников – вышеприведенное высказывание Р. Гвардини, восторгаясь, цитирует в своей статье западник В. Мильдон и при этом сетует: «В России же по сей день... политические, социальные, административные, бытовые учреждения – от парламента до парикмахерской – являются целью для самих себя»⁷³⁴.

Итак, если западные мыслители (и российские западники) склонны трактовать христианство в качестве «масла для смазки колесницы прогресса» (термин С.Н. Булгакова), то в православии эсхатологический акцент более ярко

⁷²⁹ Бердяев Н.А. Русская идея. – Харьков: Фолио; М.: АСТ, 1999. – С. 187.

⁷³⁰ Булгаков С.Н. Два Града. Исследование о природе общественных идеалов: В 2 томах. – СПб: РХГИ, 1997. – С. 245.

⁷³¹ Булгаков С.Н. Два Града. Исследование о природе общественных идеалов. – С. 245.

⁷³² Бердяев Н.А. Русская идея. – С. 188.

⁷³³ Цит. по: Мильдон В.И. Русская идея в конце XX века // Вопросы философии. – 1996. – № 3. – С. 49.

⁷³⁴ Там же. – С. 55.

выражен. «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века» – эти ключевые слова венчают православный Символ Веры и отражают важнейшие упования православного⁷³⁵.

Именно под влиянием православия сложились существенные эсхатологические черты русского характера: отсутствие мещанского, буржуазного духа, неприкрепленность к земному, но самое главное – устремленность к концу истории: «Мы (русские – О.П.) апокалиптики или нигилисты потому, что устремлены к концу и плохо понимаем ступенчатость исторического процесса»⁷³⁶.

В основе эсхатологии лежит и такая специфическая русская черта, как мистицизм. В особенности это актуально для представителя средневековой русской культуры, ибо в его мировосприятии граница между историческим и трансцендентным мирами вовсе иллюзорна (творчество ранних старообрядцев – яркий тому пример).

Эсхатологизм обнаруживается у многих отечественных мыслителей. Н.А. Бердяев справедливо пишет о таком уникальном явлении, как русское странничество: «Странник никогда не оседает и ни к чему не прикрепляется, ищет Царства Божия». Философ пишет о великих духовных странниках (Н. Гоголь, Л. Толстой, Ф. Достоевский, Вл. Соловьев, революционная интеллигенция), для которых характерны «мессианская чувствительность», «невозможность успокоиться на чем-то конечном», «вера, что... окончательная правда откроется»⁷³⁷.

Яркий пример эсхатологического антиисторизма – раннее старообрядчество. Нежелание мириться с «погрязшей во зле» эмпирией, жажда метаистории доведены у старообрядцев до крайности – массового физического самоистребления⁷³⁸. Особенно эсхатологично творчество Ф. Достоевского. В старце Зосиме («Братья Карамазовы») Н. Бердяев верно усмотрел «прообраз нового эсхатологического христианства преображенной земли»⁷³⁹. Ф. Достоевский – автор идеи русского мессианизма на духовной почве христианской эсхатологии.

Одна из самых оригинальных эсхатологических теорий принадлежит, несомненно, Н. Федорову. И в образе жизни (он был абсолютно пренебрегавшим земными благами суровым аскетом), и в идее всеобщего спасения, ответственности всех за всех Н. Федоров – типично русский человек. Он восставал против цивилизации, которая строится на костях предков. Эсхатологизм Федорова выразился в желании преодоления смерти, обновления бытия, в проповеди активного участия человека в деле всеобщего

⁷³⁵ См.: Парилов О.В. Консервативная форма русского национального самосознания: становление и основные этапы развития: автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук / Нижегородский государственный педагогический университет. Нижний Новгород, 2006.

⁷³⁶ Бердяев Н.А. Русская идея. – С. 124.

⁷³⁷ Бердяев Н.А. Русская идея. – С. 189.

⁷³⁸ См.: Парилов О.В. Типологические особенности старообрядчества и славянофильства и их значение в развитии русского национального самосознания: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / Нижний Новгород, 2000.

⁷³⁹ Бердяев Н.А. Русская идея. – С. 193.

восстановления жизни. Его теорию можно определить как русский эсхатологический мессианизм, ибо, по его убеждению, дело всеобщего воскрешения должно начаться в России, наименее испорченной безбожной цивилизацией. Но насколько Н. Федоров был силен в эсхатологических интенциях, настолько слаб в их конкретно-исторических преломлениях, что лишний раз подтверждает утопичность каких-либо социальных программ, направленных на эсхатологическое преображение мира.

В XIX – XX столетиях, в силу секуляризации, европейская культура, а затем и русская все более сосредотачиваются на эмпирических смыслах и целях. Ницшеанский тезис о «смерти Бога» (в душах людей) есть диагноз эпохи. Как следствие, утверждается секулярный гуманизм, ярким выразителем которого выступил Л. Фейербах. Отрицая Бога, христианство, он постулировал самодостаточность, абсолютную сущность человека, который, должен стать «единственным универсальным и высшим предметом». Жизненные смыслы сосредоточены в самом человеке, уверен он: «Каждое существо достигло своего назначения тем, что оно достигло существования. Существование, бытие есть совершенство, есть исполненное назначение»⁷⁴⁰. Марксизм также дискредитировал христианско-пророческое миропонимание, как на Западе, так и в нашей стране, т.к. постулировал объединение людей на бездуховной основе утилитарных вещных интересов. Для марксизма характерно следующее. Во-первых, – недооценка духовного фактора, нравственного начала в развитии социума. Ложь социализма в том, что, опираясь на утилитарные интересы, он претендует на роль мировоззрения, отмечал в связи с этим В.С. Соловьев. Во-вторых, – отрицание внутренней духовной свободы. Данная теория обезличивает человека, превращая его либо в аморфного субъекта общественных отношений (марксизм), либо в единицу потребления (логическое продолжение марксизма – современный экономизм). В любом случае, речь идет о «слабой личности» (термин В.С. Соловьева), т.е. пассивно относящейся к жизненной среде. В-третьих, для данной концепции характерен космополитизм, недооценка национальных особенностей, традиций. В-четвертых, эта теория трактует путь научно-технического прогресса как единственно верный, а следовательно, отсекает высшие смыслы исторического пути – смысл видится лишь в самой истории. Таким образом, система «мир – человек» замыкается на саму себя. Верно в этой связи писал С.Н. Булгаков: «Нужно впасть в самоослепляющий иллюзионизм, примириться с дурной бесконечностью, уверовать в реальность горизонта, чтобы... успокоиться на теории прогресса, впасть в ее исторический гармонизм и, притупив свои чувства для иных идей и восприятий, утвердиться на условном как на безусловном. В таком случае исторический хилиазм, отрезанный от своих религиозных корней и переродившийся в столь распространенную в наши дни гуманистическую теорию прогресса, приводит к религиозной спячке, к бескрылости отяжелевшее и вполне довольное собой и миром человечество»⁷⁴¹.

⁷⁴⁰ Фейербах Л. Избранные философские произведения. – М., 1955. – С. 343.

⁷⁴¹ Булгаков С.Н. Два Града. Исследование о природе общественных идеалов. – С. 244.

На исходе ХХ столетия с утверждением либеральной идеологии на Западе и ее распространением по всему миру (в том числе и в России) происходит дискредитация провиденциального миропонимания, трансцендентных смыслов истории. Формируется концепция «открытого общества», лишенного метафизических смыслов, рационально просчитываемого. По убеждению апологета данного общества К.-Р. Поппера, «История не имеет смысла», человек сам творит историю: «Мы можем навязывать ей свои цели»⁷⁴². На смену провиденциализму пришел исторический рационализм, «имманентизм» (термин П. Флоренского) т.е. социальный детерминизм. **Кризис провиденциального миропонимания и, как следствие, кризис русской идеи в ее провиденциальном аспекте был предопределен стремлением искать смыслы истории в ней самой, что проявилось как в марксизме, так и в либерал-экономизме. Секулярный антропоцентризм, «упразднивший» Божественную волю в истории, абсолютизировал волю раскрепощающегося индивидуума.** Отрицание провиденциального миропонимания неизбежно приводит к дискредитации истории, ее духовно-смысловому выхолащиванию. Наиболее глубокие и прозорливые мыслители Запада это почувствовали, опознали торжество потребительского либерал-экономизма как конец истории (Ф. Фукуяма). Следствием главенства вещных интересов стало тотальное занижение национальных культурно-исторических смыслов, кризис национально-культурной идентичности. Облик конца ХХ – начала ХХI века определяет аморфная глобалистская геокультура масс, ломающая национально-культурные перегородки. Опасным порождением данных установок стали концепции «Человека без границ», «Мира без границ». Глобалистский либерал-экономизм чрезвычайно агрессивен по отношению к русской православной цивилизации; порождая стереотипы, он целенаправленно извращает понятия, отражающие русскую традицию, Российскую государственность («Россия отсталая, русские – враги прогресса, тоталитаристы с рабской психологией, несправедливо владеющие большими территориями и природными богатствами»)⁷⁴³.

Особенно разрушителен по отношению к провиденциальному миропониманию, к русской идее в целом, в том числе и в ее провиденциальном аспекте, **постмодерн**, утверждающийся на исходе ХХ столетия. Постмодерн в его антинациональной, антигосударственной, античеловеческой сущности в последние годы достаточно подробно описан, в том числе и в наших предыдущих работах⁷⁴⁴. Поэтому здесь мы лишь кратко обозначим его ключевые черты. Основные – это деконструкция, децентрация, симуляция реальности (выхолащивание содержательной стороны бытия, превращение вещей / людей в пустышки-симулякры). Ярким воплощением постмодерна сегодня выступает виртуальность, стремительно вытесняющая реальный мир.

⁷⁴² Поппер К.-Р. Открытое общество и его враги: В 2 т. – М., 1992. – Т. 2. – С. 320.

⁷⁴³ См.: Парилов О.В. «Три разговора...» Вл. Соловьева и современное толерантное общество // Соловьевские исследования. – 2010. – № 3 (27).

⁷⁴⁴ См.: Парилов О.В. Русское национальное самосознание в отечественной консервативной мысли: генезис и современные проблемы // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. – 2012. – № 1-3. – С. 195-201.

По убеждению постмодернистских авторов А. Барда и Я. Зодерквиста, глобальная коммуникация в сети все более диктует законы бытия. Сетевой принцип жизни отрицает приверженность к идеи нации, консолидированное разумное мнение большинства. В сети каждый сам себе центр, в ней царит гипериндивидуалист. Отныне нет общих магистральных путей, «из любой точки исходит бесконечное число нехоженых дорог. Цельность, рационализм и управляемый коллективизм рассыпаются под давлением многообразия виртуального мира»⁷⁴⁵. По убеждению авторов, традиционные идеи и институты (идея нации, государства) в информационном обществе в принципе нежизнеспособны и обречены на исчезновение. Электронные сообщества не строятся по национальному признаку: «Строго дисциплинированные и организованные субкультуры продвигают свои интересы с помощью стратегических альянсов в Сети с себе подобными. Все более «мягкие» формы национализма – флаги, традиции, вся эта национальная гордость – наоборот, не имеют площадки в виртуальном мире, и потому не имеют будущего в информационном обществе. Границы национального государства сегодня ... не нужны»⁷⁴⁶. Отчасти постмодернистские авторы отражают объективную ситуацию – появление армии не прикрепленных ни к какой национально-культурной почве нетворкеров, геймеров, коммуницирующих одновременно со всем миром на новом искусственном (техно-английском) языке.

С обозначенными тенденциями связан неизбежный нравственный релятивизм (мир постмодерна сознательно дистанцируется от духовных ценностей). Как следствие, постмодерн является собой апофеоз восстания масс. Безликие, сосредоточенные исключительно на материальных интересах, лишенные какой-либо идентичности (цивилизационной, национальной, корпоративной) массы в обществе постмодерна (обществе потребления) выступают ключевым субъектом истории. Суть бесформенных, вытягивающих энергию социума, бессмысленных масс верно проясняет Ж. Бодрийяр. Энергия масс – потребление: «Мы будем потреблять всё больше и больше. Мы будем потреблять всё что угодно. Без всякой пользы и смысла». Масса выступает против «объективного» императива потребностей и рационального контроля за намерениями и устремлениями. Массы несовместимы со смыслами – «они жаждут зрелица». Техника, наука, знание обречены на успех в обществе постмодерна только в качестве магических практик и предназначенных для потребления зрелиц. «Существо нашей современности ... состоит в неизбежном противостоянии молчаливого большинства навязываемой ему социальности; в гиперсимуляции, усугубляющей симуляцию социального и уничтожающей его по его же собственным законам»⁷⁴⁷.

Своего рода бренд постмодерна – концепт «смерти человека». Провозглашенная в эпоху Просвещения установка на освобождение, раскрепощение личности на исходе XX столетия доводится до своего логического завершения – до свободы не оставаться человеком, преодолеть

⁷⁴⁵ Бард А., Зодерквист Я. Нетократия // www.thenetocrats.ru (дата обращения 27.08.2017 г.).

⁷⁴⁶ Там же.

⁷⁴⁷ Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. – Екатеринбург, 2000. – С. 16.

свою человеческую сущность как атавизм. Так постмодерн ставит на повестку дня вопрос о трансформации *homo sapiens* в более «совершенную» форму средствами получившей колоссальное развитие технонауки. Этот постмодернистский мировоззренческий переворот не имеет прецедента в истории: впервые человек «созрел» до того, чтобы добровольно расстаться со своим человеческим статусом – своего рода, апофеоз смерти любой идентичности. Привычный гуманизм переформатируется в трансгуманизм (забота о человеке видится не столько в том, чтобы обеспечить его священные права, но в том, чтобы его переделывать, дорабатывать, усовершенствовать). **Упразднение Божественной воли как основы провиденциального понимания истории неизбежно привело к узурпации человеком Божественных прерогатив, в том числе, и по творению новой жизни.** Священное Писание констатирует: все, созданное Богом (в первую очередь – человек) – хорошо весьма (Быт. 1:31). Современный постмодернист восстает на Бога: «Не хорошо!». Вооруженный последними достижениями технонауки, он претендует на создание более совершенных форм бытия. Дьявольский соблазн, сорвавший первых людей («будете, как боги» – Быт. 3:5), в наши дни актуализируется на следующем этапе: «Будем лучше богов»!

