

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

НИЖЕГОРОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

С.Н. Кочеров

Русская идея: сущность и смысл

Монография

Нижний Новгород
2003

Печатается по решению редакционно-издательского совета
Нижегородского государственного педагогического университета

УДК 130.2

ББК 87.6

К 755

Научный редактор:

Кандидат философских наук, доцент
Куревина С.В.

Рецензенты:

Доктор философских наук, профессор
Кутырев В.А.

Доктор философских наук, профессор
Шапошников Л.Е.

Кочеров С.Н.

К 755 **Русская идея: сущность и смысл:** Монография. – Н. Новгород: Изд-во НГПУ, 2003. – 164 с.

ISBN 5-85219-084-5

В монографии рассматривается проблема русской идеи, которая исследуется как специфическое понятие и как смысл истории России. Анализируется отношение русской идеи к формам духовного опыта, определяются различные аспекты этого феномена. Дается обзор истории русской истории, направленное на выявление смысловых значений отдельных эпох и смысла существования России в целом. Монография предназначена философам, обществоведам и всем, кто интересуется русской историей и культурой.

УДК 130.2

ББК 87.6

ISBN 5-85219-084-5

© Кочеров Сергей Николаевич, 2003

© Нижегородский государственный педагогический университет, 2003

Содержание

Введение	4
Глава I. Русская идея как понятие	8
I. Русская идея не является фиктивным понятием.....	9
II. Русская идея не является поэтическим образом.....	11
III. Русская идея не является метафизической конструкцией.....	14
IV. Русская идея не является религиозной догмой.....	18
V. Русская идея не является политической доктриной.....	23
VI. Русская идея не является категорией историографии.....	29
VII. Русская идея не является мифом.....	32
VIII. Русская идея есть идея России.....	37
IX. Русская идея есть первообраз России.....	41
X. Русская идея есть русский идеал.....	44
XI. Русская идея есть русский логос.....	47
XII. Русская идея есть русский эйдос (общее определение).....	51
Глава II. Русская идея как смысл истории	60
I. Есть ли смысл в истории?.....	61
II. Языческая Русь: защита земли и веры.....	69
III. Киевская Русь: искание нового Иерусалима.....	75
IV. Русь под монгольским игом: обретение святой Руси.....	81
V. Московская Русь: утверждение третьего Рима.....	89
VI. Век раскола: кризис власти и веры.....	97
VII. Петербургская Россия: создание великой России.....	102
VIII. Российская империя: православие, самодержавие, народность.....	109
IX. Советский Союз: строительство коммунизма.....	124
X. Современная Россия: в поисках национальной идеи.....	141
XI. Смысл российской истории (общее определение).....	147
Заключение	161

Введение

В начале этого столетия Россия, как и в прежние века, стоит перед необходимостью выбора пути. Завершился этап развития страны, связанный с попыткой построения коммунизма, и наступил новый период, определяемый стремлением приобщиться к западной цивилизации. Нам не дано предугадать, какое будущее ждет Россию, поскольку она многократно опровергала предсказания на свой счет. Однако не следует думать, что судьбы народов устраиваются по воле случая. Жизненный путь всегда обусловлен прошлым опытом, унаследованными традициями, пониманием своего призвания в мире. Сейчас, когда России брошен исторический вызов, многое будет зависеть от того, удастся ли ей найти оптимальное отношение между социальными целями и культурными средствами развития. Вопрос “быть или не быть” в истории, как правило, решается путем осмысления народом своего бытия. Поэтому нам важно знать, какие решения данного вопроса находила русская мысль, которая в течение многих веков пыталась постичь, что такое русский народ и для чего он живет. Искомые ответы даны в русской философской литературе, отразившей основания и вершины духовной жизни народа.

Оригинальная русская философия возникла благодаря думам и спорам о судьбах родной страны. Вопросы историософского и социального характера наряду с размышлениями о человеке в его связи с Богом и космосом, несомненно, имеют для нее приоритетное значение. При таком специфическом интересе не должно удивлять, что в центре философской проблематики оказались представления, связанные с постижением места и роли России в мире, осмыслением ее призвания в истории человечества. Религиозные и атеистические философы России, при всех различиях между ними, сходились во мнении, что их стране суждено великое будущее, что ее народу предстоит исполнить всемирное предназначение. В исканиях правды о миссии своего народа и борениях с соблазном впасть в грех мессианства, эти мыслители разработали целую мировоззренческую систему, которая вошла в отечественную философию под обобщенным названием “русская идея”. Несмотря на то, что сами философы вкладывали в нее разное содержание, русская идея представлялась им объединяющим началом народной жизни, в которой находят разрешение противоречия российской истории и культуры. Вместе с тем они видели в ней идеальную сущность, позволяющую понять связь времен и познать смысл существования России, постигнув тайный замысел Творца или подлинное бытие страны.

В силу данных причин русская идея привлекла повышенное внимание многих выдающихся мыслителей России. В явном виде учение о ней было разработано в произведениях Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева, В.И. Иванова, Е.Н. Трубецкого, Н.А. Бердяева, Л.П. Карсавина, И.А. Ильина. Важные аспекты русской идеи были освещены в трудах П.Я. Чаадаева, А.С. Пушкина, А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, Н.В. Гоголя, В.Г. Белинского, А.И. Герцена, Ф.И. Тютчева, К.С. Аксакова, Н.Я. Данилевского, Л.Н. Толстого, Н.Ф.

Федорова, К.Н. Леонтьева, Н.И. Кареева, В.В. Розанова, С.Л. Франка, С.Н. Булгакова, В.В. Зеньковского, Г.П. Федотова, А.Ф. Лосева и других исследователей. Мы не должны забывать огромного вклада, который внесли в осмысление данной темы киевский митрополит Иларион (XI в.), псковский старец Филофей (конец XV - начало XVI в.), хорватский мыслитель Крижанич (XVII в.), а также некоторые духовные вожди и светские владыки русской земли, о которых еще будет идти речь в данной работе. После одного этого перечисления знаменитых философов, писателей, религиозных деятелей и ученых может сложиться убеждение, что в настоящее время русская идея как теоретическая проблема должна представлять интерес для истории философии, но не философии истории. Так, например, А.В. Гулыга пишет: “Философия - любовь к мудрости, сама мудрость, если хотите, а мудрость уже высказана, наша задача состоит в том, чтобы усвоить ее, истолковать, распространить, осуществить. ...Судьба русской идеи - яркий тому пример”¹. Вопреки уважаемому ученому, мы полагаем, что в познании русской идеи философия не достигла и не достигнет своего предела.

Сделать этот вывод нас побуждает сам уровень понимания проблемы, который характерен для многих исследований русской идеи. Дело в том, что данная идея до сих пор являет собой не идею в строгом смысле этого слова, но комплекс представлений, который обладает разнородным содержанием. В качестве примера такого подхода рассмотрим “Русскую идею” Н.А. Бердяева, заслуженно признанную как одно из наиболее фундаментальных исследований в этой области. В историческом введении к указанной работе философ утверждал: “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”². Согласно Бердяеву, в содержание русской идеи входит “огромность свободы”, “отрицание смертной казни”, “свобода любви”, “братство людей и народов”, “эсхатологическая идея Царства Божьего”, “идея соборности, духовной коммюнитарности”, “ожидание ... эпохи Св. Духа”, “идея Богочеловечества”, “стремление ко всеобщему спасению, ... к Граду Грядущему, к Новому Иерусалиму”³. Вместе с тем философ отмечал, что русская идея “не есть идея цветущей культуры и могущественного царства” и противопоставлял ее римской идее “принудительного устройства земного царства” и германской идее “господства, преобладания, могущества”⁴. Какое представление о предмете исследования можно составить, исходя из предложенных определений? Заслуживает внимания, что в данной работе Н.А. Бердяева нормативный подход к русской идее преобладает над ее когнитивным анализом. Как видно из цели исследования, мыслитель стремился скорее описать, чем должна быть русская идея, нежели объяснить, какого рода идеей она является и в каких отношениях с реальностью находится. Русская идея в интерпретации Бердяева предстает как многозначное понятие, которое раскрывается философом путем перечисления присущих ей интенций. В результате общая идея распадается на множество частных дефиниций, принцип объединения которых понимается интуитивно и не подлежит логическому анализу.

Повышенный интерес к тому, “что замыслил Творец о России”, при недостаточном изучении того, “чем эмпирически была Россия”, характерен для многих исследователей русской идеи. Между тем постижение нормативно-должного содержания данного явления требует разработки адекватного понятия и рассмотрения его в историческом и культурном контексте. В противном случае может произойти подмена понятий, когда под русской идеей начинают понимать характер, воззрение, менталитет, идеал русского народа или российской нации в целом. Нельзя утверждать, что в научном мире не делаются попытки выделить русскую идею из ряда близких, но не тождественных ей феноменов. Одну из таких попыток предпринял, в частности, В.Ш. Сабилов. “В *структурном* плане, - пишет ученый, - русская идея имеет: а) *дескриптивный* аспект - описание черт русского национального характера (менталитета), подчеркивание его достоинств и критика недостатков; б) *нормативный* аспект - задание идеального образа русского человека как желательного направления развития личности с очень широкими вариациями; в) *теоретический (метафизический)* аспект - молитвенное вопрошание о высшем смысле бытия русского народа и попытка постижения Божьего замысла о России, в коих определяется историческое призвание России и русского человека”⁵. В своем анализе русской идеи Сабилов опирался на традиции русской религиозной философии, в русле которой возникло это понятие. На основе изучения трудов В.С. Соловьева и философов “серебряного века” он пришел к выводу о том, что “сохранение, преображение и спасение человеческой личности, человеческого рода (Родины и Человечества) и всего мира составляют триединый смысл русской идеи”⁶. Все доводы исследователя в пользу данного понимания русской идеи почерпнуты им из размышлений на темы русской религиозной философии. Сабилов, однако, не рассматривает вопросов о том, можно ли считать эту философию квинтэссенцией русской культуры и в каком отношении находится философский смысл русской идеи со смыслом истории России. Между тем без объяснения связи между умопостигаемой Россией и Россией эмпирической определение гносеологического и онтологического статуса русской идеи представляется невозможным.

Изучению данной темы и будет посвящено наше исследование. Мы видим свою задачу в том, чтобы выявить концептуально-логическое и философско-историческое измерение феномена русской идеи. Не решив этой важной задачи, философская мысль, на наш взгляд, будет не в состоянии подняться до научного понимания его нормативного содержания. Познание ценностных установок, лежащих в основе русской идеи, конечно, может быть выделено в качестве самостоятельного предмета исследования. Однако ученый, в отличие от религиозного деятеля или человека искусства, не может постулировать ценности, не заботясь об их обосновании. Между тем в исследованиях, посвященных русской идее, часто встречаются как произвольное утверждение, так и столь же произвольное отрицание присущих ей интенций. Например, ничто не мешает “ниспровергателю” русской идеи историку А.Л. Янову считать ее “патриотической истерией” культурной элиты России. “И принималась она вдруг страстно доказывать, - гневается на элиту историк, -

что Россия не государство, а Цивилизация, не страна, а Континент, не народ, а Идея, которой предстоит спасти мир на краю пропасти, куда влечет его декадентский Запад. И что истина открыта ей одной. Откуда эта средневековая страсть к Русской идее?”⁷. Янов обличает русскую идею в ее казенно-патриотическом и славянофильском облики, по-видимому, не сознавая, что любезное его сердцу западничество также было проявлением данной идеи. Но, хотя он произвольно трактует само понятие, Янов, по крайней мере, апеллирует к эмпирической истории, чего не скажешь о многих других ученых. Постараемся устранить этот недостаток и ввести такое понимание русской идеи, которое позволит более адекватно представить ее с формальной и содержательной стороны.

¹ Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. М., 1995. С. 11.

² 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.

³ Там же. С. 47, 52, 107, 123, 136, 156, 184, 228, 240, 242.

⁴ Там же. С. 136, 148, 241.

⁵ Сабиров В.Ш. Русская идея спасения (Жизнь и смерть в русской философии). СПб., 1995. С. 22-23.

⁶ Там же. С. 25.

⁷ Янов А.Л. Россия против России. Очерки истории русского национализма. 1825-1921. Новосибирск, 1999. С. 26-27.

Глава I. Русская идея как понятие

Предваряя концептуальный анализ русской идеи, необходимо высказать ряд суждений, имеющих принципиальное значение для настоящей работы. Следует изначально признать, что данное понятие не является порождением чисто познавательного интереса к действительности, при котором ученый не преследует никакой другой цели, кроме достижения истинного знания о предмете исследования. Напротив, понятие русской идеи возникает в процессе осмысления ценностного отношения между субъектом и объектом, где субъектом является мыслящая личность, а объектом - сама Россия во всем богатстве ее жизненных явлений и образов. Аксиологический характер исследования, безусловно, повышает творческую активность ученого, но в то же время делает более сложным научно-объективный анализ исследуемого феномена.

Высокая ценность русской идеи создает, на наш взгляд, серьезное затруднение для адекватного ее понимания. Сама история данной проблемы свидетельствует о том, что познавательный подход к ней практически невозможно отделить от ценностных приоритетов исследователей. Мы видим, что суд над русской идеей вершится при множестве обвинителей и защитников, но в отсутствии беспристрастных свидетелей. Разумеется, каждый исследователь имеет право на свою интерпретацию русской идеи, однако в ее основе все же должен лежать не мировоззренческий выбор мыслителя, а исторический путь самой России. Определяя русскую идею сообразно своим религиозным, моральным или политическим взглядам, мы не столько постигаем ее сущность, сколько выражаем свое отношение к ней, т.е. характеризуем не русскую идею, а самих себя.

Поэтому следует самым внимательным образом отнестись к уточнению понятия русской идеи. Содержательному определению данного феномена, безусловно, должно предшествовать его формальное ограничение. В противном случае мы будем вечно вращаться в порочном круге дефиниций, отражающих идеологические предпочтения тех или иных мыслителей, но не передающих сути понятия. Мы должны дать по возможности наиболее полное ограничение русской идеи, отделив то, что она есть или чем она может быть, от того, чем она не является и быть не может. Для этого следует сравнить русскую идею с известными нам формами духовного опыта и установить, в чем состоит сходство и различие между ними.

I. Русская идея не является фиктивным понятием

При рассмотрении русской идеи необходимо, прежде всего, определить отношение данного феномена к действительности. Научное исследование, как правило, исходит из убеждения в актуальном или потенциальном существовании своего предмета. Конечно, можно изучать и продукт мысли, не имеющей своего предмета, однако интерес к нему вызван, как правило, стремлением понять причины его виртуального существования. Например, если кому-то удастся доказать, что русская идея есть фантастический вымысел, она все равно может представлять известный интерес для исследователя. Однако в этом случае ученый должен будет отдавать себе отчет, что предмет его изучения есть не духовная сущность реального объекта или процесса, но “идея фикс”, порожденная творческой фантазией исследователей, которая, тем не менее, определило одно из ведущих направлений философской мысли в России.

Самым простым доказательством “жизненности” данного понятия выглядит обращение к авторитету выдающихся философов, возвестивших миру о русской идее. Но здесь уместно напомнить слова Аристотеля о том, что хотя “идеи ввели близкие нам люди”, все же “наш долг - ради спасения истины отказаться даже от дорогого и близкого, особенно если мы философы”¹. Поскольку русская идея мыслится в качестве понятия, находящегося в определенных отношениях с историей и культурой России, доводы в пользу ее существования не могут и не должны ограничиваться ссылками на труды известных мыслителей, которые к тому же наделяли ее разным содержанием. При этом невольную помощь исследователю, как ни странно, способны оказать не защитники, а противники русской идеи.

Критики русской идеи могут быть условно поделены на две категории. Одни из них, не отрицая ее существования, негативно оценивают ее содержание. Чаще всего она воспринимается ими как идея государственная, великодержавная. Например, историк А.Л. Янов категорично утверждает, что русская идея есть “идеология русского империализма”². Данное определение, по сути дела, предполагает существование того явления, которое противоречит убеждениям исследователя. Ясно, что осуждать “идеологию русского империализма” можно лишь при уверенности в том, что данная идеология наличествует в действительности. В противном случае мы должны говорить не о “пустом понятии”, но о “пустом ученом”, который сознательно выдает борьбу с ветряными мельницами за борьбу с великанами.

Другую категорию противников русской идеи составляют люди, которые отрицают существование общей идеи, объединяющей историю и культуру России. Эту группу критиков образуют преимущественно историки и культурологи, проявляющие скепсис в отношении данного понятия, исходя из критериев научности, которые характерны для их наук. Аргументы историков мы оценим позднее, исследуя отношение русской идеи к историческим явлениям. Пока же рассмотрим доводы культурологов, в основном западных,

которые склонны считать, что возрождение интереса к русской идее в России обусловлено скорее идеологическим заказом, чем научной необходимостью.

Например, на состоявшейся в марте 1993 г. международной конференции по русской философии американский славист Дж. П. Скэнлан утверждал, что во многом русскую идею можно воспринимать как “романтический протест против рационализма, либерализма, буржуазной культуры, короче говоря, как протест против модернизации, который никогда не был чужд и Западу”. С ним согласен польский философ и культуролог А. Валицкий, заявивший о том, что “нет необходимости замыкаться в рамках какой-то “русской идеи”, заранее определенной на основании очень выборочного, идеологизированного истолкования традиций прошлого”³. Может быть, России, вступившей в новое тысячелетие, действительно следует пересмотреть свою роль в этом мире, открестившись от русской идеи как опасной фикции, которая порождает недоверие и вражду между народами?

Нетрудно заметить, что в основе подобного подхода к русской идее лежит европоцентристское убеждение в универсальном 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 отрыв. С этой точки зрения, историческое своеобразие России представляет собой не что иное, как ее культурную отсталость, иллюзорно компенсируемую постоянными претензиями на особый путь, идеологическим выражением которого является декларация русской идеи. Таким образом, отречение от русской идеи воспринимается как избавление от ложной гордыни, позволяющее честно признаться в трудности своего положения и внушающее надежду на снисходительную помощь “старших братьев”.

При внешней логичности такого подхода он может быть признан правомерным только в случае приведения доказательства 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 Запада, были наиболее близки этому воззрению на Россию, отнюдь не считали, что их отечество в будущем станет во всем подобным Европе. В самом деле, какой бы признак цивилизации - этнокультурный, конфессиональный или геополитический - мы ни взяли за основу, всегда оказывается, что у Европы и России немало как общих признаков, так и различий. Это не исключает моментов духовной близости между двумя цивилизациями, что делает Россию столь восприимчивой к западным идеям, однако не позволяет им слиться в единое целое, о чем говорят столь разные плоды этих идей, взращенные на европейской и российской почве.

Очень тонко понимал как сходство, так и отличие между судьбами Европы и России Ф.М. Достоевский, который, по всей видимости, первым ввел понятие “русская идея”. В объявлении о подписке на журнал “Время” на 1861

год он писал: “Мы знаем, что не оградимся уже теперь китайскими стенами от человечества. Мы предугадываем, и предугадываем с благоговением, 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; что, может быть, все враждебное в этих идеях найдет свое примирение и дальнейшее развитие в русской народности”⁴. Синтез, как известно, возникает на основе противоположностей и выражает нечто общее, что присуще им в скрытом виде, но не проявляется полностью ни в одной из них. Русская идея оформляется под идейным влиянием Запада, однако представляет оригинальное духовное начало, которое, по утверждению Достоевского, может обладать более универсальным содержанием, чем “философия жизни” народов Европы, да и не только Европы.

Критики русской идеи, конечно, имеют полное право подвергать сомнению тезис об ее оригинальном и универсальном характере. Анализ ее содержания будет дан в следующей главе настоящей работы, поэтому нет нужды предвосхищать его результаты в начале исследования. Как отмечалось выше, прежде чем обсуждать вопрос о сущности и ценности русской идеи, необходимо получить подтверждение, что мы имеем дело не с фантомом, а с реальностью. Иначе говоря, мы должны указать на феномен, которому соответствует понятие русской идеи. Таким феноменом, на наш взгляд, является подлинное, а не мнимое своеобразие России, которое делает ее столь непохожей на другие страны и народы. Чем больше своеобразия мы находим в России, в культуре и истории нашей страны, тем больше у нас оснований говорить о некоей общей идее, которая вносит осмысленность в стихийный поток ее становления. Поэтому нельзя не согласиться с И.А. Ильиным, сказавшим о русской идее, что “ее возраст есть возраст самой России”⁵.

Таким образом, мы изложили свои доводы в пользу того, что русская идея не есть фиктивное понятие или фантастический вымысел. Вместе с тем было бы слишком поспешно и необдуманно утверждать, что это понятие не является вымыслом ни в каком отношении. Русская идея существует не как эмпирическая данность, но как идеальная форма действительности. Поэтому она в известной мере не может не быть вымыслом, т.е. продуктом отвлеченного человеческого мышления. Однако вымысел такого рода должен представлять собой нечто особенное, что может быть правильно понято лишь в сравнении с другими формами мышления.

II. Русская идея не является поэтическим образом

В спорах о русской идее порой высказывается мнение, что ее следует воспринимать как аллегория или символ, подобно образу, который мы выделяем из художественного произведения. Основанием для такого сравнения могут служить выразительность формы, отрешенность от повседневности, возвышенность и одухотворенность, действительно присущие как идее, так и образу. Знаменательно, что русская идея, которая родилась как понятие под

пером Достоевского, часто изображается в виде поэтических образов, заимствованных из великой русской литературы. Рассмотрим данное представление о русской идее на примере яркого образа “птицы тройки”, которым Н.В. Гоголь украсил финал первого тома “Мертвых душ”.

“Не так ли и ты, Русь, что бойкая необгонимая тройка несешься? Дымом дымится под тобою дорога, гремят мосты, все отстает и остается позади. Остановился пораженный божьим чудом созерцатель: не молния ли это, сброшенная с неба? что значит это наводящее ужас движение? и что за неведомая сила заключена в сих неведомых светом конях? Эх, кони, кони, что за кони! Вихри ли сидят в ваших гривах? Чуткое ли ухо горит во всякой вашей жилке? Заслышали с вышины знакомую песню, дружно и разом напрягли медные груди и, почти не тронув копытами земли, превратились в одни вытянутые линии, летящие по воздуху, и мчится вся вдохновенная Богом!.. Русь, куда ж несешься ты? дай ответ. Не дает ответа. Чудным звоном заливаются колокольчик; гремит и становится ветром разорванный в куски воздух; летит мимо все, что ни есть на земли, и, косясь, посторониваются и дают ей дорогу другие народы и государства”⁶.

Какое понятие о России можно составить, если судить по этому впечатляющему образу? Она предстает здесь неудержимой и грозной силой, летящей в неведомую даль и вызывающей восторг и страх у чужеземцев. При этом мы не получаем никакого представления ни о цели, ни о смысле могучего движения и лишь смутно догадываемся о необходимости этой “божьей грозы”. В нашей памяти остается лишь “птица тройка”, с бешеной скоростью мчащаяся по пыльной дороге, и захватывающий воображение бег ее не оставляет времени для того, чтобы остановиться и задуматься о причинах и следствиях этого чуда. Представим себе, что вместо тройки рысаков, несущих легкую бричку, Гоголь показал бы на той же самой дороге крестьянскую лошадку, которая с натугой тащит за собой воз сена. Что изменилось бы в картине, предложенной вниманию читателей? Безусловно, образ тогда оказался бы гораздо менее эффектным, однако в результате такой подмены мы не стали бы меньше знать об источнике этого движения.

Обратимся к другому примеру - образу Руси из цикла стихов А.А. Блока “На поле Куликовом”:

“О, Русь моя! Жена моя! До боли
Нам ясен долгий путь!
Наш путь - стрелой татарской древней воли
Пронзил нам грудь...

И вечный бой! Покой нам только снится
Сквозь кровь и пыль...
Летит, летит степная кобылица
И мнет ковыль...”

Если у Гоголя Русь выступает в виде аллегии - “птицы тройки”, то у Блока она предстает в виде символа - женщины, жены. Образ родины в стихотворении Блока, как и в поэме Гоголя, экспрессивен и динамичен, но в отличие от мажорного финала “Мертвых душ” слова поэта проникнуты трагизмом. Возникает ощущение безысходности - не столько потому, что “покоя нет”, сколько оттого, что “нет конца”. Ибо, хотя лирический герой убежден в ясности пути, гордое сознание вечного боя не дает представления о том, куда ведет этот путь. Как следствие, в нашем сознании запечатлевается яркий образ, который вызывает в нас много сильных эмоций в отношении своего объекта, но мало что говорит нам о его сущности и цели. Между тем идея определяется не столько силой эмоционального выражения, сколько богатством интеллектуального содержания, которое открывается нам в процессе ее развития.

Изложенное выше не следует понимать в том смысле, что для того чтобы стать русской идеей поэтическому образу России недостает только некой разумной цели. Образ может иметь рациональное целеполагание, однако это само по себе не трансформирует его в идею. Основное отличие между ними, на наш взгляд, заключается в том, что, восходя к одному объекту, они отражают его с разных сторон. Поэтический образ объекта есть эстетическое представление, которое, будучи отвлеченным от особенностей его эмпирического существования, воздействует на чувства субъекта, переживающего личностную связь с данным объектом. Общая идея объекта есть мировоззренческое понятие, которое, абстрагируясь не только от эмпирической стихии, но и от индивидуальных переживаний, выражает умопостигаемую сущность объекта как она представляется мыслящему субъекту. Поэтому образ апеллирует преимущественно к чувствам человека, а идея обращена, прежде всего, к его разуму, что, конечно, не исключает рациональной интерпретации образа и эмоционального восприятия идеи.

Однако рационализация образа, как и аффектация идеи, не должна переходить границ, за пределами которых его адекватное понимание становится невозможным. Известно, что рациональное “прочтение” поэтического образа может стать для него губительным. Например, наше восхищение гоголевской “птицей тройкой” заметно меркнет при воспоминании о том, что крылатые кони мчат за собой бричку, в которой восседает господин Чичиков, один из наименее симпатичных героев русской литературы. Образ России в приведенном стихотворении Блока также много теряет в наших глазах, если мы, следуя исторической правде, признаем, что Русь была пронзена стрелой не “татарской древней воли”, но азиатского ханского деспотизма.

Не случайно наши великие писатели не стремились к рационализации поэтического видения России. Для них был характерен скорее романтический иррационализм, ярко выраженный в стихотворении Тютчева: “Умом России не понять, аршином общим не измерить, у ней особенная стать, в Россию можно только верить”. Какое понятие служит для обозначения сущности, непостижимой для разума и подтверждаемой одной лишь верой? Этому требованию, насколько нам известно, удовлетворяют только трансцендентные идеи

Канта. Однако они выходят за пределы нашего опыта и не дают адекватного предмета для наших чувств. Кант ясно указывает на различие между подобной идеей и образом объекта: “Можно сказать, например, что абсолютное целое всех явлений есть *только идея*, так как мы никогда не можем образно представить это целое, и потому оно остается *проблемой* без всякого разрешения”⁷. Таким образом, представление о России как интеллектуальной “*terra incognita*”, еще может быть поэтическим образом, не имеющим, правда, адекватного выражения и предмета для чувств, но не может быть национальной идеей, требующей практического разрешения предвечных проблем.

Мы рассмотрели в общих чертах отношение между понятием русской идеи и поэтическим образом России. Сравнение между ними приводит к выводу о том, что при внешнем сходстве и общих признаках они представляют собой разные формы и способы отражения действительности. Почему же многие исследователи русской идеи в своих поисках часто обращались к образам русской литературы? На наш взгляд, это объясняется тем, что поэтический образ России в принципе может быть художественной иллюстрацией русской идеи, чувственно-конкретной формой выражения мысленно-абстрактного содержания последней. Однако, как при любом переводе с одного языка на другой, образ не может передать всех значений и смыслов, то есть всей глубины идеи. Более того, поскольку искусство не является “мышлением в образах”, оно не видит своего призвания в том, чтобы служить иллюстрацией каких-либо идей. Поэтому, даже тогда, когда русская идея и поэтический образ России по видимости совпадают, мы в действительности наблюдаем пересечение разных духовных контекстов.

III. Русская идея не является метафизической конструкцией

В отличие от поэтического видения России философское отношение к ней предполагает не переживание образа, но осмысление понятия. Концептуальный анализ русской идеи открывает несколько перспектив для исследования. Во-первых, она может восприниматься как духовное начало, объединяющее российскую историю и культуру. Во-вторых, она может быть представлена как мировоззренческое основание определенной эпохи культурно-исторической жизни России. В идеале мы должны прийти к такому знанию русской идеи, которое позволяло бы нам понять, что есть духовная сущность России в целом и как она проявляется в различные периоды ее существования. Для достижения данной цели следует не только различать общие и частные моменты русской идеи, но и выявлять отношения между ними, взятыми в их единстве. При этом исследователь должен пройти “*между Сциллой и Харибдой*” познания, то есть стараться избежать двух крайностей, представляющих собой абсолютизацию либо общих, либо частных признаков изучаемого предмета.

Положение исследователя русской идеи затрудняется тем обстоятельством, что из множества явлений российской истории и культуры, а также особенностей русского менталитета, ему приходится выбирать, какие из них

имеют субстанциональное, а какие функциональное значение. Признавая эту проблему, Н.А. Бердяев посчитал нужным отметить: “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”⁸. Поскольку не существует научной методики, позволяющей анализировать духовные сущности с той же степенью точности, с какой изучаются математические величины или физические тела, исследователь русской идеи может оказаться в плену своей субъективности, находясь под исключительным влиянием личностного отношения к России. Так открывается простор для создания самых разных метафизических конструкций данной идеи.

В качестве примера обратимся к статье И.А. Ильина “О русской идее”. В этой статье исследователь русской идеи говорит, что она есть “свободно и предметно созерцающая любовь и определяющаяся этим жизнь и культура”⁹. Ее существенными моментами философ считает сердце, созерцание, свободу и совесть. Именно их он объявляет “первичными силами русской культуры”, полагая, что на их основе вырастут и получают свое определение ее “вторичные силы” - воля, мысль, форма и организация. Называя основные признаки русской идеи, Ильин прямо утверждает: “И все это не идеализация и не миф, а живая сила русской души и русской истории”¹⁰. Мыслитель действительно подкрепляет свои выводы аргументами, взятыми из разных источников. Однако большинство доводов, приводимых им в доказательство своей правоты, представляет собой оценочные суждения, которые могут быть оспорены суждениями, исходящими из иной оценки событий русской истории и культуры.

Так, можно привести много примеров русского добродушия и человеколюбия, которыми восхищается Ильин, однако из нашей истории, особенно в XX веке, известно немало случаев проявления русскими людьми озлобления и ненависти. Соглашаясь с философом 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 ленью, консерватизмом и мещанскими интересами других его представителей. При этом особенно спорной кажется мысль Ильина о том, что “русскому человеку свобода присуща как бы от природы”¹¹. На самом деле, как показывает наша история, в русском человеке самое высокое свобододолюбие, проявляемое в борьбе с внешними врагами, может удивительно сочетаться с самым низким раболепием, выражаемым в покорности произволу собственных властей (“...смело входили в чужие столицы, но возвращались в страхе в свою”). Кроме того, как показал в своей статье “Россия и свобода” Г.П. Федотов, значение и ценность свободы в разные эпохи российской истории и в разных классах российского общества весьма отличались друг от друга.

Иван Ильин в своем исследовании русской идеи, несомненно, вдохновлялся тем чувством государственного патриотизма, который всегда отличал этого философа русского зарубежья. Горячее желание видеть русских людей такими, какими они бывают в периоды духовного подъема, на наш взгляд, помешало ему беспристрастно взглянуть на “теневую сторону” национального характера. В результате Ильин признал свойствами русской идеи только позитивные качества русского менталитета. Что касается негативных качеств, то они либо вовсе не принимаются во внимание, либо объявляются искажениями истинных свойств, происходящими под воздействием превратностей судьбы. Мы же полагаем, что причину таких “искажений” надо искать не столько во внешних условиях, сколько в природе самого народа, которая проявляется каждый раз, когда он дает ответ на очередной вызов истории. Поэтому в оценке характера русского народа, в котором мы находим одно из отражений русской идеи, более близкой к истине нам представляется не “идеалистическая” интерпретация И.А. Ильина, но “дуалистическая” концепция Н.А. Бердяева.

“Русский народ, - писал Бердяев, - с одинаковым основанием можно характеризовать, как народ государственно-деспотический и анархически-свободолюбивый, как народ склонный к национализму и национальному самомнению, и народ универсального духа, более всех способный к всечеловечности, жестокий и необычайно человечный, склонный причинять страдания и до болезненности сострадательный”¹². Здесь необходимо сделать одно существенное замечание. Задача нашего исследования состоит не в том, чтобы устраивать борьбу цитат, взятых из работ признанных авторитетов. Мы ценим вклад каждого философа в изучение данной проблемы и не оспариваем право ни одного мыслителя на свою точку зрения. Однако главной целью исследования русской идеи, на наш взгляд, является не уточнение значения этого понятия в научных трудах Ильина, Бердяева или Соловьева, а постижение самого этого феномена российской истории и культуры. Поэтому указания “паладинов мысли”, открывших русскую идею миру, мы воспринимаем как ориентиры, а не конечный пункт исследования.

Метафизическое конструирование русской идеи может происходить не только путем произвольного выбора качеств, представляемых как сущность русского народа, но и посредством выделения генерализирующей интенции нашего менталитета, определяющей искания русского народа в истории. Например, Л.В. Карасев в своем историософском прочтении судьбы России пришел к выводу, что главной интенцией русской души является стремление к бессмертию. В своей интересной, хотя и спорной, статье он утверждает, что “детский дух народа, мощь православия и онтологический пафос революции накладываются друг на друга, сходятся в символический круг, в котором русская идея узнает себя и осознает, что она есть идея бессмертия”¹³. Согласно Карасеву, русская идея представляет собой общечеловеческую мечту о телесном бессмертии, которая была доведена в России до крайности, до попытки ее буквального воплощения в жизнь. Это возможно лишь в Царстве Божием на земле, в достижение которого русские люди верили, и когда называли

Москву третьим Римом, и когда умирали за дело коммунизма. После того, как русская идея открыла себя миру в XX веке, в эпоху “великого социального эксперимента”, она, по мнению философа, утратила свою национальную специфику. “Нет проблемы России, - заключает Л.В. Карасев, - 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”¹⁴.

В отличие от автора этих строк мы не считаем, что после претворения в практике коммунистического строительства русская идея раскрыла свое сокровенное содержание и поэтому представляет собой “закрытую тему”. Прежде всего, мы не можем согласиться с Карасевым в том, что он чрезвычайно сближает понятия “идея” и “мечта”, обладающие разным теоретическим и мировоззренческим содержанием. Идея - это форма знания, постигающего сущность, цель и смысл объекта, в то время как мечта есть способ веры, направленной на превращение желаемого в действительность. Еще больше возражений вызывает попытка исследователя свести богатство русской духовной жизни к жажде обретения телесного бессмертия, хотя протест против смерти звучит в творчестве многих наших писателей, а тема ее преодоления занимает центральное место в философии Н.Ф. Федорова. В этой концепции русской идеи нас не устраивает также то, что ее автор не объясняет, почему общечеловеческая мечта о личном бессмертии в русской православной культуре оказалась связана с идеей всеобщего спасения, в то время как в католическо-протестантской культуре Запада она утвердилась как идея индивидуального спасения.