Постмодернисты правы в том, что ничего принципиально нового они не изобретают, просто доводят до необходимого завершения установки модерна (нового времени). Новое время, с его претензией сменить (отменить) традиционное мировоззрение и уклад жизни, оказалось половинчатым, непоследовательным. Так, оно редуцировало, упростило смыслы и цели бытия, переведя их из религиозной сферы в эмпирическую плоскость (идеалы научно-технического прогресса, покорения природы). То есть динамика телеологии при переходе от традиции к новому времени имела нигилистическую природу. Этот нигилистический процесс постмодерн доводит до завершения, до полного уничтожения какой бы то ни было телеологии. В мире постмодерна сам вопрос о смыслах и целях бытия превращается в скандальный атавизм. Цели и смыслы вытесняются тотальной игрой. Субъект постмодерна ничего не строит, ни к чему не призывает – он играет. Все витальные проявления канализируются в сферу игры.

Новое время противопоставляет себя традиции. Постмодерн, как абсолютизация установок модерна, таким образом, является радикальным антиподом традиции. Если русская традиция базируется на православии, то постмодерн с необходимостью обнаруживает свою инфернальную суть. Это мир дьявольских игрищ, чрезвычайно агрессивный по отношению к традиционной культуре, традиционным институтам, стремится их профанировать, трансформировать в бесовские игры. Пространство «современного» искусства особенно агрессивно по отношению к русской традиции⁷⁴⁸. «Прогрессивные» художники – агенты постмодерна все русское

⁷⁴⁸ См.: Парилов О.В. О русской национальной идее, национализме и русофобии // В сборнике: Русский универсум в условиях глобализации Сборник статей участников Всероссийской научно-практической конференции. Научный редактор: Е.В. Валеева, Ответственный редактор: С.В. Напалков; Арзамасский филиал ННГУ; Фонд "Русский мир". 2016. – С. 229-236.

традиционное готовы превратить в арену извращенного личностного самовыражения, плацдарм безумных бесовских игр. Пример последнего – лауреат премии World Press Photo Данила Ткаченко, сжегший для красивого кадра две вологодские деревни, а затем спрятавшийся. Яркий образец постмодернистской игровой деконструкции института Российского государства – наводнение Государственной Думы РФ (центрального органа, определяющего законодательную политику самой большой в мире страны) сериальными актерами, шоуменами, спортсменами (людьми игры). Таким образом, постмодернистские тенденции современной России одновременно с неизбежностью являются русофобскими, антиправославными.

В авангарде этого постмодернистского инфернального движения выступают современные российские телевидение и кинематография. Ж. Бодрийяр справедливо пишет о том, что в современную эпоху телевидение, бесконечно рождающее образы, знаки, играет роль чудесного зазеркалья, уводит потребителя из реального мира в мир игры, «стирает в сознании потребителя сам принцип социальной действительности»⁷⁴⁹. Постмодернисты-радикалы А. Бард и Я. Зодерквист в известной работе «Нетократия» жестко, но точно транслируют ту роль, которую отводит постмодерн телевидению – орудие «отвлечения и анестезии» масс. Телевидение в эпоху постмодерна крайне цинично, «минималистично и функционально» и вместе с тем «тупое и отупляющее». Его задача в идеале – размыть разницу между рекламой и телепередачей, где «актеры сами становятся товаром»; все превратить в шоу: погоду, новости, политику. Передачи «режиссируются специально для класса пассивных потребителей, сидящих в креслах с пультами дистанционного управления в руках перед мерцающим постмодернистским костром, готовые развлекаться, пока не заснут»⁷⁵⁰.

Инфернальные силы лишены творческого начала; их тактика – воспринять чистые духовные символы и извратить их, вдохнуть в них инфернальный смысл⁷⁵¹. В этом усматривается тактика размывания границы между священным и инфернальным, сакральным и профанным.

Индикатором утверждения постмодерна в России, верхом дискредитации русской национального начала являются различные стратегические проекты будущего развития нашей страны, к разработке которых причастны государственные органы и ведущие общественные организации. Они атакуют традиционные российские институты и ценности, являются верхом утверждения симулятивной реальности, воплощения постмодернистской

⁷⁴⁹ Бодрийяр Ж. Общество потребления // lib.rus.ec/b/153916/read (дата обращения 27.08.2017 г.).

⁷⁵⁰ Бард А., Зодерквист Я. Нетократия // www.thenetocrats.ru (дата обращения 27.08.2017 г.).

⁷⁵¹ Именно в этом контексте следует рассматривать заполонившие эфир телешоу, основанные на публичной демонстрации и обсуждении интимных сторон жизни. По сути своей они есть зеркальный антипод, дьявольская пародия на одно из христианских Таинств – Таинство Исповеди. Исповедь интимна, сокровенна, тайна Исповеди незыблема, это дело кающегося, священника и Бога; участник шоу обнажается перед миллионной толпой. Цель покаяния – очищение души, воссоединение с Богом; цель шоу – зарабатывание денег и удовлетворение низменных инстинктов праздной публики. Кающегося прощает Бог, участника шоу осуждает толпа. Символично, что организаторы и ведущие этих бесовских спектаклей позиционируют себя людьми православными (А. Малахов).

концепции «смерти человека». Форсайт «Детство – 2030»⁷⁵² (продвигала Общественная палата Российской Федерации) направлен на разрушение традиционной семьи (введение альтернативных форм семьи: с однополыми родителями, гостевые семьи, семьи, играющие с ребенком-роботом, а в пределе – уничтожение семьи как таковой, в любом, даже извращенном ее проявлении – огромные города детства, куда свозят сразу после рождения всех детей под надзор «профессиональных» воспитателей, поголовная чипизация новорожденных). Форсайт «Образование – 2030»⁷⁵³ (детище Агентства стратегических инициатив по продвижению новых проектов) определяет контуры российского образования будущего: размытие границ между игрой, учебой и жизнью, выделение касты сверхлюдей, для которых остальные – «люди одной кнопки» (последним образование ни к чему); приход на смену классическому образованию виртуального «Университета для миллиарда» с искусственным интеллектом-наставником, а в конечном итоге уничтожение человека: его переформатирование в киборга (подключение мозга к компьютеру), мутанта (повышение когнитивных свойств «новой психофармацевтикой»), компьютерную программу (тотальная миграция в виртуальность).

Верх постмодерна – «Форсайт – 2050»⁷⁵⁴ (руководитель экспертного сообщества – депутат Государственной Думы РФ Р. Шлегель). Авторы форсайта констатируют, что выбора у человека, как строить свое будущее, нет. Оно неизбежно будет таким, каким задумали его новаторы-постмодернисты. Человека ждет поголовная чипизация, жизнь он-лайн под контролем корпораций, берущих на себя ответственность за него. Будущая жизнь представляется как глобальное реалити-шоу, всеобщее смешение и преодоление границ идентичностей; гигантский Вавилон-матрица, управляемый мировым правительством. Сценарий прямо апокалиптический. В агрессивной тактике постмодерна разрушать идентичности (национальную, затем – любую) обнаруживается его безбытийная, меоническая суть. Во 2-й половине XIX века К. Леонтьев писал о том, что сложность, множество непроницаемых границ есть показатель жизненности, цветения организма; напротив, смесительное упрощение есть признак его умирания⁷⁵⁵. Деконструирующий национальные, межвидовые перегородки постмодерн ведет мир к смерти, к концу истории, который будет в виде аморфного однородного хаосмоса, лишенного какой-либо индивидуальности.

В анализируемом проекте в целом проявилась антихристианская суть постмодерна: кощунственное употребление христианских символов, сотворение новых богов (боги нового мира – програмисты, те, кто пишет

⁷⁵² См.: Форсайт - проект «Детство 2030» // <http://www.slideshare.net/solipsist/2030> (дата обращения 27.08.2017 г.).

⁷⁵³ См.: «Форсайт Образования – 2030» // <http://www.asi.ru/molprof/foresight/12254/> (дата обращения 27.08.2017 г.).

⁷⁵⁴ См.: Форсайт 2050 // foresight2050.ru (дата обращения 27.08.2017 г.).

⁷⁵⁵ См.: Парилов О.В. Консервативная форма русского национального самосознания: становление и основные этапы развития: автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук / Нижегородский государственный педагогический университет. Нижний Новгород, 2006.

коды), утверждения о бессмысленности жизни («Мы не знаем, кто мы и откуда мы пришли»), наконец, императивное утверждение – «нам надо перестать быть людьми».

Нивелируя действие Божественной воли в истории, постмодерн утверждает идею **инфериального технологического рая** – антипода христианской эсхатологии. Постмодерн пропагандирует достижение бессмертия и вечной блаженной жизни средствами медицины, продвинутых технологий, тотальной миграции в сетевое пространство; «свободную жизнь» в виртуальности ценой потери индивидуальной бессмертной души. Согласно христианству, Царство Божие наследуют достойные и берется оно усилиями; виртуальный рай наследуется без усилий и духовно-нравственного очищения, но продвинутостью, решимостью порвать с прошлым в реальности. Царство Божие имеет, прежде всего, духовный характер («Царствие Божие внутрь вас есть» – Лк. 17:21); трансгуманизм сулит вечное чувственное блаженство сетевого жителя, освободившегося от тяготеющей над ним материальности (смертного тела).

Исходя из обозначенных тенденций, русская идея в ее провиденциальном аспекте на современном этапе – это идея сохранения русского национального самосознания, русской традиции и культуры. А во вселенском масштабе – это идея спасения человека как образа и подобия Божия, национальной идентичности, в противовес уничтожающим личность, нацию глобалистскому секулярному гуманизму и постмодернизму. Настроенность на традиционные ценности, смыслы; духовная активность, направленная на преображение эмпирического бытия, реализация внутренней духовной свободы, гармоничное сочетание индивидуальных устремлений с общими целями – эти задачи, в контексте провиденциального аспекта русской идеи, не утратили своей актуальности. Однако их решение невозможно без преодоления актуальной антиномии современного российского бытия, которую можно обозначить как «духовность / экономизм»: «Парадокс России в том, что здесь стоит всеобщий плач по культуре и духовности, распространены упования на них, при одновременном желании достичь тех же результатов, что и в странах передового экономизма. Малосовместимость этих целей не замечается»⁷⁵⁶. Прав В.А. Кутырев, что, «не отдавая отчета в противоречии между духовностью и экономизмом, нечего тогда говорить и об особой, «спасительной»... миссии России в современном мире»⁷⁵⁷.

Итак, альтернатива очевидна: либо русский народ сохранит религиозную духовность, настроенность на трансцендентные смыслы бытия – это и будет реализацией провиденциального аспекта русской идеи, либо победят глобалистский либерал-гуманизм, техно-эсхатология постмодерна, что будет означать утрату национального самосознания, национальной идеи, необратимое разрушение национального менталитета, гибель нации, а в перспективе и человека.

⁷⁵⁶ Кутырев В.А. Духовность, экономизм и «после»: драма взаимодействия // Вопросы философии. – 2001. – № 8. – С. 62.

⁷⁵⁷ Там же.

3.3. Аксиологический аспект русской идеи (С.Н. Кочеров)

В поисках русской идеи как смысла российской истории невозможно обойти вниманием такие вопросы, как *что утверждает Россия в своей истории?* *как она делает это?* *к какой цели она стремится?* Ответы на данные вопросы предполагают нахождение должного в действительном, духовного в материальном, идеального в эмпирическом. Постижение логоса истории связано с установлением значений основных общественных идей, оказавших серьезное влияние на ход исторических событий. «Для всех, кто признает какой-нибудь смысл в истории человечества, – полагал В.С. Соловьев, – не подлежит сомнению, что историческая жизнь народов определяется прежде всего их основными убеждениями, их общим мировоззрением»⁷⁵⁸. Но если нахождение смысла в истории обусловлено вниманием к убеждениям и мировоззрению людей, то следует учитывать не только их представления о том, каковы они *есть*, но и о том, какими они *должны быть*. Так осмысление истории побуждает к выявлению ценностей.

В качестве объекта ценностного отношения могут выступать предметы природного мира и продукты социальной деятельности, нормы поведения и творения духа, межличностные и общественные отношения. Способом бытия ценности является значимость объекта, переживаемая и осознаваемая субъектом. Все имеет ценность постольку, поскольку представляет «благо» для человека (социальной группы, общества), удовлетворяет его потребности, интересы и запросы. При этом следует принять во внимание, что связь между «ценителем» и оцениваемым им не может быть сведена к отношению между субъектом и объектом познания. Освоение ценности человеком начинается, вообще говоря, не с теоретического созерцания, но с деятельного отношения к объекту ценности. По замечанию М.М. Бахтина, «все содержательно-смысловое: бытие как некоторая содержательная определенность, ценность как в себе значимая, истина, добро, красота и пр. – все это только возможности, которые могут стать действительностью только в поступке на основе признания единственной причастности моей»⁷⁵⁹. Именно деятельный подход к объектам лежит в основе любых оценочных суждений о них, независимо от того, выносит ли оценку один человек или целый народ.

Могут ли существовать народ или нация без каких бы то ни было ценностных приоритетов? По всей видимости, это невозможно, поскольку именно в ценностях находит выражение то, что данная историческая и культурная общность людей полагает для себя значимым. Согласно Э. Фромму, «выживание любого общества с его собственной социальной структурой и противоречиями должно быть высшей целью для всех членов его и, следовательно, нормы, способствующие выживанию данного общества, – это

⁷⁵⁸ Соловьев В.С. В.С. Несколько слов о настоящей задаче философии // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. – М., 1989. – Т.1. – С. 15.

⁷⁵⁹ Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Эпос и роман. – СПб., 2000. – С. 46.