Но самое серьезное сомнение в конечном выводе Карасева, на наш взгляд, порождает следующее обстоятельство. Национальную идею часто принято рассматривать в контексте проблемы смысла жизни, когда она формулируется применительно к существованию не человека, а нации. Между тем все известные варианты решения проблемы смысла жизни представляют собой различные ответы на вопрос о том, как придать конечности субъекта значение бесконечности, или как преобразовать жизненное время в вечную жизнь. Желание бессмертия действительно есть общечеловеческая потребность, которая побуждает задуматься над тайной своего земного бытия не только отдельных личностей, но и целые народы. Каждый человек, каждый народ ищет свой способ достижения метафизической победы над смертью. Поэтому, приняв точку зрения Карасева, следовало бы не останавливаться на утверждении, что русскому народу свойственно стремление к бессмертию, а попытаться определить, какой путь к достижению бессмертия выбирает русский народ.

Мы привели примеры такого подхода к дефиниции русской идеи, когда придается исключительное значение одним качествам или интенциям русской духовной жизни при полном или частичном игнорировании других ее качеств или интенций. При этом чаще всего происходит абсолютизация тех самых признаков, которые отвечают моральным, религиозным или философ-

ским взглядам исследователей, удовлетворяют их патриотическим чувствам и гражданской позиции. В итоге, вместо того чтобы характеризовать сущность русской идеи данные мыслители характеризуют свое отношение к ней, т.е. открывают нам не Россию, а самих себя. Между тем, как точно заметил Гегель, “достоинство, которое придает себе сознание, состоит именно в том, что оно отказывается от своего *частного* мнения и убеждения и отдает себя во власть *предмета*”¹⁵. Подобные определения русской идеи, основанные на произвольно-субъективном выборе присущих ей признаков, являются, на наш взгляд, метафизическими конструкциями.

Здесь необходимо избежать двусмысленности, происходящей от двойного значения термина “метафизика”. Русская идея, взятая сама по себе, есть метафизическая идея, поскольку ее содержание выходит за пределы эмпирической жизни и существующей истории России. Однако из этого не следует, что она может быть познана посредством метафизического подхода, который растворяет объективность предмета исследования в субъективной точке зрения исследователя. Результатом данного процесса является “дурная метафизика”, которая “заменяет конкретную идею односторонними и абстрактными определениями рассудка”¹⁶. В изучении русской идеи крайне важно выработать объективный, всесторонний подход, позволяющий установить связи между ее общими и частными признаками, а также понять логику ее развития. Знание русской идеи, полученное таким образом, может быть, еще очень долго будет представлять собой недостижимый идеал познания, но стремиться к объективно-диалектическому исследованию содержания данного понятия надо уже сейчас.

IV. Русская идея не является религиозной догмой

В литературе, посвященной русской идее, очень часто высказывается мнение, что она может быть адекватно понята лишь в контексте православно-христианской традиции. Так, Н.А. Бердяев многократно писал о религиозном характере русского народа, его христианском призвании, подчеркивая при этом, что русская идея “соответствует характеру и призванию русского народа”, что христианство “было ее истоком”¹⁷. Л.П. Карсавин 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”¹⁸. Взгляды, близкие этим воззрениям философов “серебряного века”, разделяют многие современные исследователи русской идеи. Например, А.В. Гулыга определенно утверждает, что “русская идея - это составная общечеловеческой христианской идеи, изложенная в терминах современной диалектики”¹⁹. А В.Ш. Сабиров полагает, 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 человека”²⁰.

Сторонники религиозной интерпретации русской идеи часто указывают на православие как ее духовный источник и ссылаются на 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”²¹. Безусловно, русская идея как понятие испытала на себе сильнейшее влияние православного христианства и религиозной философии. Означает ли это, что мышление, имеющее своим предметом знание об источнике, цели и смысле истории народа, должно непременно быть обращено к религии? Мы знаем, что европейская философия истории возникла из библейского прочтения судьбы человечества, однако в настоящее время никто не склонен воспринимать ее как специфическое проявление христианского мировоззрения. Познание русской идеи, конечно, может субъективно представляться мыслителю актом божественного откровения, но и постижение замысла Творца о России невозможно без изучения российской истории и культуры.

Поскольку русская идея была сформулирована и определена в трудах виднейших русских религиозных философов, проблема ее отношения к религии в целом и к православному христианству в частности имеет принципиальное значение для нашего исследования. Здесь необходимо адекватное понимание того, какое содержание вкладывали в эти понятия мыслители данного направления, теоретическая деятельность которых находилась под сильным влиянием их религиозной веры. А.Ф. Лосев, последний из представителей философии “серебряного века”, следующим образом излагает свое понимание религии, в котором не могли не отразиться взгляды его старших товарищей. “Мы не ошибемся, если скажем, что религия есть всегда то или иное *самоутверждение личности в вечности*... Можно формально сказать о всякой религии, что она есть та или иная попытка утвердить личность в бытии вечном, связать ее навсегда с бытием абсолютным... Религия хочет именно *спасения личности*, такого ее утверждения, чтобы она была уже не в состоянии попадать в сферу бытия ущербного. Религия есть, прежде всего, определенного рода *жизнь*”²².

Хотя приведенное определение, по мнению Лосева, можно отнести ко всякой религии, нельзя не заметить, что более всего оно подходит для христианства, причем, христианства православного. Именно в христианстве личность обладает столь высоким статусом, что ее спасение в вечности приобретает исключительный смысл, а духовная связь с абсолютным бытием становится возможной, поскольку сам Абсолют воплощен в теле Богочеловека. Вместе с тем философ трактует это самоутверждение личности в вечности так, как оно понимается главным образом в православии. “...Религия не есть ни познание абсолютного, ни воля к абсолютному, ни чувство абсолютного, ни вообще то или иное интеллигентное обстояние в связи с абсолютным. Религия есть утверждение себя самого, самого своего существа, а не только его интеллигентных сторон, в вечности”²³. Мысль о том, что религия требует от человека не только молитвенного служения или богоугодной деятельности, а всей его целостной жизни, есть характерная черта русского православия, которая заметно отличает его от католицизма и протестантизма Запада.

Понимание религии как утверждения относительного бытия личности в абсолютном бытии Бога органически совпало в нашей религиозной философии с пониманием направляющей силы русского духовного движения. В качестве такой силы многие наши мыслители видели стремление русского человека к абсолютному. “Оно одинаково ясно, - пишет Лев Карсавин, - и на высотах религиозности, и в низинах нигилизма, именно у нас на Руси не равнодушного, а воинствующего, не скептического, а религиозного и даже фанатического. Русский человек не может существовать без абсолютного идеала, хотя часто с трогательною наивностью признает за таковой нечто совсем неподобное”²⁴. Духовной жаждой абсолютного идеала, истовой верой в его буквальное воплощение в жизнь русские идеалисты были склонны объяснять многие качества русского народа - как положительные (духовность, терпимость, внутренняя свобода, искание правды), так и отрицательные (лень, бытовая неустроенность, склонность к произволу, тоталитарность).

Стремление к абсолютному состоянию, доведенное до презрения к прозе жизни, действительно присуще многим русским людям. Так, знаменитая фраза Белинского “Мы еще не решили вопроса о существовании Бога, а вы хотите есть!” является хорошей иллюстрацией одной из примечательных черт нашего национального характера. Однако можно ли утверждать, что религиозное начало является главной составляющей русского тяготения к абсолютному? Как известно, в России предельный характер приобретали не только искания истинной веры и православного царства, но и гонения на религию и церковь в русском коммунизме и воинствующем атеизме. Правда, существует мнение, что даже богоборческие учения в нашей духовной жизни были не чем иным, как искаженным выражением религиозной веры. Николай Бердяев утверждал, что “русским чужд рафинированный скептицизм французов, они - верующие и тогда, когда исповедуют материалистический коммунизм”²⁵. Однако в данном суждении философ допускает, на наш взгляд, подмену понятий, не различая веры и убеждения и принимая любую веру за религиозную веру.

Вопреки мыслителям, которые убеждают нас в том, что русскому национальному характеру присуще стремление утвердить относительное бытие в абсолютном, мы склонны предположить, что он скорее проявляется в желании воплотить абсолютное бытие в относительном. Полное выражение своего субъективного начала привлекает его едва ли не больше, чем обладание полнотой благ объективного мира. На наш взгляд, русский человек, подобно Фаусту, готов отдать жизнь за достижение высшего эмоционального состояния (“Мгновенье, прекрасно ты, продлись, постой!”). Однако, в отличие от героя Гете, он чувствует, что мгновенье это не остановится, что за ним ждут его неизбежное падение и конец, от чего желание пережить его только возрастает (“Чую с гибельным восторгом: пропадаю, пропадаю!”). Чтобы испытать это “конечное мгновенье” русский человек с одинаковой страстью может воплотить святость или скотство, великодушие или жестокость, смирение или гордыню, то есть выбрать Бога или решить, что “все позволено”. Это весьма осложняет ему жизнь, однако, по крайней мере, о нем не скажешь: “Но как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих” (Откр. 3: 16).

Стремление к абсолютному самоутверждению, краткость которого искупается яркостью бытия, позволяет объяснить многое в русских людях. Оно ведет их по дороге жизни, часто побуждая доходить до крайностей, до пределов возможного. “Хорошо это или плохо? - размышляет Д.С. Лихачев. - Не берусь судить; но что Россия, благодаря этой своей черте, всегда находилась на грани чрезвычайной опасности - это вне всякого сомнения, как и то, что в России не было счастливого настоящего, а только заменяющая его мечта о счастливом будущем”²⁶. Не дорожить настоящим ради будущего - это характерная черта человека, пренебрегающего житейскими благами ради полного осуществления своего жизненного идеала. С влечением к “предельному” связаны также такие свойства русского менталитета, как максимализм, эсхатологизм, апокалептизм. Бердяев точно выразил эту особенность нашей духовной жизни, сказав, что “русский народ по метафизической своей природе и по своему призванию в мире есть народ конца”²⁷. Но метафизическое ожидание конца должно иметь свое психологическое оправдание, которое, по нашему предположению, покоится в глубинной убежденности русского человека, что высшее жизненное состояние достигается ценой прекращения земного пути. Отсюда упорное желание осуществить идеал “весь и сразу”, без прохождения предварительных этапов, а также явное предпочтение, которое мы отдаем поэзии военного и трудового подвига по сравнению с прозой повседневной и постоянной работы.

Из этих рассуждений о русском национальном характере, на наш взгляд, следует сделать вывод, что он не может считаться однозначно религиозным ни по духовной структуре, ни по жизненной цели. Здесь переплетаются два стремления, одно из которых направлено на утверждение в бытии относительном, а другое - в бытии абсолютном. Русскому человеку, как мы полагаем, важна не столько полнота бытия, в котором он хочет себя утвердить, сколько полнота самого утверждения, выражения его воли, чувств и мыслей. По своему мировоззрению он является личностью скорее «экзистенциальной», чем «онтологической». Если воспользоваться словами Лосева, правда, сказанными в отношении другого предмета, главное стремление русского человека “не есть субстанциальное самоутверждение личности в вечности, но ... энергичное, феноменальное самоутверждение личности, независимо от проблемы взаимоотношения вечности и времени”²⁸. Конечно, вера в Бога может быть центром и смыслом всей его жизни. Однако проблема Бога порождает одну из самых мучительных антиномий русского сознания: “Если Бог есть, то человек раб” и “Если Бога нет, то человек раб”. А рабом в экзистенциальном смысле этого слова русский человек быть не хочет, поскольку абсолютное самоутверждение для него ценно, прежде всего, чувством абсолютной свободы (“Хоть один день пожить, да в своей полной воле!”). Поэтому он становится верующим, богоборцем или атеистом, в зависимости от того, какая из этих установок субъективно облегчает ему выполнение своего метафизического призвания.

Мы высказали свою гипотезу о том, что стремление к абсолютному в религиозном сознании и стремление к абсолютному в русском национальном харак-

тере имеют свои отличия и, даже при их совпадении в душах верующих русских людей, они существуют “нераздельно, но неслиянно”. Возможно, эти доводы покажутся кому-либо не слишком убедительными, тем не менее, на наш взгляд, имеется достаточно оснований утверждать, что русская идея не является религиозной догмой. Под последней мы понимаем положение, истинность которого принимается без доказательств на основе одной религиозной веры. Религиозное обоснование любой идеи, тем более превращение ее в своего рода «символ веры», конечно, может служить для верующего человека самым убедительным аргументом в пользу ее принятия. Поэтому не стоит удивляться, что в те исторические периоды, когда сознание масс было вскормлено исключительно «религиозной пищей», русская идея переживалась ими как неотъемлемый момент вероучения («новый Иерусалим», «святая Русь»). Однако религиозный характер переживания и обоснования некоего духовного феномена сам по себе не означает признания его религиозной сущности. Как бы ни была велика роль религиозного начала, особенно на ранних этапах осознания русской идеи, оно никогда не было той духовной основой, которая могла бы исчерпывающим образом передать ее содержание. В противном случае мы были бы вынуждены либо вынести за границы русской идеи такие светские формы ее проявления, как создание великой России или построение коммунизма, либо считать их эпифеноменами русской идеи, отражающими в искаженном виде ее вечно негасимый свет.

Из этого, по нашему мнению, следует, что русская идея как общая идея российской истории и культуры не может быть адекватно понята путем исключительно религиозного ее осмысления. Однако для внесения полной ясности обратимся к тезису о том, что данная идея своим происхождением обязана христианству. Такое утверждение допустимо, на наш взгляд, лишь в том случае, если мы связываем начало русской истории и культуры с появлением византийского христианства в Киевской Руси. Между тем данный вывод представляется нам большим прегрешением против истины. Не случайно Бердяев, говоривший о христианском истоке русской идеи, посчитал необходимым признать: “Два противоположных начала легли в основу формации русской души: природная, языческая, дионисическая стихия и аскетически-монашеское православие”²⁹. Стало быть, в русскую идею непременно должна была войти в качестве органической ее части некая духовная составляющая, которая не имеет прямого отношения к христианству.

Сторонники христианского происхождения русской идеи могут на это возразить, что влияние христианства, поднимающего вопросы о сущности, цели и смысле человеческой истории, все же имело доминирующее значение при формировании духовного облика России. Не оспаривая данного утверждения в целом, следует заметить, что языческое наследие в русской культуре оказалось достаточно жизнеспособным, чтобы сохраниться либо в образах, подвергшихся внешней христианизации, либо в представлениях, сложившихся еще в дохристианскую эпоху. Например, у Бердяева мы читаем: “Очень сильна в русском народе религия земли, это заложено в очень глубоком слое русской души. Земля - последняя заступница”³⁰. Ничего подобного нет в хри-

стианской религии, вышедшей из иудаизма, который уделяет больше внимания времени, чем пространству. Возможно, именно языческий культ земли и связанный с ним культ материнства оказал решающее воздействие на то, что русский народ более чувствовал близость Богородицы, чем Христа. И не из языческих ли времен вынес русский народ свою любовь к свободе, которой воздавали должное византийские историки, писавшие о славянах?

Рассмотрев отношение религиозного начала и духовной природы русского человека, мы пришли к выводу, что религиозный опыт не может исчерпывающим образом объяснить сущность русской жизни. Но поскольку эта сущность должна быть адекватно выражена в русской идее, следует признать, что изучение последней не может быть ограничено религиозно-философским исследованием. Конечно, такое исследование необходимо, когда мы обращаемся к религиозным исканиям русского народа, которые также входят в содержание русской идеи. Но при выходе за границы религиозного опыта мы вынуждены применять иные исследовательские подходы. Есть нечто общее, что объединяет русскую идею и религиозное знание. Это момент абсолютно-го, не от грешного мира данного, существующего за пределами эмпирического существования России. Однако мы уже указывали на различие проявления абсолюта в национальном характере и в религиозной жизни. Поэтому попытки отдельных исследователей представить русскую идею в виде специфической идеи православия, как символ веры русского народа, на наш взгляд, лишь ограничивают поле исследования данной проблемы.

Для иллюстрации этого тезиса обратимся к понятию “святая Русь”, которое может употребляться в поэтическом, религиозном и философском контексте. В отечественной поэзии “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 религиозная догма о богоизбранной стране, живущей по истинному учению: заветам Христа, апостолов и пророков. Для нашей историософии “святая Русь” является архетипом древнего предания о народе, обладающем всеми ценностями, которые необходимы для достойной жизни. Из истории русской идеи мы знаем, что эти ценности могут иметь как явно религиозную, так и вполне светскую направленность. Русская идея, конечно, может быть осмыслена как символ веры, но для нее религиозное сознание является не субстанцией, а формой переживания и осмысления, посредством которой, наряду с другими видами познания, раскрывается ее сущность.

V. Русская идея не является политической доктриной

Выше нами была высказана мысль о том, что русская идея включает в себя момент абсолютного, трансцендентного по отношению к эмпирической российской жизни. Вместе с тем она содержит и момент относительного, имманентного развитию нашей истории и культуры. Абсолютизация первого из этих моментов переводит русскую идею в догматическую форму религиозного мышления. При данном подходе к идее нации мыслители пытаются по-

нять, что “Бог думает о ней в вечности”. Абсолютизация относительного момента превращает ее в продукт общественно-политического сознания своей эпохи. В этом случае исследователи русской идеи стремятся установить, что нация “думает о себе во времени”. Так возникает представление о русской идее как о некоем национальном задании, во имя которого должны объединиться все здоровые силы государства и общества.

Это представление всегда будет иметь немало сторонников, однако привлекательность его может оказаться обманчивой. Стоит нам принять его за исходный пункт исследования, как мы сразу оказываемся на распутье. Нам тогда предстоит выбрать одно из двух: либо с наступлением новых времен нация должна решать новую задачу, и каждой эпохе соответствует своя идея, либо всякая нация выполняет одно задание, и вся ее жизнь есть служение одной идее. Что нам дает тот или иной вариант ответа на заданный вопрос? Если мы допускаем, что нация от эпохи к эпохе может менять свои идеи, то, по нашему мнению, следует признать, что в самой этой смене все же должно быть определенное постоянство, т.е. должно быть нечто неизменное, присутствующее любой из этих идей. Например, с точки зрения некоторых исследователей, имманентным началом русской идеи является стремление народа к сильному государству.

В соответствии с этим взглядом Иван Ильин, видевший в свободе первичную силу русской культуры, оправдывал принесение личной свободы в жертву государственному служению. Он заявляет: “...Если мы, учитывая это органическое свободолобие русского народа, окинем мысленным взором его 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 силою *государственного инстинкта, духовной лояльности и христианского терпения*, которую русский народ обнаруживал на протяжении всей своей истории”³¹. Признание того, что государство представляет собой ценность более высокую, чем человеческая личность, есть позиция государственника. Интересно, что Ильин оценивает роль государства совершенно иначе, нежели виднейшие представители русской интеллигенции XIX века. “Русская интеллигенция, - пишет Николай Бердяев, - с конца XVIII в., с Радищева, задыхалась в самодержавной государственности и искала свободы и правды в социальной жизни. Весь XIX в. интеллигенция борется с империей, исповедует безгосударственный, безвластный идеал, создает крайние формы анархической идеологии”³². Понадобилось пройти через две мировые войны и три русские революции, чтобы среди свободно мыслящих русских философов появились первые государственники.

Вопрос об отношении сильной государственной власти к нашей национальной идее представляется весьма сложным и запутанным. Со времен славянофилов пользуется известным влиянием теория органического характера русского государства, которое, согласно этой теории, в отличие от государств Западной Европы, утверждалось не путем насильственного завоевания и введения внешнего закона, а на основе добровольности, христианской любви и

мира. Этой точке зрения противостоит другой взгляд на развитие русской государственности, в соответствии с которым государство, созданное для организации обороны от внешних врагов, легло непосильным бременем на плечи своих подданных, избыточно растрачивая их жизненные силы, что нашло выражение в метком замечании В.О. Ключевского “государство пухло, народ хирел”. Как известно, время упрощает схемы и сближает крайности. Однако нам трудно принять утверждение И.Л. 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”³³.

Мы не находим достаточных оснований для убежденности наших государственныхников в том, что испокон веков русский народ выше всего ценит сильную государственную власть, как должное перенося все тяготы и лишения государственного служения. На наш взгляд, народному воззрению на государство более соответствует признание того, что сильное государство необходимо, но оно должно иметь оправдание - не в *силе* своего могущества, а в *правде* своего назначения. Поэтому государственная мощь не является самоценной, она - не цель, а средство, орудие для организации общественной жизни на основе правды и справедливости. Не случайно одна из самых афористичных русских поговорок гласит: “Не в силе Бог, а в правде”. Конечно, в российской истории неоднократно сталкивались и, по-видимому, еще столкнутся “Русь, ищущая социальной правды, царства правды, с империей, искавшей силы”³⁴. Не случайно Бердяев предостерегает от империалистического соблазна, который, по его мнению, представляет собой “теневую сторону” русской идеи. Но государство, утратившее с точки зрения народа верность высшей цели, теряло смысл своего существования, что делало его в исторической перспективе обреченным на гибель.

Так, Московская Русь, прельщенная величием третьего Рима и перенявшая порядки побежденной ей Золотой орды, уступила место Петербургской России. Пала трехсотлетняя монархия Романовых, ставившая самодержавие выше православия и народности и потому не ставшая ни православной, ни народной монархией. Потерпел крах Советский Союз, не сумевший воплотить в жизнь идеал социальной справедливости и не оправдавший надежд на создание общества, с которого начинается “подлинная” история человечества. Во всех этих эпохальных переменах в российской истории более всего поражает равнодушие подавляющего большинства современников к разрушению государственного строя, который был создан благодаря неустанному подвижничеству и неслыханной жертвенности предшествующих поколений. Народ безмолвствовал на похоронах своего государства, потому что он уже не считал это государство своим.

Эти примеры показывают, что стремление к сильному государству, характерное для известных периодов истории России, не является “категорическим императивом” русского народа, которому он следует во все времена. Оно представляет, на наш взгляд, не атрибут, а модус русской идеи, не ис-

тинную цель, но средство ее достижения, хотя в российской жизни средство нередко подменяет собой цель. Поэтому нельзя согласиться с утверждением, что стремление к сильному государству является тем началом, которое объединяет все модификации данной идеи. Если бы на все вызовы истории Россия отвечала укреплением воли к государственному могуществу, то русская культура, наверное, проявляла бы повышенный интерес к области политики и права. Между тем мыслящие люди в России чаще думали о всемирном призвании своей родины, чем о вопросах ее политического устройства или правового порядка. Может быть, правы те исследователи, кто видит в русской идее национальное призвание России, которому она следует в мировой истории?

Но для начала надо установить, существует ли такое задание, исполнение которого можно рассматривать как миссию России в мире. В истории русского духовного движения было немало попыток ответить на вопрос, в чем состоит призвание русского народа. Среди них особенно выделяется учение инока Филофея о Москве как третьем Риме. В послании московскому князю Василию III он писал: "...Храни и внимай, благочестивый царь, тому, что все христианские царства сошлись в одно твое, что два Рима пали, а третий стоит, четвертому же не бывать. И твое христианское царство другим не сменится, по слову великого Богослова, а для христианской церкви сбудется блаженного Давида слово: «Вот покой мой во веки веков, здесь поселюсь, как пожелал я того»³⁵. Хотя сам Филофей вкладывал в свои слова преимущественно религиозный смысл, его послания содержали взгляды, на основе которых было обосновано право Московского государства на лидерство во всем христианском мире. Рассмотрим политический аспект учения о Москве - третьем Риме.

Признание Руси единственным православным царством путем простой подмены понятий позволяет представить ее царством православия, т.е. заключить в ее границы все страны и народы, принявшие православную веру. Но с точки зрения Московской патриархии только православие представляет собой настоящее христианство. Поэтому Россия становится подлинным христианским миром, а русский царь - единственным христианским царем. Из этого можно было сделать вывод о том, что истинно христианские места (Иерусалим, Константинополь) - это тоже Русь, которая должна признать над собою власть русского царя. В связи с этой доктриной Н.А. Бердяев писал: "Русское религиозное призвание, призвание исключительное, связывается с силой и величием русского государства, с исключительным значением русского царя"³⁶. Так появляется русское мессианское сознание, которое затем порождает империалистический соблазн.

Правда, некоторые исследователи отрицают политическую роль учения о Москве как о третьем Риме, утверждая, что "оно было распространено лишь в сравнительно узком кругу книжников и никогда не было ни официальной доктриной, ни идеологией народной массы"³⁷. Между тем такой авторитетный ученый как В.О. Ключевский указывал на то, что идеи Филофея нашли себе сторонников в разных сословиях Московской Руси. "И такой взгляд, -

пишет историк, - стал верованием образованного древнерусского общества, даже проник в народную массу и вызвал ряд легенд о бегстве святых и святых из обоих павших Римов в новый, третий Рим, в Московское государство”³⁸. Разумеется, первоначально усваивались религиозные взгляды Филофея. Однако в XVIII - XIX вв. русские цари всерьез задумываются об освобождении от “неверных” Константинополя, пытаются утвердить свою гегемонию среди православных народов на Балканах и даже активно вмешиваются в дела католической Европы, подавляя восстание в Венгрии. Знаменательно, что Ф.М. Достоевский и В.С. Соловьев, выдвинув идеи православной монархии и вселенской теократии, представили проекты будущего устройства человечества, в которых решающая роль была отведена русскому царю. Что касается темы русского мессианизма, то она вызвала жаркие споры мыслителей XIX в., затронула многих представителей “серебряного века” и все чаще порождает дискуссии в наши дни.

Может ли русская идея быть понята как идея русского мессианизма? В данном случае речь идет не о религиозном мессианизме, который основан на утверждении особого завета между Богом и избранным народом, а о политическом мессианизме, предъявляющем права на признание определенного народа спасителем человечества. Правда, надо иметь в виду, что различие между ними весьма условно и в истории два эти мессианизма обычно дополняют друг друга, так как, по меткому замечанию Е.Н. Трубецкого, “существенная черта национального мессианизма заключается в национальной исключительности религиозного сознания”³⁹. Тем не менее, существует достаточно оснований для того, чтобы выделить политический мессианизм, который утверждает себя не только в особенном сознании, но и, что важно, в специфической практике. Было ли нечто подобное в истории России? Мы полагаем, что можно указать на определенные периоды в XIX и XX вв., когда российская государственная политика содержала признаки национального мессианизма.

Первый из этих периодов, пришедшийся на царствование Александра I и Николая I, был связан с верой в то, что Россия как самое христианское государство должна играть ведущую роль в Европе, т.е., как тогда полагали, во всем цивилизованном мире. Он начинается с победы над Наполеоном и учреждения Священного союза и заканчивается походом 1848 г. в Европу и поражением в Крымской войне. В результате Россия сначала была признана европейской державой, а затем снискала себе сомнительную славу “жандарма Европы”. Вторым из этих периодов, совпавшим со временем, когда Советское государство возглавляли Ленин и Сталин, характеризовался убеждением, что Россия должна положить начало мировой революции и стать страной “победившего социализма”. Он начинается с Октябрьской революции и утверждения Советской власти в России и завершается победой в Великой Отечественной войне и возведением “железного занавеса”. В результате Советский Союз был признан мировой державой, но на долгие годы стал для Запада “империей зла”. Таким образом, как в первой половине XIX, так и в первой половине XX вв. Россия несла некое важное послание всему человечеству,

но при воплощении в политической практике, несмотря на впечатляющие достижения, содержание этого послания часто искажалось до неузнаваемости. Как прозорливо писал Вяч. Иванов, “ложным становится всякое утверждение национальной идеи только тогда, когда неправо связывается с эгоизмом народным или когда понятие нации смешивается с понятием государства”⁴⁰. Не означает ли это, что политическая доктрина не является адекватным выражением национальной идеи даже тогда, когда государственная политика приобретает характер мессианской заботы обо всем человечестве?

Россия проходит через испытания войнами и смутами, расколом и террором, переворотами и реформами. Каждый раз она вынуждена искать новый ответ на вызов времени. Этот поиск невозможен без определения целей общественного развития: от победы в войне и модернизации государства до повышения уровня жизни и воспитания нового поколения. В условиях острой конкуренции между различными “проектами будущего” русской идеей нередко объявляют доктрину того или иного государственного деятеля, политической партии, общественного движения. Так, призыв к русским землям подчиниться власти московского царя освящался представлением о Москве как третьем Риме, а положение об укреплении роли КПСС оправдывалось тем, что партия коммунистов является авангардом в деле построения самого справедливого общества. Сегодня одни исследователи утверждают, что русская идея есть идея Российской империи, другие полагают, что все богатство ее содержания вмещается в известное триединство - “православие, самодержавие, народность”. Но всегда, когда русская идея предстает в виде политической доктрины (например, “Москва - третий Рим”), последняя характеризует не сущность самой идеи, а способ ее адаптации к историческим задачам своего времени.

Политические реалии, безусловно, накладывают свою печать на конкретные проявления русской идеи. Вместе с тем нельзя не заметить, что она “трансцендентна” по отношению к интересам, составляющим суть политической жизни. Русская идея существует вне той сферы, где идет борьба частных лиц, корпораций и государств за обладание властными ресурсами. Она не может быть адекватно понята, даже исходя из представления о национальных интересах. “Одно дело - защищать свой национальный интерес, - пишет В.М. Межуев, - другое - иметь идею, обращенную к мировому сообществу. ...Интерес - это то, что мы желаем для себя, идея - то, что полагаем важным, существенным для всех”⁴¹. Русская идея может проявлять себя в основаниях политики, выступая, например, в виде оправдания необходимости национально-государственного единства. Однако политический интерес является в лучшем случае лишь возможной прагматической интерпретацией заложенных в ней интенций. Политическая жизнь представляет для нее эмпирическое поле деятельности, продукты которой имеют лишь внешнее сходство с ее творениями. Нельзя сказать, что русская идея находится вне политики, скорее она находится над политикой.

VI. Русская идея не является категорией историографии

Исследователь русской идеи не может не замечать известного предубеждения к ней со стороны многих ученых. Такое отношение, как правило, исходит из представления о том, что русская идея не является научной идеей. Однако прежде чем делать этот вывод, следует определиться, какая наука должна заниматься изучением русской идеи. Выше мы рассмотрели критические доводы некоторых культурологов и привели свои возражения против их критики. Но главные оппоненты русской идеи принадлежат к другой профессии. Поскольку данная идея не может не проявлять себя в истории, существует соблазн отдать ее в ведение исторической науки. Между тем историографы России ничего не говорят нам о русской идее. Подобное равнодушие к предмету нашего исследования вызвано не слабым патриотизмом или профессиональной гордыней историков. Все дело в том, что история как наука не знает явлений, которые могут быть обобщены понятием «русская идея».

Что изучает история России? У самых видных российских историков было сходное представление об этом. Так, С.М. Соловьев видел свою задачу в том, чтобы “не делить, не дробить русскую историю на отдельные части, но соединять их, следить преимущественно за связью явлений, за непосредственным преемством форм, не разделять начал, но рассматривать их во взаимодействии, стараться объяснить каждое явление из внутренних причин, прежде чем выделить его из общей связи событий и подчинить внешнему влиянию...”⁴². В.О. Ключевский считал целью изучения национальной истории “познание природы и действия исторических сил в местных сочетаниях общественных элементов”, полагая “в основу исторического изучения процессы политические и экономические...”⁴³. С.Ф. Платонов утверждал, что “только там, где факты уже собраны и освещены, мы можем возвыситься до некоторых исторических обобщений, можем подметить общий ход того или другого исторического процесса...”⁴⁴. Таким образом, историческая наука восходит от собирания и проверки фактов к широким научным обобщениям. Для того чтобы считать русскую идею научным понятием, историки должны признать достоверными факты, которым она соответствует. Однако историческая наука не находит подобных фактов.

Когда историки утверждают, что русская идея не имеет фактического подтверждения, они, разумеется, принимают во внимание философские, религиозные и художественные сочинения, посвященные этой теме. Никто из них не ставит под сомнение историческую реальность “Слова” митрополита Илариона, посланий инок Филофея, журнальных статей Достоевского и научных работ Бердяева. Но одно дело понятия об идее, другое дело - сама идея, которая в них представлена. Понятия передаются словами, идея присутствует в явлениях. Историки не могут указать нам явлений, в которых отражается русская идея. Конечно, в работе с материалом российской истории отечественные и зарубежные историографы допускают различную степень

научной идеализации. Однако никто из них не заходил в своем обобщении так далеко, чтобы признать власть русской идеи над российской историей.

Приведем в качестве обоснования позиции историографов достаточно пространную цитату из “Русской истории” Ключевского. “Итак, - пишет этот историк, - я вовсе не думаю 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 ощутительное сооружение, когда, например, набожное представление выси небесной отливается в купол Софийского собора”⁴⁵. В отношении русской идеи мы, по-видимому, в самом деле не можем указать ничего практического и предметного, что находит неоспоримое подтверждение в исторических факторах.

Правда, сам же В.О. 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 как будто признает реальность идеи, которую стремится осуществить народ, выполняя свою роль на мировой сцене. “Значение народа, как исторической личности, - указывает ученый, - заключается в его историческом призвании, а это призвание народа выражается в том мировом положении, какое он создает себе своими усилиями, и в той **идее** (выделено мной - С. К.), какую он стремится осуществить своею деятельностью в этом положении”⁴⁶. Здесь остается не вполне понятным, имеется ли в виду идея народа, которая соответствует его положению в определенный период, или речь идет о некоей общей идее, характеризующей историческое призвание народа в целом. Можно предположить, что историк считал эту проблему метафизической, т.е. выходящей за рамки сугубо исторического исследования. Из-за неясности терминов также возникает впечатление, что Ключевский проводит равенство между идеей народа и его общественным идеалом. Однако даже косвенное признание того, что национальная идея существует, когда оно исходит от историка, проверяющего свои обобщения фактами, заслуживает самого пристального внимания.

Мы не будем оспаривать мнения тех историков, кто не видит корреляции между явлениями российской истории и русской идеей. На наш взгляд, вопрос заключается не только в том, подтверждается ли данная идея какими-либо историческими фактами, но также в том, может ли она быть этими фактами опровергнута. Эмпирическое обоснование национальной идеи отличается от эмпирического обоснования конкретного явления. Историк может не обнаружить в историческом факте никакой идеи, точно так же как очевидец события может не увидеть в нем никакого исторического факта. Любое собы-

тие общественной или частной жизни таит в себе некую двусмысленность, выявляемую благодаря тому значению, которое вкладывает в него человек. Даже в научной интерпретации такого события можно видеть сочетание объективного анализа ученого с оценочным суждением, обусловленным субъективными свойствами его личности. При объяснении процессов, в которых переплетается множество подобных событий, исследователь отдаляется от каждого отдельного явления и неоднозначность его суждений о них только возрастает. Поэтому в исторической науке принято проверять научные обобщения, как уточняя их соответствие определенным фактам, так и не находя в них противоречия всем известным фактам. Можно предположить, что в вопросе об отношении русской идеи к явлениям русской истории мы будем вынуждены чаще обращаться ко второму способу проверки.

В качестве примера такого исторического обобщения, посредством которого устанавливается призвание русского народа, приведем известные слова А.С. Пушкина из письма к П.Я. Чаадаеву от 19 октября 1836 г. Размышляя о судьбе нашего Отечества, поэт пишет: "...У нас было свое особое предназначение. Это Россия, это ее необъятные пространства поглотили монгольское нашествие. Татары не посмели перейти наши западные границы и оставить нас в тылу. Они отошли к своим пустыням, и христианская цивилизация была спасена"⁴⁷. Таким образом, Пушкин видит назначение русского народа, по крайней мере, в одну из эпох его истории, в том, чтобы быть щитом, оборонявшим культурный Запад от сабель дикого Востока. Такая точка зрения на значение борьбы русского народа с монголами для будущего европейской цивилизации в целом соответствовала уровню развития исторической науки своего времени. "В XIX в., - утверждает Л.Н. Гумилев, - считалось, что героическое сопротивление Руси монгольским "полчищам" ослабило и обескровило их, чем спасло Западную Европу от разорения, за что эта "Европа" должна быть Руси благодарна"⁴⁸. Исходя из конкретных фактов, известных современным историкам, ученый ставит под сомнение посылки, а стало быть, и конечный вывод Пушкина.