высшие ценности и обязательны для каждого индивида»⁷⁶⁰. Поэтому каждая национальная идея как выражение смысла истории утверждает, прежде всего, такие ценности, которые обеспечивают выживание и развитие нации, сплачивают ее перед лицом внешних и внутренних угроз и заявляют о ее значении для всего человечества.

Так следует отметить, что все эпохи российской истории обладают своей спецификой, но в каждой из них, более или менее отчетливо, проявляется тенденция к особому состоянию общества, которому присуще полное проявление определенных культурных ценностей. И все этапы развития российской культуры, при своей разности и непохожести, отмечены тяготением к особому типу отношений, который отличается известным набором социальных характеристик. Например, историческое развитие России обнаруживает более или менее сильно проявляемое, но никогда полностью не исчезающее стремление к совершенному обществу, высшей культуре. Выражением этой интенции можно считать преклонение перед идеалом святости, который на протяжении многих веков особо почитался в России. Неслучайно понятие «Святая Русь» обладает в национальном сознании всеми признаками, как идеального общественного состояния, так и религиозно-нравственного, т. е. культурного, совершенства.

Ценности идеального бытия России могут при этом вступать в противоречие с эмпирическими явлениями российской жизни. Так, Н.А. Бердяев отмечал коренной дуализм русского религиозного сознания, двойственность его понимания и отношения к святости. «Русский человек, — пишет он, — не идет путями святости, никогда не задается такими высокими целями, но он поклоняется святым и святости, с ними связывает свою последнюю любовь, возлагается на святых, на их заступничество и представительство, спасается тем, что русская земля имеет так много святынь»⁷⁶¹. Видевший эту «раздвоенность» сознания В.С. Соловьев предлагал, чтобы народ не впал в соблазн ложно понятого идеала, проверять его другой высшей ценностью. Так, он выражал надежду, что «русский народ не пойдет за теми людьми, которые называют его святым только для того, чтобы помешать ему быть справедливым»⁷⁶². Можно развить эту мысль Соловьева, выявив такие ценности, проявившие себя в российской истории и культуре, которые предполагают, дополняют и взаимно проверяют друг друга. Их устойчивое сочетание, на наш взгляд, можно обнаружить в каждой из идеологий, имевших власть над российской историей, и, соответственно, в русской идее, которая проявила себя в этих идеологемах.

Правда как основополагающая ценность русской идеи. О ценности правды в русской истории и культуре можно судить по пословицам и поговоркам русского народа, в которых этому понятию принадлежит самое почетное место. Приведем лишь некоторые из них: «Не в силе Бог, а в правде»,

⁷⁶⁰ Фромм Э. Революция надежды // Фромм Э. Психоанализ и этика. – М., 1993. – С. 286.

⁷⁶¹ Бердяев Н.А. Судьба России. – С. 75.

⁷⁶² Соловьев В.С. Русский национальный идеал (По поводу статьи Н.Я. Грота в «Вопросах философии и психологии») // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. – М., 1989. – Т. 2. – С. 295.

«Правда солнца светлей», «Кто за правду горой – тот истый герой», «Бог тому дает, кто правдой живет», «Правда суда не боится», «Без правды жить – с бела света бежать», «Правда дороже золота», «Правда кривды не любит», «Все минуется, одна правда останется» и т.д. Высокое значение правды для русского менталитета и культуры неоднократно отмечали выдающиеся российские мыслители. Так, Ф.М. Достоевский утверждал, что «правда выше Некрасова, выше Пушкина, выше народа, выше России, выше всего, а потому надо желать одной правды и искать ее, несмотря на все те выгоды, которые мы можем потерять из-за нее, и даже несмотря на все те преследования и гонения, которые мы можем получить из-за нее»⁷⁶³. А.И. Солженицын писал, что по своему идеалу русские тяготеют к такому обществу, в котором люди «должны прежде всего преследовать не интересы, а стремление к правде отношений»⁷⁶⁴. Д.С. Лихачев говорил о присущей русской литературе «особой правдивости», для которой характерно стремление во всем дойти «до крайней точки»⁷⁶⁵.

В течение многих веков понятие правды в русском языке означало синкетическое единство всех заложенных в ней смыслов, составляя оппозицию столь же многозначному понятию кривды. Но с усложнением культуры происходила дифференциация разных значений правды, связанная с выделением и осмысливанием ее нравственного, религиозного, политического и правового аспектов. Так возникли и весьма характерные для русского менталитета представления о правде-истине и правде-справедливости. Можно было ожидать, что развитие данных представлений приведет к появлению независимых друг от друга понятий истины и справедливости. Но в российской культуре, в отличие от западной, ведущим направлением в преодолении противоречия между истиной и справедливостью стало не достижение исторического компромисса между ними, а искание *всеобщей правды*.

«Всякий раз, как мне приходит в голову слово "правда", – писал Н.К. Михайловский, – я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой. Такого слова нет, кажется, ни на одном европейском языке. Кажется, только по-русски истина и справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое»⁷⁶⁶. Этот русский социолог признавался в том, что его равно не удовлетворяли ни теоретическая истина, оторванная от правды практической, ни самые высокие нравственные и общественные идеалы, отвергающие истину, науку. Поэтому он провозглашал своей целью такую общую правду, которая бы вмещала в себя все свои значения и смыслы. Стремление найти единую, цельную, всеобъемлющую правду было характерно как для духовных исканий русского народа, так и для глубоких раздумий многих русских мыслителей. Однако прежде чем определить сущность правды-истины и правды-справедливости в

⁷⁶³ Достоевский Ф.М. Подготовительные материалы. Дневник писателя за 1877 год // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. – Л., 1984. – Т. 26. – С. 198-199.

⁷⁶⁴ Солженицын А. Красное колесо // Наш современник. – 1990. – № 11. – С. 111.

⁷⁶⁵ См.: Лихачев Д.С. Раздумья о России. СПб., 1999; Лихачев Д.С. О национальном характере русских // Вопросы философии. 1990. № 4; Лихачев Д.С. Заметки о русском // Новый мир. 1980. № 3.

⁷⁶⁶ Цит. по: Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском. – М., 1999. – С. 91.

отечественной традиции, следует указать на отличия как правды и истины, так и правды и справедливости.

О несходстве между традиционно русским и западноевропейским отношением к знанию писал еще славянофил И.В. Киреевский. Он полагал, что просвещение «на Западе приняло характер рассудочной отвлеченности – в православном мире оно сохранило внутреннюю цельность духа; там раздвоение сил разума – здесь стремление к их живой совокупности; там движение ума к истине посредством логического сцепления понятий – здесь стремление к ней посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной цельности и средоточению разума...»⁷⁶⁷. Если перевести эти образные выражения на язык научного мышления, то можно сделать вывод о том, что на Западе истина понимается как отвлеченное логически-правильное *отражение* объекта в мышлении субъекта, а в России она осознается как *выражение* целостного и жизненно-правильного отношения человека к миру. Знаменательно, что русские идеалисты (и даже некоторые философы советского периода) в решении проблемы истины были ближе к Платону⁷⁶⁸ и Шеллингу, чем к Аристотелю и Гегелю, возражая против идеи тождества бытия и мышления и самой мысли о становящейся истине и абсолюте.

Осмысление истины в русской культуре во многом близко ее пониманию в Евангелии от Иоанна. Символично, что В.С. Соловьев в «Повести об Антихристе» назвал этим именем представителя славянского православия, а В. Шубарт в «Европе и душе Востока» говорил о зарождении в России новой всемирной культуры, носителем которой будет «иоаннический человек». «И познаете истину, – возвестил Христос, – и истина сделает вас свободными. ... Я есмь путь и истина и жизнь» (Иоанн. 8:32; 14:6). Все это родственно сознанию русского человека с его вековой потребностью в общей, вечной и живой истине, которая делает уверовавших в нее простецов выше мудрецов, запутавшихся в хитросплетениях ума. Такая истина является не плодом мышления, а светом откровения.

При этом за частными знаниями признают ограниченное значение, поскольку они являются выводами специальных наук и считаются «формальными» или «эмпирическими» истинами, в отличие от знания общего. Деление на «высшие» и «низшие» истины хорошо передают слова Л.И. Шестова: «Чем больше приобретаем мы положительных знаний, тем дальше мы от тайн жизни. Чем больше совершенствуется механизм нашего мышления, тем трудней становится нам подойти к истокам бытия»⁷⁶⁹. Истине, как она понимается в русской философской и культурной традиции, тесно в рамках формальной логики и научных процедур. Она нужна, не чтобы «проверить алгеброй гармонию», но чтобы «предаться творческой мечте», представляя не

⁷⁶⁷ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Избранные статьи. – М., 1984. – С. 234.

⁷⁶⁸ «...Можно сказать, что если судьбой Западной Европы и всего Запада стал Аристотель, то судьбой России стал Платон». – Россман В. Платон как зеркало русской идеи // // Вопросы философии. – 2005. № 4. – С. 39.

⁷⁶⁹ Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Соч.: в 2 т. – М., 1993. – Т. 1. – С. 649.

столько акт верного познания, сколько сознание правого дела⁷⁷⁰. Так, по М.М. Пришвину, «правда требует стойкости: за правду надо стоять или висеть на кресте, к истине человек движется. Правды надо держаться – истину надо искать». Правда, неизменная в своем выражении и представляющая истинно сущее в отношении к бытию, воплощена в высшей идее, которая, в зависимости от направленности сознания, может быть осмыслена как Бог, государство, народ, прогресс, революция, социализм и т.п. Выведение знания из правды как истинно сущего освобождает человека от необходимости снова решать эти проблемы, следя за изменением бытия.

Не менее проблематичным является специфичное для русской культуры понимание правды и справедливости. В отличие от правды-истины, которая существует как «правильное» знание, правда-справедливость предстает как «правильное» отношение. Имеется ли в виду внутреннее содержание данной правды (нравственная или социальная справедливость), либо ее внешнее выражение (юридическая или политическая справедливость), она всегда подразумевает наличие некого порядка, правила, права, регламентирующего взаимодействие между людьми или их сообществами. Специфической особенностью правды-справедливости в российской культуре следует признать явное преобладание в ней содержания над формой, универсализма над конвенциализмом. Этим она отличается от западного понимания справедливости. Так, представление о справедливости в западной культуре, связанной с античностью, исходит из признания договорных отношений между людьми, которые могут быть изменены по согласию сторон. Справедливость в российском понимании зиждется на убеждении в единстве всех людей своего «мира», что предполагает равный подход к ним, независимо от того, связаны они договором или нет.

Разумеется, русской мысли знакомо понимание исторической, национальной, сословной специфики справедливости. Например, И.А. Ильин утверждал: «Справедливое в одной стране может оказаться несправедливым в другой. Справедливое в одну эпоху может впоследствии превратиться в вопиющую несправедливость»⁷⁷¹. Вместе с тем отношение к справедливости в российской культурной традиции не приемлет ее формализации, установления суммы правил, скрывающих за юридическим равенством фактическое неравенство людей. Русскому миру в целом чуждо характерное для Западной цивилизации сознание необходимости строгого соответствия между правами и обязанностями человека, что выражается в четко кодифицированных законах, восходящих к нормам римского права. В основе его отношения к человеку скорее лежит интуитивное признание желательности целостного и органичного порядка, единого для всех людей и передаваемого посредством правила, что должно иметь универсальный характер. Характерно, что в своей статье о справедливости В.С. Соловьев определил ее главное требование в виде формулы «золотого правила нравственности», – «чтобы мы не делали другим,

⁷⁷⁰ Цит. по: Кожинов В. Правда и истина // Позиция: Опыт критического ежегодника. Литературная полемика. – М., 1988. – С. 167.

⁷⁷¹ Ильин И.А. В поисках справедливости // Ильин И.А. Наши задачи. – Т. 1. – С. 189.

чего не желаем себе»⁷⁷².

Несмотря на то, что правда и справедливость в российской культурной традиции связаны между собой еще более тесно, чем истина и правда, между ними все же существует различие. Если правда по сути своей общечеловечна, обращена ко всем людям, апеллирует к изначальному братству между ними, то справедливость выражает представления пусть и очень больших, но все же ограниченных общностей – народов, государств, классов, почему возможны «русская», «советская», «рабочая», «крестьянская» и другие «правды». Можно сказать, что правда есть справедливость в своем высшем проявлении, до которого она еще должна подняться. В то же время справедливость немыслима без положительного знания, которое должно быть принято всеми в качестве истинного. Таким образом, открывается момент единства истины и справедливости, который допускает возможность синтеза данных понятий.

Этот момент содержит внутреннее противоречие, поэтому синтез нельзя понимать как тождество, которое при любых условиях обеспечивает равенство между истиной и справедливостью. Достижение этого момента представляет собой проблему, что может быть «снята» различным образом. Так, дореволюционная русская интеллигенция, которая в большинстве своем ненавидела деспотизм самодержавия и сочувствовала страданиям народа, в конце концов, предпочла справедливость истине. Обличавший ее за это Н.А. Бердяев полагал, что она «может перейти к новому сознанию лишь на почве синтеза знания и веры, синтеза, удовлетворяющего положительно ценную потребность интеллигенции в органическом соединении теории и практики, "правды-истины" и "правды-справедливости"»⁷⁷³. Нельзя не признать, что, знание, которое нуждается в оправдании верой, не может считаться объективной истиной. Однако вера в то, что «наше дело – правое», является мощным стимулом в любой социальной практике.

Независимо от того, проявляется ли такая правда в знании или вере, в русской идее она воспринимается как лучшая мировоззренческая позиция, выражающая правильное отношение к людям и миру. Как высшая правда она несет в себе положительное разрешение противоречий человеческого познания и деятельности. Эта правда не может поступиться принципами и всегда стоит на своем, она заключает в себе всю полноту ответа на вопрос и не способна измениться, если только не изменит себе самой. Чтобы выполнить свое назначение, она должна выйти за рамки личностно-общественных отношений и национально-государственных границ. Главным ее атрибутом является *всеобщность*, обращенность ко всем людям и народам. Но если правда является всеобщей, то ее должны осознать и признать все люди. В этом, возможно, заключается и главное достоинство и главная опасность, которая скрывается в «высшей правде». Из истории христианства и коммунизма известно, как правда, ставшая «ортодоксальным мировоззрением, легко превращается в беспощадного Молоха, в жертву которому приносятся как отдельные личности,

⁷⁷² Соловьев В.С. Спор о справедливости // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. – М., 1989. – Т. 2. – С. 514.