"Примечательно, - пишет Гумилев, - что монгольские войска были распылены на мелкие отряды, которые в случае активного сопротивления были бы легко уничтожены. Батый пошел на столь рискованный шаг, очевидно, зная, что этим отрядам серьезная опасность не грозит. Так оно и оказалось"⁴⁹. Не встретив яростного сопротивления на Руси, монгольский хан подверг разгрому ее западных соседей и повернул свою орду на восток не из опасения восстания русичей в тылу своих войск, а в силу осложнения обстановки в монгольском руководстве после смерти верховного хана⁵⁰. Таким образом, данные исторической науки конца XX в. не позволяют согласиться с мнением Пушкина. Может быть, историки будущего, зная неизвестные ныне факты, заставят новое поколение русских людей заново пересмотреть свои воззрения и вернуться к пушкинскому взгляду на историю нашего Отечества. Но если определенные исторические факты могут изменить нашу точку зрения на то, в чем именно состоит назначение русского народа, то никакие исторические

факты не могут опровергнуть наличие у него такого назначения (как, впрочем, и его отсутствие).

Историки по-своему правы, когда заявляют, что не находят научных оснований для признания реальности русской идеи. Действительно, русскую идею нельзя найти “в чистом виде” среди тех политических, экономических и культурных факторов, которые пользуются преимущественным вниманием исследователей. Она есть скорее источник развития, чем движущая сила исторического процесса. Поэтому самые предельные обобщения исторической науки оказываются для нее лишь частными характеристиками, которые не могут адекватно передать ее сущность. Историк, занятый специальным исследованием, не видит необходимости в том, чтобы идти к основам жизни России, окидывая умственным взором всю панораму российской истории. Русская идея принадлежит к таким идеальным сущностям, в изучении которых историография должна признать первенство историософии.

Это не означает, что для историка закрыт путь, ведущий к познанию русской идеи. Дело в том, что пространство и время истории характеризуют не только “внешние” каузальные связи, но и “внутренние” ценностные отношения. Любое событие может быть рассмотрено как в контексте его значения для других событий, так и в контексте его собственного смысла. Русская идея возникает как синтетическое обобщение не событий и значений, но ценностей и смыслов. Она характеризует не эмпирическое существование и не конкретное движение, а духовную сущность России. Эта идея проявляется в истории, но не ограничивается историей, поскольку несет в себе некую метаисторическую сущность. Поэтому для историков она всегда останется “вещью в себе”, непостижимой для научных методов, которые направлены на изучение исторических феноменов, а не историософских ноуменов.

VII. Русская идея не является мифом

Мы привели аргументы в пользу того, что русская идея не является функцией поэтического, религиозного или исторического сознания. Вместе с тем нельзя отрицать внешнего сходства данной идеи с художественным образом, религиозным символом или исторической идеализацией, что может служить основанием для их сближения. Близость русской идеи ко всем этим формам духовной деятельности побуждает некоторых исследователей считать ее проявлением специфического сознания, с точки зрения которого религиозное, историческое и поэтическое видение объекта выглядит эпифеноменом подлинного знания о нем. Таким способом духовного освоения действительности, как мы знаем, является мифологическое сознание. Русская идея действительно может быть субъективно понята как продукт личного или коллективного мифотворчества. Но для того, чтобы этот субъективный взгляд объективно отражал сущность русской идеи, мы должны обнаружить в ней специфические моменты, которые характеризуют ее как мифологическую реальность. Решение данной задачи облегчается тем обстоятельством, что мифологическое построение обладает вполне определенной конструкцией.

Обратимся к определению мифа, данному А.Ф. Лосевым, который заслуженно считается одним из самых авторитетных исследователей мифологического сознания. В работе “Диалектика мифа” Лосев пришел к выводу о том, что “миф есть в словах данная чудесная личностная история”⁵¹. В этом определении философ выделил четыре момента: 1) личность; 2) историю; 3) чудо; 4) слово. Исходя из простых составляющих мифа, делается последнее преобразование, которое, как полагал Лосев, позволит нам прийти к его окончательной формуле: “миф есть развернутое магическое имя”⁵². Можно ли приложить данное определение к русской идее? Посмотрим, насколько применимы к ней моменты мифа, о которых говорит Лосев. Не вызывает сомнения, что русская идея раскрывается при помощи слова, так как иначе она не получила бы никакого осмысленного выражения. С известной условностью можно признать, что она характеризует “личность”, в качестве которой предположительно выступает сама Россия. Русская идея, как отмечалось выше, проявляется в истории, хотя сама по себе не является историей. В результате сочетания только трех этих моментов мы получаем жизнеописание России, которое может быть отражением идеи, но не является сущностью последней. Нам остается ответить на вопрос, не отличается ли эта сущность чем-нибудь “чудесным”, т.е. насколько допустимо воспринимать русскую идею как чудо.

Конечно, российская история и культура представляют богатый материал для размышлений о роли чудесного в жизни родной страны. Но что мы имеем в виду, когда говорим о чуде? Существуют различия между научным, религиозным и мифологическим пониманием чуда. Ученый находит чудесное там, где происходит необъяснимое нарушение причинно-следственной связи событий, которая определяется законами его науки. Верующий воспринимает чудо как зримое присутствие высших сил, призванное преподать людям некий важный для них урок. Мифотворец видит в чудесном специфическую реальность, которая при определенных условиях обнаруживается в повседневной действительности во всей своей наглядности и предметности. Можно согласиться с Лосевым в том, что с мифологической точки зрения чудесное проявляется не во влиянии одной личности на другую личность, а во взаимодействии двух планов одной личности. “Несомненно, - пишет философ, - это есть планы внешне-исторический и внутренне-замысленный, как бы план заданности, преднамеренности и цели... А совпадение случайно протекающей эмпирической истории личности с ее идеальным заданием и есть чудо”⁵³. Что мы получим, применив данное определение к такой “личности” как Россия? Любое событие российской истории, которое полностью отвечает задаче, цели, идее России, представляет собой чудо.

Однако при всей привлекательности подобного вывода мы не можем избавиться от вызванных им сомнений. Для того чтобы утверждать о совпадении эмпирической истории с ее идеальным заданием необходимо знать, в чем именно это задание состоит. Прежде чем уверовать в чудесное воплощение русской идеи в некоем историческом действии или культурном явлении, мы должны обладать ясным представлением о сущности этой идеи. Вместе с тем нельзя не заметить, что само понятие “совпадение” нуждается в уточнении.

Пока понятия не определены, можно только гадать о том, в каком отношении - по сути, форме или подобию - эмпирическая история личности соответствует ее идеальному заданию. Кроме того, в восприятии чудесного многое зависит от личной точки зрения наблюдателя. Так, А.Ф. Лосев отмечает: “Чудо обладает в основе своей, стало быть, характером *извещения, проявления, возвещения, свидетельства, удивительного знаменья, манифестации*, как бы пророчества, раскрытия, а не *бытия* самих фактов, не наступления самих *событий*. Это - модификация *смысла* фактов и событий, а не самые факты и события. Это - определенный метод *интерпретации* исторических событий, а не изыскание каких-то новых событий как таковых”⁵⁴. Следовательно, то, что является чудом для одного наблюдателя или исследователя, может предстать в совершенно ином свете для другого.

Обратимся в качестве примера к известному событию российской истории, которое воспринимается многими русскими историками как одно из самых чистых воплощений нашего “идеального задания”. В конце 1611 г., когда, по оценке В.О. Ключевского, “Московское государство представляло зрелище полного видимого разрушения”⁵⁵, прозвучало в Нижнем Новгороде и эхом отозвалось по всей Руси знаменитое воззвание Козьмы Минина к нижегородцам. Вот как сказано об этом у историка С.Ф. Платонова: “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 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 деньгу”, 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 имели”⁵⁶. При таком взгляде на событие, положившее начало походу на Москву, оно предстает перед нами как религиозный и нравственный подвиг не только самого Минина, но и нижегородцев, которые под воздействием возвышенных чувств явили готовность к самопожертвованию ради освобождения своего Отечества. Можно сказать, что эти люди совершили чудо.

Иначе смотрит на поведение нижегородцев историк Л.Н. Гумилев. Он дает следующую интерпретацию смысла указанного события: “Тогда Козьма Минин, 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”⁵⁷. Эта оценка исторического воззвания представляет его блестяще задуманной и осуществленной политической акцией, вынудившей корыстолюбивых и недалёковидных нижегородцев стать спонсорами военного предприятия, цель которого вызывала у них благостное сочувствие, но

отнюдь не горячее желание личного участия. Здесь остается мало места для возвышенных чувств и жертвенного подвига, без которых русские люди в тех исторических условиях вряд ли смогли бы спасти российское государство. Такой взгляд на создание нижегородского ополчения очевидным образом несовместим с представлением о чудесном избавлении страны от захватчиков.

Конечно, мы не столь высокомерно-подозрительны в оценках деяний наших предков, чтобы исключать возможность совпадения идеального замысла и эмпирической истории в конкретной личности или реальном событии. Воплощение русской идеи в практической деятельности представляется одним из самых достоверных ее подтверждений, хотя на основе отдельных фактов нам удастся скорее допустить ее существование, нежели доказать его. Мы еще вернемся к этому вопросу и определим условия, при которых происходит сошествие идеи “с небес на землю”. Однако даже яркие примеры претворения идеи в жизнь не могут служить доводом в пользу того, чтобы признать саму идею чудом. Напротив, понимая чудо как совпадение эмпирической истории личности с ее идеальным заданием, мы должны проводить различие между идеальным заданием, реальным событием и временным их тождеством. Чудесной оказывается не идея как таковая, но внешний по отношению к идее момент ее совпадения с действительностью. Какое содержание могла бы иметь мысль о том, что русская идея есть чудо? На наш взгляд, в этом случае мы должны были бы признать, что наряду с Россией эмпирической существует идеальная Россия, причем последняя в своей реальности ни в чем не уступает первой. К сожалению, мы можем видеть эту “небесную Русь” ничуть не более чем слышать колокольный звон в граде Китеже со дна озера Светлояр.

Исходя из сказанного, нам остается сделать вывод, что русская идея не является “в словах данной чудесной личностной историей”. Мы также не находим видимых причин для того, чтобы считать ее “развернутым магическим именем”. При этом необходимо принять во внимание следующее. Конечно, до сих пор существует научная проблема, связанная с объяснением значения слова “Русь”. Однако выяснение этимологии этого слова совсем не означает нахождение в нем тайного смысла, знание которого позволяет представить в истинном свете историю нашей страны. Например, А.Г. Дугин утверждает: “Одно из наиболее вероятных и приемлемых этимологических толкований этого слова - арийский корень “ros” (сравни: немецкое “rot”, латинское “russus”, французское “rouge”, английское “red”, санскритское “rohita”), означающий *красный, рыжий, розовый*. При этом совершенно неважно, названа ли Россия так по имени славянского или скандинавского племени. Главное, что на бессознательном уровне *красный* цвет тесно связан с Россией - это один из любимых цветов русских князей, да и само слово “красный” помимо цвета на древнеславянском языке означало “красивый”, “видный” и т.д.”⁵⁸. Может быть, Дугин совершенно прав в своей интерпретации происхождения слова “Русь”, но из этого логически не следует, что символика красного цвета должна иметь для России какой-то судьбоносный

смысл. Тем более сложно говорить о “магическом имени” страны в том случае, когда исследователи возводят его к названию реки Рось или к термину, первоначально обозначавшему воинов-гребцов⁵⁹. Все это лишь наводит на мысль о том, что мифологизация русской идеи является следствием мифологизации российской истории.

Не случайно в основе мифологической интерпретации русской идеи часто можно найти убеждение в том, что она чудесным образом воплотилась в явлениях и событиях, специфичных якобы исключительно для России. Эту идею пытались найти, например, в русской общине, православной соборности, “народной” монархии, коммунистической революции. Но если даже не обсуждать вопрос о том, насколько уникальны подобные проявления “Русского мира”, мы не можем отделаться от впечатления, что в данном случае один миф обосновывается при помощи других мифов. Ибо знание фактов приучает нас отличать чудесный образ, рожденный фантазией летописца или историка, от реальных процессов, вызвавших к жизни это идеальное творение. Так, Вяч. Иванов, поэт и философ, считал нужным признать, что “соборность - задание, а не данность, она никогда еще не осуществлялась на земле всецело и прочно, и ее также нельзя найти здесь или там, как Бога”⁶⁰. Русская идея, конечно, может быть воспринята как миф, но при обязательном допущении, что все значимые явления российской жизни также имеют мифологический характер, что не может себе позволить ни один серьезный исследователь.

Рассмотрев отношение русской идеи к мифу о России, мы должны сделать вывод о том, что они являются хотя и близкими, но разными формами сознания. Сходство между ними состоит в том, что каждая из них несет свое слово о России. Может быть, два этих слова имеют столь много общего, что даже совпадут друг с другом в буквальном отношении. Однако русская идея и русский миф обладают разным значением и смыслом. Если идея представляет сущность истории в виде общего начала, которое идеально объединяет события, но не совпадает с ними, то миф усматривает ее в частном идеале, который совпадает с реальным событием и выделяет его из многих других. Характерно, что идея и миф по-разному относятся к достижению тождества идеала и действительности. Для самой идеи момент ее претворения в жизнь может быть внешним и случайным, но для мифа он должен быть необходимым и существенным. Миф обязательно возводит в общее правило то, что идея считает исключением. Поэтому в отличие от национальной идеи, представляющей уникальное выражение человеческой всеобщности, национальный миф утверждается как всеобщее выражение национальной уникальности.

Это лишний раз убеждает нас в важности вопроса об отношении русской идеи и мифа о России. В наше время часто приходится слышать мнение о том, что русская идея есть не что иное, как национальная иллюзия, народная мечта. Допустим на миг, что мы приняли правоту данных слов, только что же из этого следует? Все, кому знакома история, наверное, согласятся с тем, что иллюзии, мечты, верования людей, а тем более народов, часто играют в жизни более важную роль, чем вполне реальные явления. Соединенные

Штаты Америки без “американской мечты” - это уже не Соединенные Штаты. Россия без русской идеи, возможно, перестанет быть Россией. Даже если русская идея есть лишь национальная иллюзия, народная мечта, пренебрегать ей ни в коем случае не стоит. Тем более не следует делать этого ученым, которые занимаются изучением национального самосознания. На них возложена особая ответственность за установление основ национальной жизни и постижение призвания своего народа. Ибо там, где нация не желает познавать свою идею, которая определяет ее назначение среди человечества, она рано или поздно даст ослепить себя мифу, который противопоставит ее человечеству.

В процессе нашего исследования был сделан целый ряд ограничений, которые отличают русскую идею от близких и сходных, но не идентичных ей видов духовного опыта. Мы попытались доказать, что русская идея не является фиктивным понятием, поэтическим образом, метафизической конструкцией, религиозной догмой, политической доктриной, категорией историографии и мифом. Настало время перейти от ее негативного ограничения к позитивному определению. Мы должны выяснить, чем является русская идея, какова специфика данного понятия, что представляет собой ее сущность. И начать следует с того, что как будто лежит на поверхности, может показаться банальным, но в действительности имеет принципиальное значение для всего дальнейшего исследования.

VIII. Русская идея есть идея России

До сих пор мы по сути дела использовали в качестве синонимов такие понятия, как «русская идея», «национальная идея», «идея России». Пришло время выяснить их содержание, так как без его уточнения наше исследование во многом теряет смысл. Мы должны определиться с понятиями “идея”, “Россия”, “идея России”, чтобы избежать всякой двусмысленности в их употреблении. Только после этого можно будет произвести анализ других аспектов русской идеи. Пока же мы находимся в положении человека, горячо желающего принять участие в обсуждении важной темы, но лишь смутно представляющего, о чем пойдет разговор. Приступим к уточнению данных дефиниций, начав с понятия “идея”.

Величайшие философы прошлого вкладывали разный смысл в это понятие. Например, Платон понимал под идеей “один определенный тип”, который установлен “для каждого множества вещей, обозначаемых одним именем”⁶¹. Аристотель писал, что “следует, по-видимому, считать невозможным, чтобы отдельно друг от друга существовали сущность и то, сущность чего она есть; как могут поэтому идеи, если они сущности вещей, существовать отдельно от них?”⁶². Вместе с тем он полагал, что “суть бытия каждой вещи, обозначение которой есть ее определение, также называется ее сущностью”⁶³. Кант определенно заявлял: “Под идеей я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет”⁶⁴. Наконец, 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...”⁶⁵. Какое из этих определений более всего подходит для русской идеи? Мы сможем ответить на данный вопрос лишь после того, как внесем определенность в понятие “Россия”.

В свое понимание России каждый из нас вносит такое множество значений и смыслов, что любое научное исследование на данную тему предполагает имплицитное знание о пределах, ограничивающих его содержание. Конечно, можно, следуя за Н.В. Гоголем, сетовать на то, как “велико незнание России посреди России”. Однако сколько бы писатель, историк или философ ни изучал Россию, он не может полностью охватить богатство и сложность русской жизни и адекватно передать их посредством образа или понятия. Для того чтобы глубже проникнуть в сущность предмета исследования, часто приходится жертвовать широтой в рассмотрении материала. Изучение России не является здесь исключением. Так, исходя из наших задач, мы вынуждены отказаться от представления России как географического понятия, хотя влияние природы на жизнь народа с трудом поддается преувеличению и будет опосредованно учитываться нами в дальнейшем. Мы также не будем рассматривать Россию в этнографическом смысле, приняв как должное, что каждый народ, являющийся частью живого организма России, вносит посильный вклад в ее существование и развитие. Отношения между разными этносами, образующими российское общество, без сомнения, оказывают заметное воздействие на историю нашего отечества, однако являются скорее важным условием хода событий, чем их движущей силой.

Здесь необходимо заметить, что идея, изучаемая нами, является *русской* не потому, что выражает мировоззрение якобы только одного этноса, но потому, что русский народ исторически взял на себя основную работу по социальному и культурному строительству России. Конечно, существует немало русских, которые не желают выполнять эту миссию, как и немало украинцев, татар, евреев и представителей других народов, которые чувствуют свою к ней причастность. Благодаря такому сотрудничеству русская идея преодолевает узкие этнические рамки и приобретает черты национальной идеи России. В этом качестве она выражает объединяющее начало, содержание которого, однако, далеко выходит за пределы понятия национального или государственного единства. Данным началом, на наш взгляд, является исторически сложившаяся социокультурная общность людей, связанных между собой традициями, образом жизни и судьбой, что в совокупности образует особую реальность, которую мы по известной аналогии (*Pax Romana*) называем “**Русский мир**” (*Pax Russiana*). Поэтому национальный характер русской идеи, как мы полагаем, представляет собой не что иное, как форму выражения социокультурного содержания последней.

Попробуем теперь наложить приведенные выше определения идеи на предложенное нами определение России как Русского мира. Будем при этом исходить из очевидного основания, что целью определений в науке является

не формальное описание предмета, но нахождение в нем существенных моментов, которые могут послужить отправными точками для дальнейшего исследования. Исходя из сказанного, мы не можем принять идею России в том смысле, который вкладывал в понятие идеи Кант, поскольку это приведет нас к полному отрыву от эмпирической реальности и наших чувственных впечатлений о ней. Не лучшим выходом для нас будет осознать идею России в духе идеализма Гегеля, так как в этом случае она предстанет в виде абсолютной истины как понятия, с которым неизвестно что делать дальше. Нетрудно заметить, что идея России в русле учения об идеях Платона превращается в простое “имя” для множества вещей, к тому же претендующее на независимое от этих вещей бытие. И только идея в понимании Аристотеля как сущность вещей, существующая в самих вещах, может стать, на наш взгляд, верным ориентиром при изучении идеи России.

В том, что это так, мы можем убедиться, если дадим себе время подумать над тем, как должна относиться идея России к самой России. Если эта идея есть не просто имя, но и некое идеальное образование, то она непременно обладает внутренним содержанием. Таковым для идеи России может быть только сумма признаков, свойств и качеств, общих для явлений и событий Русского мира. Но совокупность этих общих характеристик и несет в себе сущность данного мира. Поэтому содержательное определение идеи России тождественно описанию сущности явлений и событий, входящих в Русский мир на правах членов единого множества. Вместе с тем не следует забывать, что члены этого множества не статичны, они пребывают в становлении, которое периодически вызывает изменение характеристик всей системы в целом. Динамизм русской жизни, историческое развитие России служат основанием для постановки вопроса о причинах и целях ее движения. Понимание сущности Русского мира предполагает и постижение всех заложенных в нем возможностей, т.е. перспектив и значений путей развития. Ибо суть бытия социокультурной общности заключается не только в том, что и как она делает, но и в том, для чего она это делает. Таким образом, мы наметили подход к идее России как знанию о сущности и смысле существования Русского мира.

Определив русскую идею как идею России, мы, во-первых, утверждаем, что она есть именно идея, то есть особая идеальная сущность, а, во-вторых, выделяем ее среди форм самосознания других наций. Поэтому она может исследоваться как посредством выявления своей уникальной природы, так и путем сравнения с другими национальными идеями. В трудах, посвященных русской идее, мы находим реализацию двух названных подходов, а также их сочетание друг с другом. Например, Вяч. Иванов сравнивает национальные идеи Римского и Русского мира. “Пусть другие, - цитирует он 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”⁶⁶. Отталкиваясь от

римской идеи, Иванов формулирует свое понимание русской идеи, полагая, “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 ... 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”⁶⁷. Можно, конечно, не согласиться с данной конкретной интерпретацией русской идеи, но плодотворность самого сравнения национальных идей близких или далеких народов не вызывает сомнений.

Идея России может проявляться на разных уровнях сознания, восходя от формального и абстрактного представления о Русском мире до реального и конкретного знания о нем. Абсолютное понимание России, представляющее недостижимый идеал познания, на наш взгляд, и являло бы собой, по словам В.С. Соловьева, “то, что Бог думает о ней в вечности”. Однако независимо от того, кто и что о ней думает, идея России, как мы полагаем, отражает сущность и смысл Русского мира. В силу данного обстоятельства она не может стать чем-то внешним по отношению к этому миру, будучи глубоко укорененной в его бытии и сознании. Конечно, русская идея всегда познается сквозь призму личного восприятия российской истории и культуры. Вместе с тем личное представление о ней только тогда может вызвать общественный интерес, когда в его основе все же лежит объективное состояние России, а не субъективное отношение исследователя. Поэтому не существует русской идеи Достоевского, Соловьева или Бердяева, но есть их концепции русской идеи, которые следует рассматривать как приближения к объективной истине об основах и целях существования России в мире.

Идея России есть такое знание, которое ввиду своей общности, глубины погружения в сущность и отражения смысла российской жизни, само до известной степени совпадает с сущностью России. Мы исходим из того, что существование Русского мира детерминировано не только действием материальных сил общества и природы, образующих в своей основе материальную сущность, но и действием идеальных сил человека и общества, предполагающих в своей основе сущность идеальную. Идея, определяющая культурно-историческое своеобразие России, принадлежит к тому же уровню бытия, что и основы российской жизни, взятые в их идеальном аспекте. Иначе и быть не может, поскольку в данном случае мы имеем дело с духовным началом, которое находится у истоков социокультурной общности. При этом мы отдаем себе отчет, что здесь неизбежно возникает вопрос об отношении материальных и идеальных основ Русского мира, на который попытаемся дать ответ в следующей главе нашего исследования.

Между тем идея России как идеальная сущность находится во взаимодействии не только с другими основами российской цивилизации. Прежде всего, она вступает в отношения с самим стихийным движением российской жизни, т.е. с эмпирическим становлением общности людей, объединяемых понятием “русичи”, “русские”, “россияне”. Мы имеем в виду не историю народа, всегда представляющую собой в известной мере осмысленный про-

цесс, а самую что ни на есть обыденную, повседневную, прозаическую жизнь сменяющих друг друга поколений людей. В этой стихии одни человеческие судьбы хаотически сплетаются с другими, в результате образуя широкий и могучий поток, который впадает в океан жизни всего человечества. Именно таков тот исходный, первородный материал, из которого путем отсечения всего «лишнего» затем рождаются все известные нам исторические описания. Что может быть общего между идеей России и эмпирией российской жизни, когда идеальное и стихийное начала взаимно исключают друг друга? Мы полагаем, что этот общий момент надо искать посредством осмысления диалектического характера противоречия между ними.

IX. Русская идея есть первообраз России

Мы пришли к выводу, что идеальная сущность и эмпирическое существование России представляют собой противоположности. Но сущность может проявить себя только в существовании, стало быть, то, что становится, должно находиться в системном единстве с тем, в чем происходит становление. Поэтому наряду с идеей Русского мира и жизненной стихией обязательно присутствие третьего начала, которое причастно двум первым и вместе с тем отлично от них обоих. А.Ф. Лосев, рассуждая на близкую тему, писал: “Это третье должно быть настолько же идеей, насколько и становлением... Это есть то, что воистину руководит всем становлением, а не только его идейным осмыслением, как отвлеченная идея. Это есть подлинный *первообраз*, чистая *парадигма*, *идеальная выполненность отвлеченной идеи*”⁶⁸. Тем самым мы нашли понятие, отражающее момент тождества между идеей и стихией. Общее между ними заключается в первообразе, или архетипе, в котором идеальное и стихийное начала существуют нераздельно, но не сливаются друг с другом. Насколько нам известно, понятие “архетип” в философию ввел Платон, обозначив им роль идей как первообразов вещей. Такая интерпретация данного понятия вполне соответствует нашему исследованию, поскольку она характеризует отношение русской идеи к эмпирическим процессам российской жизни.

Исходя из сказанного, нетрудно сделать вывод, что момент, в котором диалектическим способом соединяются идеальная сущность и эмпирическое существование России, представляет собой первообраз России. Но первообраз не является совершенно отвлеченным понятием, он должен быть, по определению Лосева, “выраженной идеей”, т.е. призван выражать нечто до известной степени конкретное. Поэтому нам следует попытаться установить хотя бы в общих чертах содержание первообраза России. Когда тождество идеи России и стихии российской жизни получает наиболее конкретное выражение? Очевидно, во время рождения России, в том самом начале начал, где противоположности пребывают в гармонии как “согласии несогласного”. В русской религиозно-философской традиции в качестве первообраза России традиционно используется понятие “святая Русь”.

Можно сослаться, например, на открытое письмо В.С. Соловьева к И.С. Аксакову, в котором философ утверждал: “Обыкновенно народ, желая похвалить свою национальность, в самой этой похвале выражает свой национальный идеал, то, что для него лучше всего, чего он более всего желает. Так, француз говорит о *прекрасной* Франции и о французской *славе*..; англичанин с любовью говорит: *старая Англия*; немец поднимается выше и, придавая этический характер своему национальному идеалу, с гордостью говорит: *die deutsche Treue*. Что же в подобных случаях говорит русский народ, чем он хвалит Россию? Называет ли он ее прекрасной или старой, говорит ли о русской славе или о русской честности и верности? Вы знаете, что ничего такого он не говорит, и, желая выразить свои лучшие чувства к родине, говорит только о “*святой Руси*”. Вот идеал: не консервативный и не либеральный, не политический, не эстетический, даже не формально-этический, а идеал нравственно-религиозный”⁶⁹. Правда, Соловьев говорит здесь о национальном идеале, а не о первообразе России, но, как мы увидим в дальнейшем, эти два понятия тесно друг с другом связаны.

Действительно, образ “святой Руси” в течение многих веков был органичен сознанию русского народа. Еще в начале первой мировой войны русские добровольцы, отправлявшиеся на фронт, пели ставшую потом знаменитой песню: “Мы смело в бой пойдем за Русь святую, и, как один, прольем кровь молодую”. Память о “святой Руси” сохранялась в виде поэтического предания даже в годы советской власти, несмотря на принудительную атеистическую политику. Но что скрывается за этим образом России в недоступной для нашего взора глубине веков? Александр Дугин выдвинул, на наш взгляд, интересную гипотезу, предположив, что за православным представлением о “святой Руси”, возможно, скрывается языческий образ “светлой, белой Руси”⁷⁰. Косвенное подтверждение этой гипотезы мы находим в знаменитом “Слове о погибели русской земли” (XIII в.), представляющем собой своего рода синтез христианского и языческого взгляда на родную землю.

“О, светло светлая и прекрасно украшенная земля Русская. Многими красотами прославлена ты: озерами многими славишься, реками и источниками местнотимыми, 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!”⁷¹. В этом описании можно видеть, как представление о “светлой Руси” органично преобразуется в представление о “святой Руси”. Каждому, кто знаком с этим возвышенным образом, легко поверить в него как в архетип сознания русского народа. Между тем есть веские основания полагать, что каков сам первообраз в чистом виде, мы знать не можем.

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”⁷². Поскольку, согласно швейцарскому ученому, “архетип представляет то бессознательное содержание, которое изменяется, становясь осознанным и воспринятым”, он пришел к выводу, что “для точности необходимо различать “архетип” и “архетипическое представление”⁷³. Таким образом, нам, видимо, следует признать, что “святая Русь” - это скорее архетипическое представление, чем лежащий в его основе архетип. Тем не менее, русская идея должна была непременно отразиться в архетипе русского народного сознания, как небесная си-нева отражается в ясном и чистом источнике вод.

Для подтверждения данной мысли обратимся к одному из эпизодов “Велесовой книги”, которая, в случае признания ее подлинности, может считаться древнейшей из дошедших до нас русских летописей. В ней говорится о том, как “род славен ушел в земли, где солнце спит в ночи, и где много травы и тучных лугов, и где реки от рыб полны, и где никто не умирает”⁷⁴. Привлекая внимание к этому фрагменту, комментатор сообщает нам о том, что “праславяне ушли из “прародины”, чтобы попасть в земной рай. Возможно, стремление переселиться в то место, где никто не умирает, туда, куда уходят предки после смерти, и было причиной исхода из Семиречья. Какая поэзия!”⁷⁵. Сравнение двух этих цитат, на наш взгляд, показывает, что в первом случае мы имеем дело с архетипом, а во втором - с архетипическим представлением. Там, где предки видят нужду в спасении от верной гибели под копытами коней воинственных кочевников, потомки находят поэзию или метафизику победы над смертью и жизни вечной. Но заслуживает внимания, что при любой интерпретации данного фрагмента обязательно присутствует тема обретения “земного рая”, хотя каждый раз в нее вкладывается различный смысл. Стало быть, архетипическое представление должно иметь общее значение с вызвавшим его к жизни архетипом. Можно предположить, что представление о “светло-святой Руси” также передает нечто важное, скрытое в том древнейшем духовном начале, которое представляет собой действительный первообраз России.

Нам остается уточнить роль первообраза в его отношении с явлениями действительности. С точки зрения сознательных участников эмпирических событий архетип как “непосредственная психическая данность” не обладает никакой властью над ними. При этом нет ни одного человека, который бы не ощущал давления бессознательных импульсов, способных оказать сильное влияние на его поведение. “Однако этот слой, - пишет Юнг, - покоится на другом, более глубоком, ведущем свое происхождение и приобретаемом уже не из личного опыта. Этот врожденный более глубокий слой и является так называемым *коллективным бессознательным*... Это означает, что оно включает в себя, в противоположность личностной душе, содержания и образы поведения, которые *cum grano salis* являются повсюду и у всех индивидов одними и теми же. Другими словами, коллективное бессознательное идентично у всех людей и образует тем самым всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе *сверхличным*”⁷⁶. Стало быть, архетипы, составляющие содержание коллективного бессознательного, анонимно воздейству-

ют на жизнь общества через “содержания и образы поведения”, типичные для его представителей. Однако, по-видимому, существуют такие архетипы, которые призваны играть особую роль. Они выступают в качестве образцов для оценки “образов поведения” людей в обществе. Мы полагаем, что русская идея как первообраз России выполняет именно эту задачу.

Первообраз представляет собой такой момент в развитии противоречия между идеей и реальностью, который сам вступает в диалектические отношения с обеими противоположностями. Иначе говоря, он предполагает наличие сходства, общности, единства между ним и идеей, с одной стороны, и между ним и реальностью, с другой стороны. Диалектика архетипа и действительности также предполагает, что эти противоположности находятся в некоем системном единстве. Когда в начале истории произошло нарушение первоначальной гармонии, действительность “отпала” не только от своей идеальной сущности, но и от первообраза, который собственно и заключает в себе гармонию идеи и реальности. С тех самых пор отношения между архетипом и действительностью определяются тем, насколько они соответствуют друг другу. Первообраз не может простить действительности ее “грехопадения” и ждет от нее возвращения в лоно “утраченного рая”. Несмотря на то, что эмпирическая реальность весьма далека от совершенства, она может в исключительных случаях подняться до такого состояния, в котором происходит ее кратковременное совпадение с первообразом.

Х. Русская идея есть русский идеал

Этот момент совпадения архетипа и действительности представляет собой не что иное, как идеал. Но в чем состоит специфика нашего национального идеала? Над разгадкой этой тайны бились многие выдающиеся мыслители России. Одни (славянофилы и почвенники) видели его в прошлом, другие (западники и либералы) - в будущем, и лишь немногие находили в настоящем. Ф.М. Достоевский обрел его в личности и творчестве Пушкина, в котором, по его убеждению, выразилась наиболее “сила духа русской народности” как “стремление ее в конечных целях своих ко всемирности и ко всечеловечности”⁷⁷. В своей знаменитой речи о Пушкине великий писатель так выразил русский идеал: “Я говорю лишь о братстве людей и о том, что ко всемирному, ко всечеловечески-братскому единению сердце русское, может быть, из всех народов наиболее предназначено, вижу следы сего в нашей истории, в наших даровитых людях, в художественном гении Пушкина”⁷⁸. Новое видение идеальной сущности русского человека произвело столь сильное впечатление на 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.

Близких взглядов на русский идеал придерживался В.С. Соловьев, который, однако, решительно отделял понимание Достоевским сущности национального духа от его собственных национальных предрассудков. “Истинно русский человек, - отмечал философ, - христианин, по убеждению лучших

представителей русского самосознания, полон благоволения ко всему человеческому - к добру, красоте и правде в каждом смертном. Для него нет имен, нет званий и положений, а есть только другая человеческая личность, ищущая правды и добра, заключающая в себе искру Божию, которую следует найти, пробудить, истолковать”⁷⁹. По мнению Владимира Соловьева, если русский национальный идеал действительно является христианским, то он тем самым должен быть “идеалом общественной правды и прогресса, т.е. практического осуществления христианства в мире”⁸⁰. При этом философ предостерегал русских людей от искажения национального идеала в угоду ложно понятому патриотизму: “Всякий вправе желать, 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”⁸¹. Будущее доказало правоту слов Соловьева об искушении для русского народа пойти за теми людьми, которые называют его святым только для того, чтобы помешать ему быть справедливым.

Современные русские исследователи национального идеала в большинстве своем не склонны к тому, чтобы выдвигать в нем на первый план стремление ко всемирно-братскому единению. Выучив горькие уроки XX в., разочаровавшись и в социализме, и в либерализме, они, как правило, утверждают национальный характер нашего идеала, а вовсе не его всечеловеческую направленность. Например, С.И. Солдатов, бывший диссидент, боровшийся с коммунистическим режимом, живущий ныне в Германии, пишет: “...К какому идеалу человека и к какому идеальному типу общества следовало бы стремиться? К аскетическому идеалу, предложенному нам догматическим христианством и догматическим социализмом? Но исторические примеры Востока не во всем воодушевляют нас. К гедонистическому идеалу, к которому зовет нас классическая демократия и классический капитализм? Но современные примеры Запада убедительно предостерегают нас. Не близок нашему народу также идеал военного героя Рима и германского мира. Еще более чужд ему идеал ловкого дельца Америки и еврейского мира. ... Германия в своих нравах и обычаях утверждала Долг и Порядок. Россия в своей литературе и начинаниях (19-20 век) стремилась к Правде и Справедливости. Это именно те подлинные, спасительные ценности, которых так остро не хватает сейчас, в наше грозное, предкатастрофическое время”⁸². После этих слов следует признать, что россияне в начале XXI в. находятся ничуть не ближе к идеалу всемирности и всечеловечности, чем русские люди во времена Достоевского и Соловьева.