⁷⁷³ Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда. – С. 29.

так и социальные слои, признанные «еретиками» или «врагами народа»⁷⁷⁴. Так происходило еще и потому, что право *интерпретировать* правду признавалось в них не за всеми людьми, а только за высшими иерархами, хранящими «истинное учение».

Из этого можно было бы сделать вывод, что не только истина и справедливость должны проверяться правдой, но и сама правда должна получать подтверждение от них. Однако русская идея предлагает иное решение данной проблемы. Главными способами проверки Правды, по сути, стали общее понимание правды и желание жить по правде. Если нельзя принимать за Правду то, что не разделяется другими людьми, которые также искренне стремятся к ней, то решение задачи в том, чтобы не выбирать между «частными правдами» отдельных личностей, сословий или народов, а найти такое мировоззрение, содержание которого не может не быть признано всеми людьми «доброй воли». Поскольку настоящую Правду нет необходимости никому навязывать силой, она должна быть принята по общему согласию и во взаимной любви. Так правда проверяется другой основной ценностью Русского мира, которая, получая мировоззренческое обоснование от правды, дает психологическое подтверждение ей самой.

Соборность как интегративная ценность русской идеи. Важную роль в социокультурной жизни сообщества играет духовное начало, которое обеспечивает единство всех его представителей, не позволяя разрушить их общность ни внешним силам, ни внутреннему расколу. В общественной и культурной жизни России таким объединительным принципом нередко признается соборность. Это понятие не является специфически русским. «Соборность, – указывает С.С. Хоружий, – есть понятие богословское, а более конкретно – экклезиологическое. "Соборный" – один из четырех атрибутов Церкви, указанных в Никейском символе; он синонимичен старому термину "кафолический"… означающему "всеобщий"»⁷⁷⁵. О. Шпенглер в «Закате Европы» ссылался на «почти непонятное для нас магическое представление о *consensus*, которое предполагает в каждом человеке *пневму*, проистекающую из божественной *пневмы*, и вследствие этого обретает непосредственную божественную истину в едином мнении призванных»⁷⁷⁶. Латинскому понятию *consensus* в арабском языке соответствует слово *idjma*, означающее также метод познания истины. Он состоит в том, что человек «каждый раз проверяет и устанавливает общее убеждение своих собратьев, которое поэтому не может быть ошибочным, поскольку дух Божий и дух общины – это одно и то же. Если достигнут консенсус, значит, найдена истина. "Иджма" представляет собой смысл всех раннехристианских, иудейских и персидских соборов»⁷⁷⁷. Таким образом, понятие соборности – в той или иной форме – существовало с первых веков нашей эры.

⁷⁷⁴ В своем «Великом инквизиторе» Ф.М. Достоевский замечательно показал, как, действуя во имя торжества высшей правды, можно прийти к ее полному отрицанию.

⁷⁷⁵ Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб., 1994. – С. 19.

⁷⁷⁶ Шпенглер О. Закат Европы. – Минск; М., 2000. – С. 744.

⁷⁷⁷ Там же. – С. 763.

Вместе с тем нельзя не признать оригинальность учения о соборности в русской религиозной философии XIX – XX вв., которая последовательно распространила это учение на духовную жизнь, устройство общества и даже на бытие мира в целом. Первым в него внес свой вклад А.С. Хомяков, который видел в соборности выражение истинной сущности учения Христа. «Христианство в полноте своего божественного учения, – заявил он, – представляло идеи единства и свободы, неразрывно соединенные в нравственном законе взаимной любви»⁷⁷⁸. В.С. Соловьев, развивший идею соборности в своем учении о всеединстве и Богочеловечестве, писал: «Не подчиняться своей общественной сфере и не господствовать над нею, а быть с нею в любовном взаимодействии, служить для нее деятельным, оплодотворяющим началом движения и находить в ней полноту жизненных условий и возможностей – таково отношение истинной человеческой индивидуальности не только к своей ближайшей социальной среде, к своему народу, но и ко всему человечеству»⁷⁷⁹. Дальнейшее развитие идеи соборности в русской мысли можно найти в философии «общего дела» Н.Ф. Федорова, концепции «симфонической личности» Л.П. Карсавина, духовной «коммюнотарности» Н.А. Бердяева, учении о ноосфере В.И. Вернадского. В русской философско-религиозной традиции соборность понимается как форма снятия всех конфликтов, способ объединения всех усилий, путь решения всех общественных проблем⁷⁸⁰.

Высокую ценность соборности в русской философской традиции принято связывать с убеждением в то, что она является лучшей формой объединения людей, поскольку способна оптимальным образом обеспечить согласие между единством и свободой. При этом, начиная со славянофилов, сложилось мнение, что такое согласие не существовало на Западе вследствие развития теократии в католицизме и индивидуализма в протестантизме. В России же, благодаря православию, оно носило органичный характер, ибо, как считал Хомяков, «в нашем же духовном начале тождество свободы и единства (свободы в единстве и единства в свободе)...»⁷⁸¹. Вряд ли можно согласиться с подобным сравнением идеализированной истории России и эмпирической истории Запада, однако нельзя не задаться вопросом о том, насколько этот идеал согласуется с российской жизнью? По этому вопросу исследователи соборности придерживаются разных мнений.

Например, А.С. Хомяков полагал, что соборность представлена в христианской церкви, но не как социальном институте, а как всемирном сообществе христиан. С.Л. Франк находил примеры соборных отношений в семье, церкви и «братстве», которое возникает в результате дружбы, службы и т.д. В.И. Иванов, напротив, воспринимал соборность как некое идеальное состояние. «Соборность, – утверждал он, – задание, а не данность, она никогда

⁷⁷⁸ Хомяков А.С. По поводу Гумбольдта // Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. – М., 1988. – С. 200.

⁷⁷⁹ Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. – М., 1990. – Т. 2. – С. 545.

⁷⁸⁰ См.: Кочеров С.Н. Соборность как православный и социальный идеал русской религиозной философии // Приволжский научный журнал. – 2010, № 2. – С. 236-241.

⁷⁸¹ Хомяков А.С. О возможности русской художественной школы // Хомяков А.С. О старом и новом. – С. 144.

еще не осуществлялась на земле всецело и прочно, и ее также нельзя найти здесь или там, как Бога»⁷⁸². Н.А. Бердяев связывал воплощение соборности с реализацией русской идеи как идеи братства людей и народов. Некоторые из современных авторов полагают, что соборность проявилась в России не только в идеальной сфере, но и в эмпирической реальности. Так, В.Ш. Сабиров убежден, что Россия «во многих отношениях и была соборной страной», находя зачатки соборности в единстве народов и культур, в сельской общине, в рабочей артели, в русском земстве⁷⁸³. Для А.С. Ахиезера формой соборной организации выступает «собрание членов сельского мира, собрание глав семей, входящих в локальные сообщества, собрание частей целого»⁷⁸⁴. А.Л. Анисин пишет, что «именно в силу отчетливой выраженности в жизни русского народа соборных основ бытия, – только в России тема соборности могла получить адекватное осмысление и развитие»⁷⁸⁵. Подводя итог исканиям русских философов, учивших о соборности, С.С. Хоружий признает: «Низведение этих понятий-символов в горизонт здешнего бытия – тонкая, даже проблематичная ситуация, относительно которой религиозная философия в России не успела выработать единых позиций»⁷⁸⁶.

Насколько оправданно убеждение славянофилов в том, что в России, благодаря такому характеру отношений между народом и властью, существуют основания для гармонии между единством и свободой? Знакомство с российской историей, на наш взгляд, приводит к выводу о том, что в ней были времена *свободы без единства* (феодальная раздробленность, революции 1905 и 1917 г., 90-е гг. XX века), времена *единства без свободы* (Московская Русь, Советский Союз) и времена без *единства и свободы* (монгольское иго, годы Смуты). Если же попытаться найти в ней период *единства и свободы*, то его можно обнаружить разве что в Петербургской России (особенно в «век золотой Екатерины»), но он был изначально ограничен рамками дворянского сословия и никогда не переходил на общество в целом. Возможно, в этом проявились трагические последствия монгольского завоевания, когда русские люди, желая избавиться от чужеземного господства, отказались от многих своих древних прав в пользу невиданного до того времени на Руси принудительного единства и служения государству⁷⁸⁷. Но даже правящая и культурная элита, при всех своих привилегиях и влиянии на власть, могла в полной мере пользоваться плодами свободы только в годы правления «просвещенных монархов» (Екатерина II, Александр I, Александр II), когда они особенно нуждались в ее поддержке.

⁷⁸² Иванов В.И. Легион и соборность // Иванов В.И. Родное и вселенское. – С. 100.

⁷⁸³ Сабиров В.Ш. Русская идея спасения. – С. 73-74.

⁷⁸⁴ Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта: в 3 т. – М, 1991. Т. 3. – С. 347.

⁷⁸⁵ Анисин А.Л. Принцип соборного единства в истории философской мысли. – Тюмень, 2010. – С. 98. Сам этот исследователь находит ярко выраженные «соборные основы бытия» нашего народа в русской общине и «симфонии» церковной и светской власти – в том виде, в каком они были до XVI в., т.е., по сути, в древнерусском государстве. – Там же. – С. 98-115.

⁷⁸⁶ Хоружий С.С. Карсавин и де Местр // Вопросы философии. – 1989. № 3. – С. 87.

⁷⁸⁷ «Самодержавие и крепостное право, – признавал евразиец Г.В. Вернадский, – стали той ценой, которую русский народ должен был заплатить за национальное выживание». – Вернадский Г.В. Монголы и Русь. – Тверь; М., 2000. – С. 396.

Конечно, принесение личной и общественной свободы в жертву национальному и государственному единству нередко бывает суровой необходимостью, платой за выживание страны и народа. Однако следует заметить, что в истории России эта плата нередко перестает быть временной и становится чрезмерной. Поскольку такие действия, как правило, являются вынужденными реакциями на тягостную жизнь и враждебное окружение, а народ в России часто жил тяжело и имел немало врагов, их можно, при желании, даже возвести в принцип служения высокой цели. В этой связи К.С. Гаджиев пишет: «Для утверждения и защиты свободы индивидуального человека совсем не обязательно его освобождение от всех форм принуждения, насилия, власти, запрета и наказания. Более того, при определенных условиях их отсутствие может неизбежно привести к утверждению в обществе закона джунглей...»⁷⁸⁸. Однако, если необходимое единство общества не будет иметь своей меры в виде столь же необходимой для него свободы, последствия этого бывают, как правило, весьма печальны. Тогда, по словам того же автора, «государство, облеченое ничем не ограниченной властью, способно стать безжалостным левиафаном, признающим только свою власть и использующим все средства вплоть до превращения всех своих подданных в бессловесных рабов»⁷⁸⁹. Трагедия российской истории была в том, что государство нередко пыталось обеспечить единство общества, доводя его до состояния, что ставило под угрозу или даже отрицало индивидуальные и коллективные свободы.

Обратной стороной государственного утверждения принудительного единства общества становится анархическое утверждение индивидуальной и коллективной свободы вне государства. Так в России складывается представление о *воле*, качественно отличное от *свободы* в европейском ее понимании. «Воля торжествует, – отмечал Г.П. Федотов, – или в уходе из общества, на степном просторе, или во власти над обществом, в насилии над людьми. Свобода личная немыслима без уважения к чужой свободе; воля – всегда для себя. Она не противоположна тирании, ибо тиран есть тоже вольное существо. ... Так как воля, подобно анархии, невозможна в культурном общежитии, то русский идеал воли находит себе выражение в культуре пустыни, дикой природы, кочевого быта, цыганщины, вина, разгула, самозабвенной страсти, – разбойничества, бунта и тирании»⁷⁹⁰. В силу данного понимания свободы тяготение русских людей к всеединству часто вступает в противоречие с их стремлением жить «в своей полной воле», что весьма затрудняет реализацию соборности в конкретных социальных и политico-правовых формах. Например, совершенно ясно, что в деле государственного строительства такая воля оказывается скорее миной, чем камнем. Может ли тогда соборность открыть русскому человеку подлинное значение и высший смысл его соединения с другими людьми и защитить его от впадения в своеволие, вольницу, произвол?

⁷⁸⁸ Гаджиев К.С. Апология Великого Инквизитора // Вопросы философии. – 2005. № 4. – С.10-11.

⁷⁸⁹ Там же. – С. 11.

⁷⁹⁰ Федотов Г.П. Россия и свобода // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. – Т. 2. – С. 286. Знаменательно, что царь Иван IV Грозный называл свою форму правления «вольным самодержавием».

Ряд исследователей, например, В.Ш. Сабиров, полагают, что именно «соборность умеряет русскую жажду абсолютной, безграничной свободы, а тягу к справедливости освобождает от эгалитарных настроений»⁷⁹¹. Однако за «соборность» в России, о чем, в частности, говорит история земских соборов, чаще всего принималась видимость консенсуса между властью и народом, когда правителям государства было нужно получить согласие общества на их избрание на царство, утверждение новых повинностей или проведение радикальных реформ. Это не столько «умеряло русскую жажду свободы», сколько сублинировало ее в покорное несение государственного тягота. Неслучайно В.О. Ключевский видел коренное противоречие политики Петра I в том, что он «хотел, чтобы раб, оставаясь рабом, действовал сознательно и свободно. Совместное действие деспотизма и свободы, просвещения и рабства – это политическая квадратура круга, загадка, разрешавшаяся у нас со временем Петра два века и доселе неразрешенная»⁷⁹².