Когда мы говорим об идеале как совпадении первообраза с действительностью, то подразумеваем под ним не совокупность совершенных признаков, отвлеченных от реальных объектов, а именно доведенное до совершенства состояние самой реальности. Подобное состояние в человеческом обществе возможно в виде либо “идеальных личностей”, либо “идеальных событий”. Подвергнем эти феномены последовательному анализу. Очень часто, приводя

пример совершенного развития русского человека, называют нашего великого поэта, о котором еще его современник Гоголь сказал: “Пушкин есть явление чрезвычайное и, может быть, единственное явление русского духа”⁸³. Какой смысл мы вкладываем в слова о том, что Пушкин представляет собой идеальную личность? На наш взгляд, речь идет не столько об эмпирической жизни А.С. Пушкина, в отдельных своих проявлениях далекой от совершенства, сколько о его творческой деятельности, в которой первый наш поэт достиг небесных высот. Но даже творения гениального Пушкина не могут быть признаны равноценными в художественном и нравственном отношении, поэтому всем его почитателям, которые видят в поэте идеального русского человека, приходится делать отбор среди его произведений.

Критерием такого отбора, по всей видимости, становится собственное представление о духе русского народа. Поэтому Достоевский, поясняя свою речь о Пушкине, говорит о склонности к всемирной отзывчивости и примирению: “Способность эта есть всецело способность русская, национальная, и Пушкин только делит ее со всем народом нашим, и, как совершеннейший художник, он есть и совершеннейший выразитель этой способности, по крайней мере, в своей деятельности, в деятельности художника”⁸⁴. Другой почитатель великого поэта может находить главную интенцию русского духа в любви к правде или стремлению к Богу, тогда Пушкин предстанет у него совершенным выразителем данной способности русского народа. Не означает ли это, что для признания человека идеальной личностью необходимо, чтобы он актуализировал в своей деятельности какие-то важные особенности, потенциально присущие 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. Так первообраз, таящийся в глубинах коллективного сознания, с изумлением узнает себя в исключительной личности, которая смогла воплотить в жизнь отраженную в нем идею.

Преждем теперь к анализу идеального события. В качестве примера можно рассмотреть победоносный поход новгородского войска во главе с молодым князем Александром против шведов, предпринятый в июле 1240 г. для защиты родной земли. Первый русский историк Н.М. Карамзин пишет об этом: “Александр не изъявил ни страха, ни гордости послам шведским, но спешил собрать войско; молился с усердием в Софийской церкви, принял благословение архиепископа Спиридона, отер на праге слезы умиления сердечного и, вышедши к своей малочисленной дружине, с веселым лицом сказал: “Нас немного, а враг силен; но Бог не в силе, а в правде: идите с вашим князем!”. Он не имел времени ждать помощи от Ярослава, отца своего; самые новгородские воины не успели все собраться под знамена: Александр выступил в поле и 15 июля приблизился к берегам Невы, где стояли шведы”⁸⁵. В ночь перед битвой, по словам летописца, произошло чудо: начальник приморской стражи увидел Бориса и Глеба, русских святых, которые обещали свою помощь Александру. Молодой князь стремительно атаковал противни-

ка, на голову разбил шведов и с великой славой вернулся в Новгород, войдя в историю после этой победы под именем Александра Невского.

В отличие от летописца, на которого ссылается Карамзин, мы видим здесь чудо не в явлении святых мучеников русской православной церкви, а в победе малочисленного войска молодого полководца над превосходящими силами противника. Патриотический порыв русичей был так велик, что они даже не стали дожидаться подхода дружины великого князя Ярослава Всеволодовича. Но что более всего удивляет в данном эпизоде истории нашего Отечества, так это краткая и точная формула, которую князь Александр нашел для выражения духа “святой Руси”, сказав своим воинам, что “Бог не в силе, а в правде”. Знаменательно, что исследователи русской идеи признают эти слова характерными для России и русского народа⁸⁶. Но при чем здесь чудо и какое отношение оно имеет к осуществлению идеала? “Чудо, - указывал А.Ф. Лосев, - диалектический синтез двух планов личности, когда она целиком и насквозь выполняет на себе лежащее в глубине ее исторического развития задание первообраза. Это как бы второе воплощение идеи, одно - в изначальном, идеальном архетипе и парадигме, другое - воплощение этих последних в реально историческом событии”⁸⁷. Полное проявление первообраза в конкретном эмпирическом явлении, что происходит крайне редко, в исключительных условиях и чрезвычайных обстоятельствах, воспринимается как чудо и представляет собой достижение идеала. Сколь бы краткими ни были эти “звездные мгновения” в жизни целого народа или отдельного человека, они свидетельствуют о возможности осуществления идеала, что для нас означает совпадение первообраза и действительности. Но что может означать воплощение русской идеи как первообраза России в историческом событии или конкретной личности? Такое совпадение архетипа и реальности Русского мира, очевидно, представляет собой русский идеал.

Следует еще раз подчеркнуть, что в нашем исследовании мы не придаем слову “русский” сугубо этническое значение. Речь в данном случае идет об идеале Русского мира, который образуют все субъекты российской истории и носители российской культуры, независимо от их национальности. Русским, на наш взгляд, можно считать каждого человека, сознающего свою причастность к этой истории, принадлежность к этой культуре и дорожающего ими. Отличной иллюстрацией данного тезиса являются слова грузинского князя и российского генерала П.И. Багратиона, который летом 1812 г. писал императору Александру I, что ему как русскому (!) стыдно выполнять приказ об отступлении перед войсками Наполеона. Мы не видим почвы для сомнений как в том, что в культуру России внесли достойный вклад представители самых разных этносов, так и в том, что деятельность русского народа явилась основой, благодаря которой стала возможной “цветущая сложность” этой культуры. Поэтому не будет явным преувеличением сказать, что русский идеал - это во многом и есть идеал России.

XI. Русская идея есть русский логос

Выше мы уже отмечали, что первообраз является необходимым моментом в развитии противоречия между идеей и реальностью, который сам вступает в диалектические отношения с обеими противоположностями. Что же может быть общего между идеей России как умопостигаемой сущностью, представляющей духовное основание Русского мира, и архетипом как бессознательным образом, содержащим восприятие России в перводанном виде? Органическое сходство двух этих начал становится очевидным только тогда, когда мы достигаем такого единства мысли и образа, которое предполагает возможность их взаимного перехода. Данный “мыслеобраз” должен нести в себе, с одной стороны, абстрактность и отвлеченность мысли, а, с другой стороны, конкретность и явленность образа. Мы не знаем ничего другого, что удовлетворяло бы этим требованиям, кроме высказанного *слова*, обладающего определенным *смыслом*.

Только в слове как осмысленном высказывании можно, как мы полагаем, обнаружить единство идеи, проявляющейся в конкретном значении, и образа, полагаемого абстрактно, в отвлеченности от объекта. Какое же имя следует дать тому, что представляет собой неразрывное сочетание слова и смысла, высказывания и понятия, предложения и суждения? “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 *logos* значит и содержание мысли, и выражение мысли одновременно”⁸⁸. Мы также не видим препятствий для того, чтобы дать моменту единства идеи и образа название Логос. Нас еще более укрепляет в этом намерении мысль, что речь идет не о частных идеях и образах, но об общей идее и первообразе России.

Введение понятия “логос” как момента единства идеи и архетипа России, позволяет нам составить более целостное представление о русской идее. Во-первых, мы выявляем объективно данное содержание, которое открывается нам в идее России в качестве идеальной сущности Русского мира. Во-вторых, мы постигаем русскую идею как именно знание, то есть процесс познавательной деятельности, связанной с освоением этого мира. В-третьих, мы устанавливаем меру соответствия между объективным содержанием нашего знания и субъективной формой его выражения. Правильное понимание последнего аспекта тем более необходимо, что приближение к логосу представляет собой бесконечный процесс, осуществляемый ограниченными силами исследователей. “Пределов души не отыщешь, - говорил Гераклит, - по какому пути не иди, - так глубок ее Разум”⁸⁹. Но если так глубок логос (разум) души отдельного человека, то какой тогда глубиной должен обладать логос души целого народа? Поэтому необходимо иметь надежный критерий для оценки нашего знания, чтобы уберечь себя от гипнотического влияния со стороны авторитетных исследователей, полагающих, что они достигли пределов в изучении русской идеи.

Поскольку Русский мир находится в неустанном движении, познание его логоса должно иметь бесконечный характер. Было бы очень странно, если бы мы стали претендовать на обладание конечной формулой русской жизни, когда жизнь России еще далеко не закончилась. Как отмечал В.Ф. Эрн, “Логос усваивается и осознается в богочеловеческом *процессе* истории, т.е., другими словами, *ни в каком* пункте *истории* (помимо личности Богочеловека) не может быть абсолютного усвоения и осознания Логоса, и логизм поэтому может быть мыслим в завершении лишь *за гранями* истории. Творческая задача для философа-логиста в каждый момент истории положительно *беспредельна*, как беспредельна *жизнь*, и как жизнь не может быть завершена в границах времени, так не может быть завершено и творческое осознание задач и путей жизни”⁹⁰. Можно не разделять учения о логосе в христианской историософии Эрна, но нельзя не согласиться с его выводом о принципиальной незавершенности познания логоса в истории.

Признание невозможности абсолютного знания логоса в границах истории совсем не означает, что мы должны отказаться от его исследования. Реальной целью познания логоса является не формулирование совершенного в своей абстрактности определения, подходящего для каждого периода истории, а выявление конкретных логических принципов, характеризующих данные этапы развития, и получение на их основе представления о закономерностях всего исторического процесса. Как проекция идеи логоса воплощает разумное начало, как выражение первообраза он причастен к феноменальному бытию, поэтому логос представляет жизненную стихию в виде разумной действительности и делает возможным ее познание человеком. Таким образом, логос “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”⁹¹. Смысл существования России в неразрывной связи прошлого, настоящего и будущего - вот, что представляет собой русский логос.

Исследуя явления или события Русского мира, мы должны видеть связь между ними, чтобы воспринимать этот мир как органическую целостность, а его развитие - как упорядоченный процесс. Такое восприятие может быть достигнуто при условии, что разум произведет оформление данных феноменов путем признания их зависимости от какой-то причины, принципа, закономерности. Тогда хаотическое переплетение фактов окажется картиной русской жизни, а стихийный поток событий предстанет историей России. Можем ли мы утверждать, что это внесение гармонии в действительность является заслугой одного нашего разума? Не логично ли сделать вывод, что в самих фактах и событиях есть нечто такое, что позволяет нам видеть в них определенную систему и воспринимать ее сходным образом с другими людьми? Одни исследователи находят это начало в божественном разуме, другие - в законах материального бытия, третьи - в природе общественного сознания. Но в любом случае разумным может быть представлено только то, что имеет объек-

тивные основания для этого. Так, вопреки утверждению, что “умом России не понять”, логос обнаруживает себя в российской истории и культуре.

Конечно, мы далеки от утверждения, что русский логос существует в виде объективированной сущности или что он витает над Русским миром. Реально он предстает как продукт нашего мышления, но мышление само должно иметь опору в основах российской жизни. Возможно, что в России разум имеет более шаткую опору, чем в странах с более рациональной культурой. Не случайно Н.А. Бердяев отмечал, что “у русского народа была огромная сила стихии и сравнительная слабость формы”⁹². Однако даже стихийное содержание немислимо без определенного оформления. Русский логос проявляет себя именно в том, что помогает преобразовать материю российской жизни в материал для историка России. При этом он не выступает в роли “призванного варяга”, пришедшего наводить порядок в чуждый для него мир. Дело в том, что “логос есть только принцип и метод, закон объединения и осмысления”⁹³. Действуя как формальный принцип, он придает смысловое единство Русскому миру и российской истории. Без этого метода познания было бы крайне сложно понять их внутреннюю, духовную организацию, лишаясь которой народ превращается в население, страна - в территорию, а история - в хронологию.

Логос, конечно, представляет собой 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. Например, русский логос есть объективно данное знание, получающее субъективное выражение в дефинициях русской идеи. Логос раскрывается посредством конкретных определений, подобно тому, как общее проявляется через частное. Все эти частные виды логоса суть приближения к объективной истине. Эта истина представляет собой формулу русской идеи, логический принцип объединения характеризующих ее признаков, метод познания связей и отношений между ними. Таким образом, русский логос оказывается тем аспектом русской идеи, который позволяет составить системное знание о ней.

Однако мы не должны смешивать эти понятия и подменять их друг другом. Русский логос есть формула, принцип, метод познания русской идеи, но не сама идея как целостная и гармоничная сущность. Логос представляет эту идею с формально-логической точки зрения, не раскрывая содержания фиксируемых качеств. Поэтому он может предложить схематическое описание идеи, но не способен передать ее живое изображение. Логос - это слово, которое формулирует мысль, выявляя некоторые из ее значений и отсекая все остальные. В этой словесности, явленности логоса присутствует нечто чуждое самой идее, что до известной степени ограничивает ее в момент внешнего выражения. Представим себе, что русский логос есть тот “аршин”, с помощью которого можно измерить Россию. Но Россия, во всяком случае, не является всеобщим эталоном измерения. Далее вообразим, что русский логос есть тот “ум”, посредством которого можно понять Россию. Однако Россия сама по себе не есть разум, проникающий в тайну ее существования. Русский

логос характеризует бытие русской идеи только как понятийное знание, оставляя без внимания другие формы ее проявления.

В том, что это так, нетрудно убедиться, если мы укажем на те аспекты русской идеи, которые остаются вне области действия логоса. Последний, по сути дела, всегда ограничен сферой познания. Как летописец, что “добру и злу внимает равнодушно”, он объясняет смысл происходящего, но не выражает своего отношения к нему и не призывает к действиям, направленным на его изменение. Можно сказать, что логос представляет идею только в гносеологическом аспекте и не проявляется в аксиологическом и прагматическом аспектах. Но и в чисто познавательном плане он не может стать полноценной заменой идеи. Логос выражает смысл существования, который открывается в процессе взаимодействия сущности объекта с эмпирической действительностью. Так как “логос есть становление сущности в инобытии”⁹⁴, он не может объяснить, что представляет эта сущность сама по себе. Самое большее, что в состоянии дать нам логос, это перечислить признаки идеи и указать на их отношение к реальности. В результате мы получаем знание об идее как о бытии-для-других, но не как о для-себя-бытии. Все это говорит о том, что логос не может вместить полноту идеи, которую он выражает.

Таким образом, русский логос входит в русскую идею на правах ее внешнего представителя, но не хранителя ее сущности. Он является принципом познания и смысловым единством ее признаков, а не принципом существования и органическим синтезом, позволяющим представить эту идеальную сущность в ее гармонической целостности. На этом можно было бы завершить наши рассуждения о русском логосе, однако будет уместно упомянуть его еще в одном отношении. Неизбежно возникает вопрос, существует ли русский логос среди аналогичных образований, характеризующих национальные идеи других народов, или он является исключением из общего правила, порожденным уникальностью русской идеи? Мы полагаем, что логос представляет собой специфический момент любого национального сознания, возвысившегося до формулирования своей национальной идеи. Поэтому точно так же, как мы говорим о русском логосе, можно вести речь о германском, английском, французском логосе и соответственно о логосах других наций. Более того, как показывает тесное сближение европейских наций, возможно существование логосов, характеризующих идеи цивилизаций. И, как знать, может настать такое время, когда осуществится синтез национальных логосов и в полную силу проявит себя логос объединенного человечества. Пока же, как говорил Гераклит, “хотя разум (логос) - общ, большинство /людей/ живет так, как если бы у них был особенный рассудок”⁹⁵.

ХII. Русская идея есть русский эйдос (общее определение)

Пытаясь дать позитивное концептуальное определение русской идеи, мы выделили ряд моментов, которые характеризуют эту идею как саму по себе, так и в ее отношении к действительности. В качестве существенных моментов русской идеи были представлены такие понятия, как идея России,

первообраз России, русский идеал и русский логос. Как соотносится русская идея с этими аспектами своего существования? В идее России она обретает тождественную сущность и адекватное определение бытия, вследствие чего устанавливается, что собой представляет русская идея, как она есть. В первообразе России она находит свое самое чистое отражение в жизни Русского мира. При помощи первообраза русская идея соединяется с эмпирическим становлением, которое необходимо противопоставляется ей как стихийное инобытие. В русском идеале она предстает в качестве парадигмы, образца, модели, которой должны следовать личности и явления российской истории и культуры. Посредством воплощения идеала в действительность русская идея подтверждает себя самой жизнью и указывает представителям Русского мира цель и норму его существования. В русском логосе она открывает принцип смыслового единства своих признаков и метод самопознания, что позволяет понять ее необходимость и закономерность.

Таким образом, мы определяем русскую идею как идеальное начало, представляющее собой синтез идеи России, первообраза России, русского идеала и русского логоса. Здесь нам предстоит выяснить: нужно ли ограничиться констатацией данных моментов или следует, произведя некоторое преобразование, объединить их в единое целое. В первом случае мы можем считать свою задачу на данном этапе исследования выполненной. Во втором случае мы должны найти понятие, которое совмещает в себе значения идеи и первообраза, идеала и логоса. Из истории философии нам известно, что всем этим требованиям удовлетворяет лишь понятие “эйдос”, включающее в себя все перечисленные выше аспекты. Эйдос (“образ”, “вид”, “род”, “форма”, “идея”) есть феномен, обозначающий совокупность содержательных признаков, общих для определенного вида вещей. Он существует как сущность в самих объектах, как чувственный образ в созерцании субъекта и как умопостижимое понятие в его мышлении. Эйдос являет себя в нескольких аспектах, характеризуя и то, что есть данный объект, и то, как он представлен в сознании субъекта. Он дает ответ как на вопрос, чем является вещь для других, так и на вопрос, 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...”⁹⁶, в нем совпадают сущность и смысл явления. В то же время в нем есть нечто личное, связанное с обликом самого объекта и ликом созерцающего и мыслящего его субъекта. Эйдос раскрывает себя как нечто простое и цельное, неизменное и самоподвижное, единичное и общее.