Быть может, исторической ошибкой как славянофилов (Хомяков, братья Аксаковы), так и западников (Герцен, Бакунин, Чернышевский), было то, что они видели в гражданском обществе Запада не более чем пагубное отрицание русской общины. Если бы эти мыслители, хорошо знакомые с диалектикой Гегеля, представили данные формы общности как не только противоположные, но и необходимые состояния в процессе развития, тогда, возможно, они бы пришли к иному выводу о том, какой путь ведет к организации общества, соединяющей достоинства и лишенной недостатков традиционной и гражданской общины. В то время как принятие общинности за соборность является утопической мечтой, плодом идеализации общины, переход от гражданственности к соборности представляет вероятную, хотя доселе и не реализованную в границах «большого общества» возможность.

Не случайно, считая соборность свойством русской религиозности, Н.А. Бердяев был убежден, что для ее воплощения человечеству еще необходимо пережить эпоху Святого Духа. Характерно, что эти же апокалиптические настроения присущи и некоторым современным российским философам, пишущим о соборности. Относя ее наступление на неопределенное будущее, они называют ее «категорией всемирного единения», а предтечами ее считают «предчувствие общей беды и мысль о всеобщем спасении»⁷⁹³. Осознание надвигающейся глобальной катастрофы на самом деле может сплотить людей и народы, которые при других обстоятельствах ни за что ни соединились бы друг с другом. В отличие от западной культуры, которая воспринимает подобные союзы как вынужденные и преходящие, русской культуре свойственно усматривать в них проявления добровольной и универсальной общности. Так соборность предполагает и подтверждается следующей ценностью русской идеи, в которой получает аксиологическое выражение такое «общее дело», что может объединить всех людей в едином и свободном порыве.

⁷⁹¹ Сабиров В.Ш. Русская идея спасения. – С. 26.

⁷⁹² Ключевский В.О. Курс русской истории // Ключевский В.О. Соч.: в 9 т. – Т. 4. – М., 1989. – С. 203.

⁷⁹³ Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. – С. 24, 25.

Спасение как целеполагающая ценность русской идеи. В известных нам идеологемах как вариациях русской идеи присутствует перспектива, ради преодоления или достижения которой даже несовершенное земное сообщество может оказаться способным к соборному единению. Например, в видении нового Иерусалима, образе Святой Руси, учении о Москве – третьем Риме выражается, сначала в виде пророчества, а затем и констатации, сознание избранности Киевской Руси / Московского царства в качестве последнего форпоста истинно христианской веры, искаженной «латинянами» или оскверненной иноверцами. В русском панславизме Россия предстает как защитница всех славянских народов, которым равно угрожают враждебные силы католического Запада и мусульманского Востока. Наконец, в советском коммунизме СССР выступает «страной обетованной» для всех трудящихся классов и колониальных народов, которые страдают от их эксплуатации капиталом. «Мировое зло» могло иметь иные облики: религиозно-моральное вырождение общества, пришествие Антихриста, нашествие могущественного и безжалостного врага, уничтожение человечества в термоядерной войне. Но борьба с ним потребует объединения всех людей «доброй воли» и должна привести к более совершенному обществу и более высокой культуре. Таким образом, русская идея всегда несет в себе более или менее четко выраженное *осознание беды*. Но она же дает и *упование надежды* на то, что, если наше дело – правое, то ни один враг не сможет нас одолеть.

Предвидение высокого призыва России в окончательном решении судеб человечества, при сознании многих ее недостатков и несовершенств, было присуще многим представителям культурной элиты страны («О, недостойная избранья, Ты избрана!»). При этом они могли значительно расходиться между собой в отношении того, в чем именно состоит высшая миссия родной страны. Так, П.Я. Чаадаев, начав с отрицания положительного значения России для человечества, позднее пришел к выводу, что «мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество»⁷⁹⁴. В.С. Соловьев утверждал, что «если русский национальный идеал действительно христианский, то он тем самым должен быть идеалом общественной правды и прогресса, т.е. практического осуществления христианства в мире»⁷⁹⁵. Н.А. Бердяев был убежден, что «миссия русского народа сознается как осуществление социальной правды в человеческом обществе, не только в России, но и во всем мире»⁷⁹⁶. Высказывались и другие, порой даже фантастические взгляды на то, в чем может состоять вклад России в мировую цивилизацию. Например, Н.Ф. Федоров полагал, что устранение вражды между народами и собирание их в одну семью возможно только, если русский народ призовет все народы к исполнению общего долга и общего дела – воскресению наших предков и

⁷⁹⁴ Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего (1837) // Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. – М., 1991. – Т. 1. – С. 534.

⁷⁹⁵ Соловьев В.С. Русский национальный идеал // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. – М., 1989. – Т. 1. – С. 293.

⁷⁹⁶ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – С. 120-121.

заселению других планет. Но при всем различии мнений российских мыслителей о миссии России в мире общим для них было то, что она была неразрывно связана со спасением всего человечества. Неслучайно немецкий исследователь В. Шубарт отмечал «миропомощительный» характер русской идеи, которая, в его понимании, представляет собой «спасение человечества русскими»⁷⁹⁷.

Здесь проявляется принципиальное отличие идеи спасения в русской культуре от идеи спасения в западной культуре. Примером этого может, в частности, служить сравнение православия и католицизма в трактовке сoteriology, т.е. учения о спасении. «Западное христианство, – пишет Л.Е. Шапошников, – опираясь на Римское право, разработало юридическую теорию спасения. Бог выступает в ней в виде судьи, а человек – подсудимого, который оправдывается перед творцом добрыми делами. ... Православное учение о спасении исходит из понимания процесса нравственного совершенствования как процесса "обожения", т.е. преображения человека»⁷⁹⁸. Если в западном христианстве человек умирает спасается в одиночку, то в православии он погибает и спасается «всем миром». Вероятно, поэтому русской культуре в целом чужд культивизм, хотя его проявления можно обнаружить в земном поклонении некоторым российским правителям, как несущий «антитхристово» начало. Ему в ней противопоставляется как индивидуальный идеал Христос, как социальный идеал – Богочеловечество⁷⁹⁹, которое может выступать и под другими названиями, например, люди коммунистического общества. Как бы то ни было, идея спасения в русской культуре понимается преимущественно в универсальном значении – как избавление от всеобщей опасности и всемирной угрозы. Исходя из ее универсализма, становится более ясным, почему русский народ временами не видит разницы между спасением себя и спасением всего человечества.

Итак, русская идея возвещает в качестве своей цели спасение всего человечества. Именно в спасении, принимающем характер «общего дела», обособленность Русского мира (сосредоточенность на удовлетворении своих локальных интересов) восходит до всемирности (деятельность во имя интересов всего человечества)⁸⁰⁰. Подобная общечеловеческая деятельность может принимать самые разные формы: от вооруженного противодействия мировому агрессору – до создания более справедливого общественного строя или появления нового откровения о судьбах человечества. Однако при этом в ней всегда наблюдается органичное переплетение частного и всеобщего. Разумеется, каждый народ в истории следует своим эмпирическим целям,

⁷⁹⁷ Шубарт В. Европа и душа Востока. – С. 194.

⁷⁹⁸ Шапошников Л.Е. Очерки русской историософии XIX – XX вв. – С. 6-7.

⁷⁹⁹ О. Т. Шпидлик отмечал, что русский «человек в сущности своей христологичен и потому он должен жить в богочеловеческом пространстве, которое принадлежит ему, которое ограничено, но в то же время открыто бесконечному, как и все тайны, составляющие жизнь Христа». – Шпидлик, о. Томаш. Русская идея: иное видение человека. – СПб., 2006. – С. 339.

⁸⁰⁰ См.: Rowland D.B. Moscow – The Third Rome or the New Israel? // Russian Review. – 1996, № 55. – Р. 591 – 614; Duncan P.J.S. Russian Messianism: Third Rome, Holy Revolution, Communism and After. – London - New York, 2000; Кочеров С.Н. Идея спасения как форма примирения российского мессианизма и миссионизма // Вестник Мининского университета. – 2013, №1 (1).

осуществляя тем самым определенную историческую миссию. Но в те времена, когда один народ выступает в качестве выразителя или защитника интересов других народов, он, в самом деле, может стать для них спасителем, осуществляя тем самым свою миссию в жизни человечества.

Именно в такие времена, которые были в российской истории (война с Наполеоном, освобождение славянских народов, Великая Отечественная война и др.) русское миссиончество тесно переплетается с мессианством, вступая с ним в диалектическое единство. При этом не следует забывать, что ни один народ не вправе претендовать на роль единственного и постоянного Спасителя человечества, позиционируя себя как всемирно-исторического Мессию. Как святой, гений или герой, который осуществил общественное назначение, возвращается к своим делам, так и народ, исполнивший свой долг перед человечеством, должен заняться своим жизнеустройством, не требуя всеобщего внимания или признания исключительности своих заслуг. А дело чести других народов – помнить о его великих жертвах, не переписывая историю в угоду своим переменчивым интересам или новым всемирным кумирам, претендующим на лавры спасителей человечества.

Исходя из вышеизложенного, в качестве определяющих ценностей русской идеи можно выделить *правду* как синтез истины и справедливости, *соборность* как гармонию единства и свободы и *спасение* как примирение мессианизма и миссионизма. Конечно, в российской культуре и менталитете нашего народа несложно найти и другие ценности, каждая из которых, взятая в отдельности, может быть представлена в качестве основной. Поэтому указанные ценности предполагают сравнение их с иными приоритетами. В самом деле, когда анализируется триада истина – справедливость – правда, правомерно задать вопрос, почему не рассматривается единство истины, добра и красоты⁸⁰¹. А когда определяются ценности, связанные с соборностью, необходимо дать разумное объяснение, для чего выделяются единство и свобода, но не любовь, без которой соборные отношения невозможны⁸⁰². Каков же критерий, на основании которого происходит селекция ценностей и определяется, какие из них должны оказаться в фокусе внимания, тогда как другие могут временно отойти на второй план?

В качестве ответа на эти и подобные возражения следует заметить, что задачей проделанного анализа было не установление всех значимых ценностей российского общества и его культуры, но выявление тех из них, которые, на наш взгляд, более всего характеризуют русскую национальную идею. В данной главе была предпринята попытка доказать, что именно эти ценности задают ориентиры, которые через долженствование определяют смысл истории Русского мира и представляют его как неповторимую социокультурную реальность. В одной из своих статей Д.С. Лихачев сделал очень верный вывод:

⁸⁰¹ Именно эти ценности выделяли в качестве основных: из философов прошлого В.С. Соловьев, а из современных ученых – А.С. Панарин.

⁸⁰² Ценность любви была крайне важна для славянофилов и В.С. Соловьева, опиравшихся на православную традицию. Среди современных исследователей русской идеи на нее более других обращают внимание, пожалуй, В.Н. Сагатовский и В.Ш. Сабиров.

«Не существует только каких-то единственных в своем роде особенностей, свойственных только данному народу, только данной нации, только данной стране. Все дело в некоторой их совокупности и в кристаллически неповторимом строении этих национальных и общенародных черт. Отрицать наличие национального характера, национальной индивидуальности значит делать мир народов очень скучным и серым»⁸⁰³. Это же заключение можно вынести и в отношении ценностей, определяющих индивидуальность каждой нации или страны. Но как соотносится их социокультурное своеобразие с универсализмом человечества, вступившего в эпоху глобализации, которая имеет не только экономическое и политическое, но и социальное и культурное измерения?

Русская идея – это вклад российской социокультурной общности в духовную жизнь мирового сообщества. Выше были указаны и определены те ценности, которые, на наш взгляд, характеризуют духовные основания Русского мира и представляют аксиологический аспект русской идеи. При этом следует иметь в виду, что своеобразие данных ценностей состоит не столько в их уникальности и специфичности для российской истории и культуры, сколько в оригинальном их понимании и сочетании друг с другом. В этой главе уже было обращено внимание на несходство в значениях понятия «правда» в европейской и российской культуре, на смысловое различие соборных и общинных отношений, на особенности сознания своего мессианства или миссионства. Точно так же можно указать на специфику понимания свободы в российском и в американском обществе, что наиболее заметно при сравнении русской идеи и американской мечты⁸⁰⁴. Основное различие между ними, на наш взгляд, состоит в том, что, если русская идея, проникнута моралью социального служения, то американская мечта вдохновлена моралью индивидуального самоутверждения. Поэтому, как это ни покажется кому-то парадоксальным, русская идея национальна по форме и универсальна по содержанию, тогда как американская мечта универсальна по форме и национальна по содержанию.

Складывается впечатление, что Россия, образно говоря, продолжает идти по судьбоносному для нее пути «из варяг в греки», двигаясь, если использовать понятия Л.Н. Гумилева, от «пассионарной» стадии к «мемориальному» состоянию. С аксиологической точки зрения содержание этого пути определялось неоднократными попытками достигнуть идеального состояния, которое в разные эпохи было представлено в образах Нового Иерусалима и Святой Руси, а также в идеях Третьего Рима, славянского братства и полного коммунизма. Чем более далек был вначале идеал от действительности, тем большую энергию он вызывал у представителей Русского мира, поверивших в возможность его осуществления в эмпирическом мире. Они были верны ему до тех пор, пока идеал казался далеким, но достижимым, как линия горизонта. Однако по мере увеличения дистанции, отделяющей светлое будущее от сумрачного настоящего, реальная история вызывала все большую aberrацию

⁸⁰³ Лихачев Д.С. Заметки о русском // Новый мир. – 1980. № 3. – С. 35-36.

⁸⁰⁴ См.: Баталов Э.Я. Русская идея и американская мечта. – М., 2009.

идеальной цели движения. И когда эта цель окончательно скрывалась «за горизонтом», происходил массовый отказ от идеала и породившей его идеи.

Выбор того или иного варианта национальной идеи, разумеется, не является произвольным, поскольку он детерминирован историческими условиями, культурными традициями, национальным менталитетом. Однако идея нации не есть кандалы каторжника, которые он должен влечь, пока счастливый случай не поможет ему избавиться от них. Ни времена бедствий, ни времена процветания не обрекают нацию следовать своим ценностям или отречься от них. Чем выше миссия, которую выбирает нация, тем ее труднее исполнить. Если же нация обессилит от этого бремени, ей на смену придет другая, которая станет выполнять эту миссию, может быть, не так хорошо, как была способна первая, но, по крайней мере, будет продвигать ее вперед.

Можно ли на этом основании воспринимать российскую историю как мартиролог великих идей и высоких идеалов, а также борцов и мучеников, отдавших за них свои жизни? На наш взгляд, подобная оценка была бы не только пессимистична, но и не справедлива. Если сами идеологемы и идеалы оказывались исторически преходящими, то лежащие в их основе ценности, изменяясь по форме выражения, были неизменными по своей сути. Это – *правда, соборность и спасение*, что, будучи взаимосвязаны между собой, дополняют и обосновывают друг друга. Сочетание этих ценностей, состоящих в своем единстве в относительно постоянном и взаимно обусловленном отношении, можно назвать *аксиологемой Русского мира*⁸⁰⁵.

Ценностные приоритеты Русского мира следует соотнести со смыслом его истории в эсхатологической перспективе. В провиденциальном плане русская идея представляет собой стремление к всеобщему принятию абсолютного мировоззрения и построению на его основе идеального общества (в его религиозном или светском понимании). Поставив на место ключевых понятий этого определения их ценностные корреляты, можно получить модифицированную дефиницию, в которой провиденциальные характеристики получат аксиологическое наполнение. В таком случае смысл российской истории может быть представлен как **стремление к соборному постижению и осуществлению всемирной правды, обретение которой принесет спасение России и человечеству**. В этом и состоит, на наш взгляд, русская национальная идея как **аксиологема Русского мира**, что является «матрицей» для всех известных ее конкретно-исторических определений. Таково ценностное выражение того послания, с которым Россия обращается к мировому сообществу, предлагая «слово примирения» не только для Востока и Запада, но и для Севера и Юга, т.е. для всего человечества.

Как следует из данного определения, русская национальная идея обладает высоким ценностным содержанием, адекватное осмысление и освоение которого может представлять великое значение не только для дальнейшего развития нашей страны и ее социокультурной интеграции с мировым

⁸⁰⁵ См.: Кочеров С.Н. «Аксиологема» как проблема теории ценностей // Credo New. – 2011, № 4. – С. 34-45; Кочеров С.Н. Русская идея как аксиологема // Вестник ННГУ им. Н.И. Лобачевского. Сер.: Социальные науки. – 2006, № 1. – С. 541-547.

сообществом, но и для формирования лучшего будущего всего человечества. Каждая отдельная нация, состоявшаяся как историческое и культурное образование, отвечает на вопрос о сущности и смысле своего существования, т.е. вырабатывает свою идею, с которой она обращается не только к входящим в нее людям, но и ко всем ближним и дальним народам. Потребность в таком обращении возникает, как представляется, не только в силу демонстрации своей идеальной сущности с целью обратить других «в свою веру», но и в связи с поисками решения тех проблем, которые накапливаются в процессе развития самой нации.

При анализе ключевых ценностей русской идеи, выделенных в данной главе, было показано, что они являются идеальными формами преодоления социокультурных противоречий России (между объективными задачами развития общества и интересами различных социальных слоев, между государственным единством и народной свободой, между исторической целью и средствами ее достижения). И русская идея как российское «слово миру», вступая в контакт с идеями других наций, являет собой, с одной стороны, манифест этих ценностей, а с другой стороны, способ их проверки. Ни один из народов земли не вправе считать себя настолько совершенным, чтобы претендовать на то, что он содержит в себе всю мудрость и все добродетели человечества. Лишь путем сравнения ценностей всех явленных национальных идей и селекции самого лучшего в их содержании, можно прийти к идее объединенного человечества, в которой найдет воплощение полнота человеческой сущности в ее позитивном выражении.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ: РУССКАЯ ИДЕЯ – ВЧЕРА, СЕГОДНЯ, ЗАВТРА (С.Н. Кочеров)

Русская идея включает целый комплекс воззрений на специфику российской истории, русского менталитета и русской культуры. В этом смысле она представляет собой не одну, а несколько «идей», которые характеризуют ее онтологический, эпистемологический, идеологический, телеологический, провиденциальный и аксиологический аспекты. В онтологическом отношении русская идея есть **иdea Русского мира** как выражение его духовной сущности. В эпистемологическом отношении она есть **«тайное знание» о России**, которое достигается восхождением от рационального познания к интеллектуальной интуиции как эйдетическому постижению ее сущности. В идеологическом отношении она есть **идеологема**, определяющая общественное сознание того или иного периода российской истории посредством указания **идеала** («Святая Русь», «Москва – третий Рим» и т.д.). В телеологическом отношении эта идея есть понимание **смысла истории России**, который проявляется в стремлении воплотить данный идеал в действительности⁸⁰⁶. В провиденциальном отношении она есть констатация особой **миссии русского народа**, предначертанной ему Богом или обусловленной уникальным характером самого народа, которая также выполняет функцию **«демодицеи»**⁸⁰⁷, т.е. оправдания всех жертв, ошибок и грехов, которые были в его сложной истории. Наконец, в аксиологическом отношении русская идея есть **аксиологема** как совокупность ценностей, что, взаимно дополняя и обосновывая друг друга, представляют основу, характер и цель объединения Русского мира.

Возрождение в России как теоретического, так и практического интереса к русской национальной идеи, вопреки заявлениям критиков, не является чем-то исключительным в современном мире. Во многих обществах идут споры по поводу национальной идентичности, общности исторической судьбы и культурной миссии своей нации, которые по своему накалу ничуть не уступают, а порой даже превосходят общественные и научные дискуссии, которые ведутся на эти темы в России. Такие дискуссии ведутся везде, где наблюдается кризис национальной идентичности, который затронул как самые благополучные, так и самые неустроенные, по земным меркам, нации. Поэтому отрицать правомерность постановки вопроса о русской идеи сегодня, по нашему мнению, могут лишь две группы исследователей. Это – либо те, кто выбрал для себя другую национальную или цивилизационную идею, либо те, кто полагает, что деление на нации больше не актуально, и все народы земли движутся бодрым маршем к единой глобальной цивилизации.

В ответ отечественным и зарубежным критикам, заявляющим о мифологическом или утопическом характере русской идеи и приводящим в качестве своих аргументов указания на многочисленные несоответствия ей в

⁸⁰⁶ См.: Кочеров С.Н. К вопросу о смысле истории России // Credo New. – 2008, № 3. – С. 69-80.

⁸⁰⁷ Demodicea – от древнегреч. δῆμος – «народ» и δίκη – «право, справедливость».

российской истории или неосуществимость ее интенций, можно сказать следующее. Сравнивая идеальную историю Русского мира, какой она должна была быть, если бы он всегда был верен своим смыслам и ценностям, с эмпирической историей России, которой приходилось и приходится отвечать на внешние и внутренние вызовы, конечно, нельзя не признать множества несовпадений. Так, нельзя отрицать, что России далеко не всегда удается осуществление социальной правды в мире, в чем видели ее назначение многие русские мыслители (П.Я. Чаадаев, Н.Я. Данилевский, Н.А. Бердяев и др.). Можно критически оценивать попытки славянофилов представить миссию России в явлении примера соборного мироустройства Западу, деградирующему от рационализма, атеизма и социализма. Не оправдались надежды В.С. Соловьева на то, что России удастся примирить Восток и Запад, а также все три ветви христианской церкви⁸⁰⁸. Потерпели неудачу мечты многих поколений революционеров на то, что именно в России будет построено справедливое общество как альтернатива гибнущему капитализму.

К сожалению, наша страна пока еще не смогла заслужить такой духовный авторитет в мировом сообществе, чтобы выступать «настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибуналами человеческого духа и человеческого общества»⁸⁰⁹. Лишь иногда возвышалась Россия до такого социально-нравственного состояния, при котором она могла бы «светить миру великой, бескорыстной и чистой идеей, воплотить и создать в конце концов великий и мощный организм братского союза племен, создать этот организм не политическим насилием, не мечом, а убеждением, примером, любовью, бескорыстием, светом...»⁸¹⁰. Трудно спорить с тем, что Русский мир не довел до адекватного воплощения ни одну из своих судьбоносных идей, которые он с таким воодушевлением пытался реализовать в то или иное историческое время. Даже любивший Россию В. Шубарт вынужден был признать, что «русская идея вселенности пока еще нигде не смогла найти воплощения в своей неискаженной чистоте и полноте. Хотя она постоянно выходит за пределы своей нации, но охватить человечество целиком ей пока не удалось»⁸¹¹.

Правда, следовало бы заметить, что в этом отношении россияне мало чем отличаются от народов, более «удачливых» по меркам эмпирической истории. Так, известно, что, по крайней мере, с XX столетия «американцы определили себя как защитников свободы и демократии во всем мире. ... Но, как заметил Роджерс Смит, "утверждение, что национальная идентичность Америки определяется исключительно американским кредо, в лучшем случае представляет собой полуправду". Большую часть своей истории американцы порабощали и угнетали чернокожих, уничтожали и третировали индейцев, тирианили иммигрантов из Азии, враждовали с католиками, препятствовали

⁸⁰⁸ См.: Парилов О.В. «Три разговора...» Вл. Соловьева и современное толерантное общество // Соловьевские исследования. – 2010. – № 3 (27).

⁸⁰⁹ Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего. – С. 534.

⁸¹⁰ Достоевский Ф.М. Дневник писателя // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. – Л., 1984. – Т. 26. – С. 81.

⁸¹¹ Шубарт В. Европа и душа Востока. – С. 204.

иммиграции из стран за пределами северо-западной Европы»⁸¹². Одно дело идеал, совсем другое – реальность, потому их совпадение так редко бывает в истории. Но там, где одни народы, уверовав в свою богоизбранность, живут в гордом сознании своего величия и готовы силой убеждать в нем всех прочих, другие народы, пройдя через необходимое покаяние за свои грехи и ошибки, возвращаются к своему историческому призванию, которое никто за них выполнить не сможет.

Не следует также забывать о том, что русская идея принадлежит к числу таких идей, которые в полной мере могут быть осуществимы только в метаисторической перспективе. К этому располагает и российская история, к которой, по мнению некоторых исследователей, из всех жанров более всего применима трагедия⁸¹³. Россия, вынужденная веками защищать Европу от Азии, нередко получая от Запада удары в спину, а затем догонять ушедшие вперед культурные народы, никогда не дорожила настоящим, но жила надеждой на будущее. В процессе непрестанной борьбы за выживание она выработала особый тип культуры, который был ориентирован не на примирение крайностей и гармоническое развитие творческих сил, а на поляризацию этих крайностей и снятие противоречия между ними в финальном акте. «Россия, – утверждал Бердяев, – есть апокалиптический бунт против античности (Шпенглер). Это значит, что русский народ по метафизической своей природе и по своему призванию в мире есть народ конца»⁸¹⁴. Но, может быть, именно такой народ, который по своей «метафизической природе» способен заглянуть в «конец времен», лучше других сможет подготовить к нему человечество!

Эсхатологическая устремленность русского народа, стремление провидеть должное в сущем, возможно, является одной из причин того, что он, в отличие от многих других народов, уделял меньше внимания своему земному обустройству. «Многие склоняются к тому, – пишет А.С. Панарин, – что пафос русских – это пафос долженствования, тогда как остальные народы могут обходиться без особого пафоса, довольствуясь спокойным чувством наличного.

... Можно ли на таких основаниях построить стабильную и обеспеченную жизнь? Сразу же ответим: нельзя»⁸¹⁵. Однако показательно, что именно от изменчивой и необеспеченной России более стабильные и благополучные народы нередко высушивали «новое слово» к миру. В истории России будто встретились и сплелись две тенденции, которые проявились как в гуще народных масс, так и в тонком слое культурной элиты. Первая тенденция была основана на том, что в России и от России ждали нового учения или откровения. Вторая тенденция подкреплялась верой в способность России перенять идеи, что были открыты в других странах, и воплотить их в своей государственной и общественной жизни.

Образно говоря, первая из этих тенденций вела к обретению Святой Руси,

⁸¹² Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности. – М., 2004. – С. 89.

⁸¹³ См.: Ragsdale H. The Russian Tragedy: The Burden of History. – Armonk, N.Y., 1996.

⁸¹⁴ Бердяев Н.А. Русская идея. – С. 185.

⁸¹⁵ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. – С. 445.

вторая – к возведению Третьего Рима. Одна нашла наиболее полное выражение в мистических представлениях русских старцев и в русской религиозной философии, другая – в создании Российской империи и Советского Союза. После отказа от построения коммунизма в России и неудачи ее перестройки по либеральному образцу попытки перенести на российскую почву новую модель «совершенного общества» на какое-то время потеряли свою актуальность. Тем более интенсивным становится предчувствие нового знания или откровения, которые могут появиться в нашей стране и оказать влияние на мир. Это ставит Россию в органичное для нее положение «страны будущего», в качестве которой ее, с перерывами, воспринимали в течение, по крайней мере, последних двух веков.

П.Я. Чаадаев отмечал в одном из своих писем, что Россия «призвана к необъятному умственному делу: ее задача дать в свое время разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе»⁸¹⁶. Некоторые отечественные умы полагали, что подобная задача будет разрешена, прежде всего, средствами науки. Например, Н.И. Кареев утверждал, что русские ученые, перенявшие методы западной науки и проникнутые духом родной интеллигенции, способны «придать своей научной мысли наибольшую в этом деле *трезвость и широту*»⁸¹⁷. Однако среди большинства российских мыслителей все же преобладало убеждение в том, что слово, которое Россия скажет миру, будет иметь не научно-техническое, а религиозно-нравственное содержание. Неслучайно В.С. Соловьев пришел в восхищение от переосмыслиенного Достоевским применительно к России апокалиптического видения Иоанна Богослова о жене, облеченной в солнце и в мучениях рождающей сына. «Правильно или нет, – замечает философ, – это толкование "великого знамения", но новое Слово России Достоевский угадал верно. Это есть слово примирения для Востока и Запада в союзе вечной истины Божией и свободы человеческой»⁸¹⁸.

Конечно, со стороны авторов этой монографии было бы слишком самонадеянно пытаться предсказать, какую форму примет русская идея в обозримом будущем. Исходя из анализа сущности и аспектов русской идеи, можно, скорее, сделать вывод о том, какие предлагаемые ныне обществу идеологемы не могут стать нашей национальной идеей, как бы их ни пытались пропагандировать заинтересованные в их продвижении силы. Высказать же новую версию русской идеи, адекватную историческим, социальным и культурным реалиям нашего времени, по силу только тому, кто, всем существом переживая единство с Россией, сможет быть «озарен» новым словом о ней. Тогда, возможно, родится идея нового нравственного миропорядка, который будет основан на утверждении правды, соборной ответственности и всеобщем спасении как разрешении противоречий нашего времени. И в ней, как знать, откроются перспективы того *общего дела*, которое, наконец, сможет

⁸¹⁶ Чадаев П.Я. – Тургеневу А.И. от 1.V. 1835 // Чадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. – Т. 2. – С. 92.

Далее в этом письме Чадаев пишет, что Россия, по его мнению, должна дать «разгадку человеческой загадки».

⁸¹⁷ Кареев Н.И. О духе русской науки // Русская идея. – С. 178.

⁸¹⁸ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. – М., 1990. – Т. 2. – С. 318.

объединить народы и страны, положив конец всем братоубийственным войнам, которые идут в наше время. Это задача, достойная русской идеи как послания России ко всему человечеству.

Независимо от того, сбудется ли это или нет, Россия, по нашему мнению, должна и дальше выполнять свою миссию, которая связана с ее разгадкой тайны бытия человеческого. Конечно, национальная идея, проявляющаяся как откровение, которое содержит знание о смысле истории народа и главных ценностях его жизни, не в состоянии сама по себе гармонически разрешить все противоречия российской жизни. Однако она может помочь найти способы достойного преодоления мировоззренческих, политических, социальных и экономических конфликтов нашего и не только нашего века. 140 лет тому назад Ф.М. Достоевский записал в своих черновиках: «Кто верит в Русь, тот знает, что она все вынесет и останется прежнею святою нашею Русью – как бы не изменился наружно облик ее. Не таково ее назначение и цель, чтоб ей повернуть с дороги»⁸¹⁹.

Люди наиболее активны в поисках национальной идеи тогда, когда их родина испытывает нелегкие времена, поскольку обретают в ней духовную силу, позволяющую противостоять постигшим их бедствиям. Это происходит потому, что национальная идея представляет объединяющее начало, которое наполняет их общественную и частную жизнь высоким смыслом. Пусть не сомневаются критики и маловеры: русская идея жива! Она живет в тех, кому дороги не только радости, но и страдания нашего народа, кто готов быть с Россией во времена не только гордого величия, но и тягостных унижений, кто воспринимает как свои не только ее победы, но и поражения. При этом нет необходимости впадать ни в самообольщение, ни в самоунижение, как не следует и противопоставлять себя другим народам. Ибо для осуществления своего национального призыва, как верно замечал В.С. Соловьев, «нам не нужно действовать *против* других наций, но *с ними и для них*, – в этом лежит великое доказательство, что эта идея есть идея истинная»⁸²⁰. Как ни один человек не вправе считать себя изолированным островом, так и ни один народ не должен воспринимать себя обособленным континентом. Все мы в этом мире зависим друг от друга и потому все мы ответственны за всех!

⁸¹⁹ Достоевский Ф.М. Подготовительные материалы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. – Л., 1983. – Т. 25. – С. 242.

⁸²⁰ Соловьев В.С. Русская идея. – С. 246.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Аввакум Петров. Послания и челобитные / Сост. А.Ф. Замалеев и Т.А. Овчинникова. – СПб.: СПб. ун-т, 1995.
- Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности. Статья первая // Новый мир. – 1988. – № 7.
- Аксаков К.С. Эстетика и литературная критика. – М.: Искусство, 1995.
- Аксючиц В. Миссия России. – М.: Белый город, 2009.
- Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: в 4 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – С. 63 – 367.
- Астафьев П.Е. Философия нации и единство мировоззрения. – М.: Москва, 2000.
- Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта: в 3 т. – Т. 3. – М.: ФО СССР, 1991.
- Бабаков В.Г., Семенов В.М. Национальное сознание и национальная культура. – М.: Институт философии РАН, 1996.
- Барабанов Е.В. «Русская идея» в эсхатологической перспективе // Вопросы философии. – 1990. – № 8. – С. 62 – 73.
- Барабанов Е.В. Русская философия и кризис идентичности // Вопросы философии. – 1991. – № 8. – С. 102 – 116.
- Бард А., Зодерквист Я. Нетократия // www.thenetocrats.ru.
- Баталов Э.Я. Русская идея и американская мечта. – М.: Прогресс-Традиция, 2009.
- Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. – М.: Путь, 1912.
- Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990.
- Бердяев Н.А. Русская идея. – Харьков: Фолио; М.: АСТ, 1999.
- Бердяев Н.А. Судьба России: Сочинения. – М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1998.
- Бессонов Б.Н. Судьба России: взгляд русских мыслителей. – М.: Луч, 1993.
- Биллингтон Дж. Х. Икона и топор. Опыт истолкования истории русской культуры. – М.: Рудомино, 2001.
- Благова Т.И. Родоначальники славянофильства. А.С. Хомяков и И.В. Киреевский. – М.: Высшая школа, 1995.
- Бодрийяр Ж. Общество потребления // lib.rus.ec/b/153916/read.
- Бороздин А. Протопоп Аввакум. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1998.
- Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви. – Киев: Лыбедь., 1991.
- Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) // Булгаков С.Н. Соч.: в 2 т. – Т. 2. – М.: Наука, 1993.
- Бычков В.В. Русская средневековая эстетика XI — XVII века. – М.: Мысль, 1995.
- Валицкий А. По поводу «русской идеи» в русской философии // Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 68 – 72.
- Вехи. Сб. статей о русской интеллигенции. Из глубины. Сб. статей о русской революции. – М.: Правда, 1991.
- Владимиров Л.Е. Алексей Степанович Хомяков и его этико-социальное учение. – М.: Т-во скоропеч. А.А. Левенсон, 1904.
- Волкогонова О.Д. Образ России в философии Русского Зарубежья. – М.: РОССПЭН, 1998.
- Гаджиев К.С. Апология Великого Инквизитора // Вопросы философии. – 2005. – № 4.

- Геллер Л., Нике М. Утопия в России. – СПб.: Гиперион, 2003.
- Гидиринский В.И. Русская идея и армия. – М.: Военный университет, 1997.
- Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями. – М.: Советская Россия, 1990.
- Гореликов Л.А., Лисицина Т.А. Русский путь. Опыт этнолингвистической философии. Ч. 3. Судный час русской идеи. – Новгород: Великий Новгород, 1999.
- Грайс Б. Поиск русской национальной идентичности // Вопросы философии. – 1992 – № 1. – С. 52 – 60.
- Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X–XVII веков. – М.: МГУ, 1990.
- Громов М.Н. Структура и типология русской средневековой философии – М.: ИФРАН, 1997.
- Громов М.Н. Все течет // Гроссман В.С. Соч.: в 4 т. – М.: Аграф - Вагриус, 1998. – Т. 4.
- Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. – М.: Эксмо, 2003.
- Гумилев Л., Панченко А. Чтобы свеча не погасла. – Л.: Советский писатель, 1990.
- Гумилев Л.Н. От Руси к России: очерки этнической истории. – М.: Экопрос, 1992.
- Гумилев Л.Н. Из истории Евразии. – М.: Искусство, 1993.
- Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Книга, 1991.
- Добротворский И.М. Русский раскол в его отношении к церкви и правительству // Православное обозрение. – 1862. – № 3.
- Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. – Л.: Наука, 1988.
- Достоевский Ф.М. Объявление о подписке на журнал «Время» на 1861 год // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. – Т. 18. – Л.: Наука, 1978. – С. 35 – 40.
- Достоевский Ф.М. Одно совсем особое словцо о славянах, которое мне давно хотелось сказать // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. – Т. 26. – Л.: Наука, 1984. – С. 77 – 82.
- Достоевский Ф.М. Толки о мире. «Константинополь должен быть наш» – Возможно ли это? Разные мнения // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. – Т. 26. – Л.: Наука, 1984. – С. 82 – 87.
- Достоевский Ф.М. Пушкин (очерк) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. – Т. 26. – Л.: Наука, 1984. – С. 136 – 149.
- Евлампиев И. Кириллов и Христос. Самоубийцы Достоевского и проблема бессмертия // Вопросы философии. – 1998. – № 3.
- Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. – Горький: Волго-Вятское кн. изд-во, 1988.
- Завитневич В.З. Алексей Степанович Хомяков: В 3т. – Киев: Тип. И. Горбунова, 1902–1913.
- Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. – Париж, 1955.
- Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. – Л.: «ЭГО», 1991.
- Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века. – М.: Церковь, 1995.
- Зиновьев А.А. Гибель русского коммунизма. – М.: Центрполиграф, 2001.
- Зиновьев А.А. Запад. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2007.
- Иванов В.И. О русской идеи // Иванов В.И. Родное и вселенское. – М.: Республика, 1994. – С. 360-372.
- Ильин И.А. Соч.: В 10 т. – М.: Русская книга, 1992.

- К.Н. Леонтьев. *Pro et contra*: В 2 кн. / Под ред. Д.К. Бурлаки. – СПб.: РХГИ, 1995.
- Кантор В.К. Западничество как проблема «русского пути» // Вопросы философии. – 1993. – № 4.
- Кантор В.К. Пушкин, или Формула русской истории // Вопросы философии. – 1999. – № 7.
- Кантор К.М. Евразийство: за и против, вчера и сегодня: м-лы «круглого стола» // Вопросы философии. – 1995. – № 6.
- Кантор К.М. Четвертый виток истории // Вопросы философии. – 1996. – № 8.
- Каптерев Н.Ф. Характер отношений России к православному Востоку в 16 – 17 столетиях. – М., 1885.
- Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и его противники. – М., 1887.
- Кара-Мурза С.Г. Советская цивилизация: в 2 кн. – М.: Алгоритм, 2002.
- Карасев Л.В. Русская идея (символика и смысл) // Вопросы философии. – 1992. – № 8. – С. 92 – 104.
- Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея. – Пг., 1922.
- Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси. – Париж, 1956.
- Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви: В 2 т. – М.: Терра, 1992.
- Киреевский И.В. ПСС. – М., 1911.
- Кириллов И.А. Третий Рим. Очерк исторического развития идеи русского мессианизма. – М., 1914.
- Клибанов А.И. Протопоп Аввакум как культурно-историческое явление // История СССР. – 1973. – №1.
- Ключевский В.О. Курс русской истории // Ключевский В.О. Соч.: в 9 т. – М.: Мысль, 1988. – Т. 3.
- Ключевский В.О. Курс русской истории. Ч. 4 // Ключевский В.О. Соч.: в 9 т. М.: Мысль, 1989. – Т. 4.
- Ключевский В.О. Значение преподобного Сергия для русского народа и государства // Ключевский В.О. Православие в России. – М.: Мысль, 2000. – С. 308 – 321.
- Кожинов В. Правда и истина // Позиция: Опыт критического ежегодника. Литературная полемика / Сост. В.Г. Бондаренко. – М.: Советская Россия, 1988. – С. 167 – 207.
- Кожинов В.В. О русском национальном сознании. – М.: Алгоритм, 2002.
- Козин Н.Г. Постижение России. Опыт историософского анализа. – М.: Алгоритм, 2002.
- Кочеров С.Н. Русская идея как аксиологема // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия: Социальные науки. – 2006. – №1. – С. 541-547.
- Кочеров С.Н., Семиков Д.В. «Иосифляне» и «нестяжатели»: два лика Святой Руси // Религиоведение. – 2007. – № 2. – С. 21-30.
- Кочеров С.Н. К вопросу о смысле истории России // Credo New. – 2008. – № 3. – С. 69-80.
- Кочеров С.Н. Русская идея как предмет философского анализа: к вопросу о необходимости философии идей // Credo New. – 2010. – №1. – С. 130-140.
- Кочеров С.Н. Соборность как православный и социальный идеал русской религиозной философии // Приволжский научный журнал. – 2010. – №2. – С. 236-241.
- Кочеров С.Н. «Аксиологема» как проблема теории ценностей // Credo New. – 2011. – №4. – С. 34-45.

Кочеров С.Н. Становление русского историософского сознания от Киевской Руси до царства Московского // Вестник ННГУ. Серия: Социальные науки. – 2013. – №2. – С. 95-99.

Кочеров С.Н. Русский мир: проблема определения // Вестник ННГУ. – 2014. – № 5 (1). – С. 163-167.

Кочеров С.Н. Идея спасения как форма примирения российского мессианизма и миссионизма // Вестник Мининского университета. – 2013. – №1 (1).

Кочеров С.Н. Миссия России в современном мире как платформа политики «мягкой силы» // Национальная безопасность России в глобализированном мире: состояние, вызовы, риски и механизмы устойчивого развития Сборник трудов международной научной конференции: в 2 частях. 2015. – С. 132-141.

Кузнецов А.П., Парилов О.В. Совершенствование качества вузовской подготовки юристов (обзор межвузовской научно-методической конференции) // Юридическое образование и наука. – 2002. – № 3.

Кутырев В.А. Духовность, экономизм и «после»: драма взаимодействия // Вопросы философии. – 2001. – № 8. – С. 56-66.

Ленин В.И. О национальной гордости великороссов // Ленин В.И. Полн. собр. соч.: в 55 т. – 5-е изд. – Т. 26. – М.: Политиздат, 1969. – С. 106-110.

Леонтьев К.Н. Избранное. – М.: Рарогъ, Московский рабочий, 1993.

Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. – М.: Республика, 1996.

Лихачев Д.С. О национальном характере русских // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 3 – 6.

Лихачев Д.С. Раздумья о России. – СПб.: LOGOS, 1999.

Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – М.: Правда, 1990.

Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991.

Макарий (Булгаков), Митр. История русской церкви. Соч.: В 12 т. – Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1996. – Т. 7.

Макарий (Булгаков), Митр. История русского раскола, известного под именем старообрядства. – СПб., 1889.

Межуев В.М. О национальной идее // Вопросы философии. – 1997. – № 12. – С. 3 – 15.

Мильдон В.И. Русская идея в конце XX века // Вопросы философии. – 1996. – № 3. – С. 46 – 57.

Милюков П.Н. Разложение славянофильства. – Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев. – М., 1893.

Мир России – Евразия. Антология. – М.: Высшая школа, 1995.

Мир старообрядчества. Вып. 4. Живые традиции: Результаты и перспективы комплексных исследований: М-лы международной научной конференции // Под ред. И.В. Поздеева. – М.: РОССПЭН, 1998.

Назаров М. Русская идея и современность // Заговор против России. – Потсдам, 1993.

Никоненко В.С. Русская философия накануне петровских преобразований. – СПб.: СПб. ун-т, 1996.

Никольский Н.М. История Русской церкви. – М., 1931.

Осипов Г.В. Россия: национальная идея и социальная стратегия // Вопросы философии. – 1997. – № 10. – С. 3 – 13.

Отечественная философия: русская, российская, всемирная // Под ред. Л.Е. Шапошникова. – Н. Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 1998.

Памятники литературы древней Руси / Сост. Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачев. – М.: Художественная литература, 1989. – Кн. 2.

Памятники первых лет русского старообрядчества / Сост. Я.Л. Барков. – Спб., 1912.

Панарин А.С. «Вторая Европа» или «Третий Рим» (парадоксы европеизма в современной России) // Вопросы философии. – 1996. – № 10. – С. 19-31.

Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. – М.: Эксмо, 2003.

Пантин И.К. Национальный менталитет и история России // Вопросы философии. – 1994. – № 1.

Панченко А.М. О русской истории и культуре. – СПб.: Азбука, 2000.

Парилов О.В., Треушников И.А. Проблема «Запад – Восток» в русской религиозной философии XIX – начала XX века. – Н. Новгород: НЮИ МВД РФ, 1999.

Парилов О.В. Типологические особенности старообрядчества и славянофильства и их значение в развитии русского национального самосознания: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / Нижний Новгород, 2000.

Парилов О.В. Роль самобытников в развитии русского самосознания: Монография. – Н. Новгород: Нижегородская правовая академия, 2001.

Парилов О.В. Русская идея: от Древней Руси к Новому времени: Монография. – Нижний Новгород: Нижегородская правовая академия, 2005.

Парилов О.В. Консервативная форма русского национального самосознания: становление и основные этапы развития: автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук / Нижегородский государственный педагогический университет. Нижний Новгород, 2006.

Парилов О.В. «Три разговора...» Вл. Соловьева и современное толерантное общество // Соловьевские исследования. – 2010. – № 3 (27).

Парилов О.В., Собко Р.В. Идейная преемственность В.С. Соловьёва и Иоахима Флорского // Соловьевские исследования. – 2011. – № 2 (30).

Парилов О.В. Русское национальное самосознание в отечественной консервативной мысли: генезис и современные проблемы // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. – 2012. – № 1-3.

Парилов О.В. Хилиастические мотивы в творчестве Ф.М. Достоевского, сформированные под влиянием концепции всемирной теократии В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. – 2013. – № 2 (38).

Парилов О.В. Становление русского теократического идеала в XVI веке // Вестник Нижегородской правовой академии. – 2015. – № 6 (6).

Парилов О.В. О русской национальной идее, национализме и русофобии // Русский универсум в условиях глобализации: Сборник статей участников Всероссийской научно-практической конференции. Научный редактор: Е.В. Валеева, Ответственный редактор: С.В. Напалков; Арзамасский филиал ННГУ; Фонд «Русский мир». 2016.

Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид / Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1999.

Платонов О.А. Русская цивилизация. – М.: Рада, 1992.

Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. – М.–Л., 1925. – Т. 1.

Победоносцев К.П. Сочинения. – СПб.: Наука, 1996.

Поморские ответы. – М., 1911.

Поппер К.-Р. Открытое общество и его враги: В 2 т. – М.: Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – Т. 2.

Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания. – Л.: Наука, 1975.

Путь России: ценности и святыни // Под ред. проф. А.Ф. Замалеева. – СПб., Н. Новгород: Гос. комитет РФ по высш. обр., СПб. гос. ун-т, НГПУ, 1995.

Пушкирев Л.Н. Что такое менталитет? // Отечественная история. – 1995. – № 3.

Пушкин С.Н. Очерки русской историософии. – СПб.: СПб. ун-т, 1996.

Пушкин С.Н. Историософия русского консерватизма XIX века. – Н. Новгород: ВВАГС, 1998.

Ранкур-Лаферье Д. Россия и русские глазами американского психоаналитика: В поисках национальной идентичности. – М.: Ладомир, 2003.

Розанов В.В. Возле «русской идеи»... // Розанов В.В. Среди художников. СПб.: Тип. А.С. Суворина – «Новое время», 1914.

Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени // Розанов В.В. Мимолетное. М.: Республика, 1994. – С. 411 – 470.

Розов Н.С. Национальная идея как императив разума // Вопросы философии. – 1997. – № 10. – С. 13 – 29.

Россия и россияне: выбор пути: М-лы конференции ученых-обществоведов. – Н. Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 2000.

Россман В. Платон как зеркало русской идеи // Вопросы философии. – 2005. – № 4. – С. 38 – 50.

Румянцева В.С. Народное антицерковное движение в России в XVII веке. – М.: Наука, 1986.

Русская идея / Сост. и авт. вступ. статьи М.А. Маслин. – М.: Республика, 1992.

Русская идея: В кругу писателей и мыслителей Русского Зарубежья: в 2 т. – М.: Искусство, 1994.

Русская идея: Сборник произведений русских мыслителей / Сост. Е.А. Васильев; предисловие А.В. Гулыги. – М.: Айрис-пресс, 2002.

Рябушинский В. Старообрядчество и русское религиозное чувство. – Москва – Иерусалим: «Мосты», 1994.

Сабиров В.Ш. Русская идея спасения (Жизнь и смерть в русской философии). – СПб.: СПбГУ, 1995.

Сагатовский В.Н. Русская идея: продолжим ли прерванный путь? – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1994.

Самарин Ю.Ф. ПСС: В 12 т. – М.: тип. А.И. Мамонтова, 1877–1911.

Селезнев Ю. Достоевский. – М.: Молодая гвардия, 2007. – 5-е изд.

Сендеров В.А. Историческая русская государственность и идея «Третьего Рима» // Вопросы философии. – 2006. – № 2. – С. 127 – 141.

Сенатов В.Г. Философия истории старообрядчества. – М., 1908.

Синицына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV – XVI вв.). – М.: Индрик, 1998.

Скэнлан Дж. П. Нужна ли России русская философия? // Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 61 – 65.

Славянофильство и современность / Отв. ред. Б.Ф. Егоров, В.А. Котельников, Ю.В. Стенник. – СПб.: Наука, 1994.

Смирнов П.С. История русского раскола старообрядства. – СПб.: Тип. главн. упр. уделов, 1895. – 2-е изд.

- Солженицын А.И. На возврате дыхания и сознания // Из-под глыб. – Париж, 1974.
- Солженицын А.А. Раскаяние и самоограничение как категории национальной жизни // Солженицын А.А. Публицистика: в 3 т. – Т. 1. – Ярославль: Верхне-Волжск. книжн. изд-во, 1995. – С. 49-86.
- Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. / Под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. – 2-е изд. – СПб.: Самообразование, 1911-1914.
- Сорокин П.А. Человек, цивилизация и общество. – М.: Политиздат, 1991.
- Старообрядчество в России (XVII — XVIII вв.) / Под ред. Е.М. Юхименко. – М.: Археографический центр, 1994. – Вып. 2.
- Антология русской философии: В 3 т. – СПб.: СЕНСОР, 2000.
- Стихи духовные // Сост. Ф.М. Селиванов. – М.: Сов. Россия, 1991.
- Субботин Н. Материалы для истории раскола за первое время его существования. – М., 1881. – Т. 6.
- Треушников И.А. Проблема «Запад — Восток» как выражение принципов историософии всеединства: диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук / Нижегородский государственный педагогический университет. Нижний Новгород, 2009.
- Треушников И.А. Правовые аспекты проблемы «Запад — Восток» в философии всеединства // Философия права. – 2009. – № 2.
- Троицкий Е.С. Возрождение Русской идеи. – М.: Исида, 1991.
- Трубецкой Н.С. Пути Евразии. – М.: Русская книга, 1992.
- Уткин А.И. Вызов Запада и ответ России. – М.: Эксмо, 2003.
- Федотов Г.П. Судьба и грехи России / Избр. статьи по философии русской истории и культуры: в 2 т. – СПб.: София, 1991.
- Филиппов И. История Выговской старообрядческой пустыни. – СПб.: тип. т-ва «Общественная польза», 1862.
- Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. / Сост. Игум. Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. – М.: Мысль, 2000.
- Флоровский Г.П. Пути русского богословия. – Вильнюс: Вильнюс. правосл. епарх. упр., 1991.
- Флоровский Г.П. Из прошлого русской мысли. – М.: Аграф, 1998.
- Франк С.Л. По ту сторону правого и левого. Сборник статей. – Париж, 1972.
- Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992.
- Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. – 1994. – № 1.
- Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности. – М.: АСТ: Транзиткнига, 2004.
- Хомяков А.С. ПСС: В 8т. – М., 1900-1904.
- Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: СПб. ун-т, 1994.
- Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000.
- Хоскинг Дж. Россия и русские: в 2 кн. – М.: АСТ: Транзиткнига, 2003.
- Цимбаев Н.И. Из истории русской общественно-политической мысли XIX в. – М.: МГУ, 1986.
- Чаадаев П.Я. Статьи и письма. – М.: Современник, 1987.
- Чаев Н.С. «Москва — третий Рим» в политической практике московского правительства XVI в. // Исторические записки. – М., 1945. – Т. 17.
- Чубайс И.Б. Российская идея. – М.: Аква-Терм, 2012.
- Шапошников Л.Е. Русская религиозная философия XIX — XX веков. – Н. Новгород: НГПУ, 1992.

- Шапошников Л.Е. Философия соборности. – СПб.: СПб. ун-т, 1996.
- Шапошников Л.Е. Очерки русской историософии XIX-XX вв. – Нижний Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 2002.
- Шеллинг Ф.В. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1998.
- Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Соч.: в 2 т. – М.: Наука, 1993. – Т. 1. – С. 313 – 664.
- Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: В 2 кн. – М.: Мысль, 1998.
- Шпидлик, о. Томаш. Русская идея: иное видение человека. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006.
- Шубарт В. Европа и душа Востока. – М.: Русская идея, 2000.
- Щапов А.П. Соч.: В 3т. – СПб., 1906.
- Щеглов Б. Ранние славянофилы, как религиозные мыслители и публицисты. – Киев, 1917.
- Эрн. В.Ф. Борьба за Логос. Опыты философские и критические // Эрн. В.Ф. Соч. – М.: Правда, 1991. – С. 9 – 294.
- Юнг К.Г. Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991.
- Юнг К.Г. Психология бессознательного. – М.: Канон, 1994.
- Янковский Ю.З. Патриархально-дворянская утопия. – М.: Худож. лит-ра, 1981.
- Янов А. Русская идея и 2000-й год. – N.Y.: Liberty Publishing House, 1988.
- Янов А.Л. Россия против России. Очерки истории русского национализма 1825-1921. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999.
- Янов А.Л. Русская идея. От Николая I до Путина: в 3 кн. – М.: Хронограф, 2014.
- Bouthoul G. Les mentalités. – P., 1971.
- Duncan P.J.S. Russian Messianism: Third Rome, Holy Revolution, Communism and After. – London - New York: Routledge, 2000.
- Ignatov A. Solowjow und Berdjajew als Geschichtsphilosophen: Ideen und aktueller Einflu? / Ber. des Bundesinst. fur ostwiss. u. intern. Studien; 3. – Keln, 1977.
- Kennedy H.A.A., St. Paul's Conception of the Consummation of the Kingdom of God. – London: Hodder & Stou-ghton 1904.
- McDaniel T. The Agony of the Russian Idea. – Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996.
- Munzer E. Solov'ev and the Meaning of History // Review of Politics. – Notre Dame (Ind.). – 1949, № 11.
- Neumann I.B. Russia and the Idea of Europe: A Study in Identity and International Relations. – L.: Routledge, 1996.
- Ragsdale H. The Russian Tragedy: The Burden of History. – Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1996.
- Reeves M. Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the 19th Century. – Oxford, 1987.
- Rowland D.B. Moscow – The Third Rome or the New Israel? // Russian Review. – 1996, № 55. – P. 591 – 614.
- Russian Nationalism Past and Present / Ed. G. Hosking. – L.: Macmillan, 1998.
- Sacke G. W.S. Solowjews Geschichtsphilosophie: Ein Beitrag zur Charakteristik der russischen Weltanschauung. – Berlin: OST-Europa Verlag, 1929.
- Schreiner T.R., «The Kingdom of God in the Synoptic Gospels»// New Testament Theology. Magnifying God in Christ, Grand Rapids MI: Baker Academic 2008.
- Shafer B.C. Nationalism: myth and reality. – N.Y., 1955.

Сведения об авторах:

Кочеров Сергей Николаевич – доктор философских наук, доцент, профессор департамента социальных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»

Парилов Олег Викторович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Нижегородской академии МВД России

Кондратьев Виктор Юрьевич – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и общественных наук Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина

Научное издание

Кочеров Сергей Николаевич
Парилов Олег Викторович
Кондратьев Виктор Юрьевич

ФИЛОСОФИЯ РУССКОЙ ИДЕИ

Монография

Редактор Е.М. Кузьмина
Технический редактор Е.А. Пугачева

Подписано в печать 01.03.2018 Формат 60/84×16 Усл. печ. л. 18 Тираж 1000 экз. Заказ 29
Издательство НГПУ им. К. Минина 603004 Н. Новгород ул. Челюскинцев, 9
Отпечатано в РИЦ «Полиграф» НГПУ им. К. Минина