Можно ли применить свойства эйдоса к характеристике русской идеи как понятия? Нетрудно заметить, что такие значения слова “эйдос”, как образ, вид, форма, идея, представляют собой восходящие ступени познания русской идеи (от “народного воззрения” К.С. Аксакова до “идеи нации” В.С. Соловьева). Ибо началом этого процесса становится 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

своём народе. Затем эмпирический разум передает свою эстафету теоретическому разуму, который через изучение коллективных форм сознания приходит к осмыслению национальной идеи. Интересно, что даже на высшем уровне познания данная идея не является чистым порождением абстрактной мысли, сохраняя черты видения (хотя и не чувственного, а умственного). “Образный” характер русской идеи делает ее весьма похожей на эйдос.

Некоторое представление об этом особом видении дает основатель феноменологии Э. Гуссерль, в учении которого эйдос рассматривается как чистая сущность, открываемая посредством интеллектуальной интуиции. “Но есть еще другое трансцендентное, - пишет он, - противоположностью которому является совершенно другое имманентное, а именно *абсолютная и ясная данность, самоданность (Selbstgegebenheit) в абсолютном смысле. Это бытие данности, исключаящее всякое осмысленное сомнение, абсолютно непосредственное видение и схватывание общей предметности так, как она есть, составляет точное понятие очевидности, а именно понятой как непосредственная очевидность*”⁹⁷. Там, где логическое мышление не в силах разрешить противоречия российской жизни, нас может выручить интуитивное постижение России, которое представляет ее с абсолютной и ясной данностью, непосредственным видением и непосредственной очевидностью. В случае если бы такое умственное созерцание, доступное отнюдь не одним интеллектуалам, было бы невозможно, русская идея вызвала бы интерес только у любителей ломать интеллигентские копья в спорах о судьбах России. Знаменательно, что А.Ф. Лосев называл подобное проникновение в «чистую сущность» объекта эйдетическим способом познания.

Мы определили эйдос как идеальный феномен, который представляет собой сумму характерных признаков, общих для известного вида явлений. Исследователи русской идеи наделяют эту сумму разным содержанием, но описывают ее посредством выделения некоторых качеств, которые объявляются общими для всех значимых исторических и культурных явлений России. Никто из них не выражает сомнений в том, что русская идея характеризует сущность российского бытия и существует в виде целостного воззрения. Далее мы уточним, как русская идея соотносится с явлениями этого мира, однако должно быть понятно, что она призвана дать ответ на фундаментальный вопрос, что есть Россия. Эта идея соединяет в себе знание о сущности России с пониманием смысла ее существования, на что обратил внимание еще В.С. Соловьев. В статье “Русская идея” он ясно сказал о цели своего исследования: “Я имею в виду вопрос о *смысле существования России* во всемирной истории”⁹⁸. Все указанные моменты также свидетельствуют о том, что между эйдосом и русской идеей существует немало общего.

На это могут возразить, что эйдос имеет основание в самом себе, а русская идея коренится в российской истории и культуре. Здесь, на наш взгляд, имеет место недоразумение, произошедшее вследствие обычной подмены понятий. Эйдос не нуждается в обосновании только в том смысле, что он как известный вид вещей независим от других видов вещей. Но если не впадать в крайности платоновского идеализма, следует признать, что эйдос в качестве

сущности объективно существует в самих вещах и в этом смысле имеет в них свое основание. Русская идея как идеальная сущность Русского мира, конечно, не может быть оторвана от России и находит свое обоснование в ней. Однако именно это и придает русской идее независимость в отношениях с национальными идеями других “миров” и позволяет воспринимать ее как равную среди равных. Мы также отмечали, что эйдосу присуще нечто личностное, что проявляется в облике объекта и в лице его созерцателя и мыслителя. Если вернуться к представлению о России как личности, с чем мы уже встречались в нашем исследовании, то, наверное, не нужно доказывать, что ее лик должен непременно отразиться в русской идее. Вместе с тем в ее дефинициях всегда можно обнаружить индивидуальные физиономии самих исследователей, часть которых, по всей видимости, полагает, что их персона должна интересовать нас не менее чем сама Россия. Что же касается таких признаков эйдоса, как простота и цельность, неизменность и самоподвижность, единичность и общность, то мы не можем перенести их на русскую идею до содержательной характеристики последней, но все известные нам определения этой идеи вполне удовлетворяют указанным признакам.

Для того чтобы завершить сравнение эйдоса и русской идеи, рассмотрим вопрос об ее отношении к явлениям Русского мира. В свое время Аристотель, критикуя учение об идеях Платона, упрекнул своего великого учителя в том, что тот не смог научно объяснить связь, существующую между эйдосами и вещами. “...Пифагорейцы, - писал он, - утверждают, что вещи существуют через подражание числам, а Платон, /изменив имя/, - что через причастность. Но что такое причастность или подражание эйдосам, исследовать это они предоставили другим. ... Вместе с тем все остальное не может происходить из эйдосов ни в одном из обычных значений «из». Говорить же, что они образцы и что все остальное им причастно, - значит пустословить и говорить поэтическими иносказаниями”⁹⁹. Идеи у Платона действительно находятся в таких отношениях с вещами, что вещи причастны и подражают эйдосам, а эйдосы являются для них образцами. Можно ли перенести эти связи на отношения русской идеи к явлениям, не заслужив при этом упреков в склонности к иносказаниям и пустословию?

Признав данную идею чем-то трансцендентным по отношению к России, мы оставим этот вопрос без положительного ответа. Но, понимая под русской идеей духовное начало Русского мира, мы взглянем на эту проблему иначе. Можно сказать, что явления причастны идее при условии, что они обладают “русским характером”, т.е. содержат признаки, которые специфичны для России. Можно сказать, что явления подражают идее, когда в них реализуется стремление к слиянию с органической основой российской истории и культуры. Можно сказать, что идея становится образцом для явлений, если смысловое задание идеи предстает в качестве культурно-исторической парадигмы для людей, которые производят эти явления. Однако данные выводы могут быть сделаны только при допущении, что русская идея находит выражение в явлениях Русского мира, как сущность проявляет себя в вещах. Ина-

че и быть не может, так как идеи, если они сущности вещей, не могут существовать отдельно от них.

Выше мы неоднократно представляли русскую идею как определенный вид знания о России. Между тем эта характеристика является правомерной, но недостаточной. Русская идея несет в себе не только познавательное, но также ценностное и преобразующее отношение к действительности. Это – целостное духовное начало, в котором знания, ценности и нормы соединяются вместе и дополняют друг друга. Но разве эйдос не отличается от логоса тем, что он несводим к одному знанию о вещах? Помимо отражения сущности вещей он выступает для них в качестве осмысленной цели и совершенного образца. Мы получим полное определение русской идеи тогда, когда поймем ее не только как форму мышления, но и как систему ценностей и нормативов Русского мира. Таково содержание данной идеи, которое открывается нам на уровне эйдетического представления о ней. А логос, соединяющий фрагменты русской идеи при помощи «мертвой воды» абстрактного мышления, может определить ее лишь формально.

Итак, мы привели свои доводы в пользу того, что русская идея обладает признаками эйдоса. Но что нового, кроме введения еще одного понятия, может дать нам такое понимание данной идеи? Мы утверждаем, что этот философский термин появился в нашем исследовании отнюдь не для красного словца. Понятие эйдоса, на наш взгляд, идеально подходит для обоснования диалектического единства всех аспектов русской идеи. Будучи определена как эйдос, русская идея предстает в качестве органического начала, которое обуславливает целостность данного феномена и гармоничное сочетание присущих ему свойств. Эйдетическая характеристика русской идеи позволяет лучше понять как принцип ее существования в культуре и истории России, так и способ ее постижения в процессе познания. Поэтому мы полагаем, что есть все основания для того, чтобы русскую идею определить как русский эйдос. Разумеется, надо отдавать себе отчет, что данное определение служит лишь исходным основанием для исследования русской идеи. От формального ограничения следует перейти к содержательному анализу, от установления абстрактных признаков к изучению конкретных качеств. Ибо, как говорил Платон, “есть нечто более важное, и это следует рассматривать не только в общих чертах, как мы делаем теперь: напротив, там нельзя ничего упустить, все должно быть завершенным. Разве не смешно, что в вещах незначительных прилагают старания, чтобы все вышло как можно точнее и чище, а в самом важном деле будто бы и вовсе не требуется величайшая тщательность!”¹⁰⁰.

Мы подошли к тому пункту исследования, когда можно сказать не только чем не является русская идея, но и чем она является. Как понятие русскую идею можно определить как **русский эйдос, который есть диалектическое единство идеи России и первообраза России, русского идеала и русского логоса**. Русская идея представляет собой не только судьбоносное знание, но и основополагающие ценности и нормы той социокультурной общности людей, которую мы назвали «Русским миром». Она несет в себе очень важную ин-

формацию о сущности и смысле существования этого мира. Однако в чем именно состоит эта сущность и какой именно смысл заключен в данном существовании? Для ответа на указанный вопрос, на наш взгляд, необходимо снова обратиться к выделенным аспектам русской идеи. Мы видели, что основное противоречие - между идеей России и стихией российской жизни - диалектически преодолевается посредством синтеза - первообраза России. С этим первообразом каждая из противоположностей также вступает в противоречие, разрешаемое диалектическим способом. В результате появляются такие моменты, как русский идеал и русский логос. Однако диалектический процесс на этом не заканчивается, так как возникают новые пары противоположностей, предполагающие очередное разрешение. И начать нужно с анализа связи логоса и первообраза, т.е. с историософского осмысления России. Настало время перейти от формального определения русской идеи как понятия к ее содержательному определению как смысла истории России.

¹ Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1976-1984. Т. 4. С. 59.

² Янов А. Русская идея и 2000 год. Нью-Йорк, 1988. С. 321.

³ Вопросы философии. 1994. № 1. С. 62, 72.

⁴ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. М., 1972-1984. Т. 18. С. 37.

⁵ Ильин И.А. О русской идее // Ильин И.А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России: В 2 т. М., 1992. Т. 1. С. 331.

⁶ Гоголь Н.В. Мертвые души // Гоголь Н.В. Повести. Пьесы. Мертвые души. М., 1975. С. 511-512.

⁷ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 233.

⁸ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Бердяев Н.А. Русская идея. Харьков-М., 1999. С. 185.

⁹ Ильин И.А. Указ. соч. С. 326.

¹⁰ Там же. С. 323.

¹¹ Там же. С. 325.

¹² Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 15.

¹³ Карасев Л.В. Русская идея (символика и смысл) // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 102.

¹⁴ Там же. С. 104.

¹⁵ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1975. Т. 1. С. 120.

¹⁶ Там же. С. 244.

¹⁷ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 239, 123.

¹⁸ Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея // Историк-медиевист - Лев Платонович Карсавин (1882-1952). М., 1991. С. 71, 73.

¹⁹ Гулыга А. Русская идея и ее творцы. С. 26.

²⁰ Сабиров В.Ш. Русская идея спасения (Жизнь и смерть в русской философии). СПб., 1995. С. 23.

²¹ Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 220.

²² Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 481.

²³ Там же. С. 481.

²⁴ Карсавин Л.П. Указ. соч. С. 127.

²⁵ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 239.

²⁶ Лихачев Д.С. О национальном характере русских // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 5.

²⁷ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 185.

²⁸ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 491.

-
- ²⁹ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 8.
- ³⁰ Там же. С. 12.
- ³¹ Ильин И.А. Указ. соч. С. 325.
- ³² Бердяев Н.А. Русская идея. С. 138.
- ³³ Солоневич И.Л. Дух народа // Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья. В 2 т. М., 1994. Т.2. С. 301.
- ³⁴ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 16.
- ³⁵ См.: Послания старца Филофея // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV - первая половина XVI века. М., 1984. С. 441.
- ³⁶ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 13-14.
- ³⁷ См. Андреев А.Л. Н.А. Бердяев: философия истории и политика // Н.А. Бердяев. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 194.
- ³⁸ Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. М., 1987-1989. Т. 3. С. 275.
- ³⁹ Трубецкой Е.Н. Старый и новый национальный мессианиззм // Русская идея. М., 1992. С. 243.
- ⁴⁰ Иванов Вяч. О русской идее // Русская идея. С. 230-231.
- ⁴¹ Межуев В.М. О национальной идее // Вопросы философии. 1997. № 12. С. 5.
- ⁴² Соловьев С.М. Соч.: В 18 кн. М., 1993-1997. Кн. 1. С. 8.
- ⁴³ Ключевский В.О. Указ. соч. Т. 1. С. 49, 56.
- ⁴⁴ Платонов С.Ф. Полный курс лекций по русской истории. СПб., 2000. С.9.
- ⁴⁵ Ключевский В.О. Указ. соч. Т.1. С. 55-56.
- ⁴⁶ Там же. С. 60.
- ⁴⁷ См.: Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. М., 1958. Т. 10. С. 871.
- ⁴⁸ Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. М., 1989. С. 507.
- ⁴⁹ Там же. С. 508.
- ⁵⁰ См.: Там же. С. 511-513.
- ⁵¹ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 578.
- ⁵² Там же. С. 579.
- ⁵³ Там же. С. 546, 555.
- ⁵⁴ Там же. С. 551-552.
- ⁵⁵ Ключевский В.О. Указ. соч. Т. 3. С. 56.
- ⁵⁶ Платонов С.Ф. Указ. соч. С. 334-335.
- ⁵⁷ Гумилев Л.Н. От Руси к России: очерки этнической истории. М., 1992. С. 231.
- ⁵⁸ Дугин А. Абсолютная Родина. М., 1999. С. 578.
- ⁵⁹ См.: Думин С.В., Турилов А.А. "Откуда есть пошла Русская земля?" // История Отечества: люди, идеи, решения. М., 1991. С. 26-27.
- ⁶⁰ Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 100.
- ⁶¹ Платон. Собр. соч.: В 4 т. М., 1993-1994. Т. 3. С. 390.
- ⁶² Аристотель. Указ. соч. Т. 1. С. 88.
- ⁶³ Там же. С. 157.
- ⁶⁴ Кант И. Указ. соч. С. 233.
- ⁶⁵ Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. Т. 1. С. 399-400.
- ⁶⁶ Иванов Вяч. О русской идее. С. 231.
- ⁶⁷ Там же. С. 231.
- ⁶⁸ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 549.
- ⁶⁹ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Выпуск первый // Соловьев В.С. Соч. Т. 1. С. 309.
- ⁷⁰ См.: Дугин А. Указ. соч. С. 577 - 579.
- ⁷¹ См.: Литература Древней Руси: Хрестоматия. СПб., 1997. С. 175.
- ⁷² Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 99.

-
- ⁷³ Там же. С.99.
- ⁷⁴ Велесова книга. М., 1994. С. 23.
- ⁷⁵ Там же. С. 273.
- ⁷⁶ Юнг К.Г. Указ. соч. С. 97-98.
- ⁷⁷ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 26. С. 147.
- ⁷⁸ Там же. С. 148.
- ⁷⁹ Соловьев В.С. Русский национальный идеал (По поводу статьи Н.Я. Грота в “Вопросах философии и психологии”) // Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 287.
- ⁸⁰ Там же. С. 293.
- ⁸¹ Там же. С. 294-295.
- ⁸² Солдатов С. Россия и XXI век. От века разрушения - к веку созидания! Исторический очерк. Мюнхен, 1993. С. 110.
- ⁸³ Цит. по: Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 26. С. 136.
- ⁸⁴ Там же. С. 131.
- ⁸⁵ Карамзин Н.М. История государства Российского: В 3 кн. Калуга, 1993. Кн. 1. С. 422.
- ⁸⁶ См.: Бердяев Н.А. Русская идея. С. 35.
- ⁸⁷ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 550-551.
- ⁸⁸ Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 144-145.
- ⁸⁹ Цит. по: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 361.
- ⁹⁰ Эрн В.Ф. Борьба за Логос // Эрн В.Ф. Соч. М., 1991. С. 74-75.
- ⁹¹ Там же. С. 11.
- ⁹² Бердяев Н.А. Русская идея. С. 8.
- ⁹³ Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 100.
- ⁹⁴ Там же. С. 101.
- ⁹⁵ Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 198.
- ⁹⁶ Лосев А.Ф. Философия имени. С. 100.
- ⁹⁷ Гуссерль Э. Идея феноменологии // Фауст и Заратустра. СПб., 2001. С. 175.
- ⁹⁸ Соловьев В.С. Русская идея. С.219.
- ⁹⁹ Аристотель. Указ. соч. Т. 1. С. 79,88.
- ¹⁰⁰ Платон. Указ. соч. Т. 3. С. 286.

Глава II. Русская идея как смысл истории

Концептуально мы определили русскую идею как русский эйдос, который выражает единство идеальной сущности и смысла существования Русского мира. Противоречие между сущностью и существованием является движущей силой развития всего живого. Парадоксальность российской жизни, противоположность идеальных целей и эмпирических результатов, несоответствие должного и действительного доказывают нам, что Россия не завершила своего предназначения, что она еще не растратила творческих сил. И пока Россия будет пребывать на путях своего движения в вечности, мыслители не перестанут разгадывать сокровенную тайну Русского мира - вопрос о смысле его существования в истории. Поэтому не должно удивлять, что существует множество тайных пророчеств, духовных прозрений и гениальных предсказаний о судьбе России. Не льстя себя надеждой, что наши выводы встанут в один ряд с шедеврами русского профетизма, мы все же сочли необходимым обратиться к этой теме. Достаточно сказать, что такого обращения требует логика нашего исследования.

Прежде всего, мы нуждаемся в проверке истинности понятия русской идеи, которая может быть установлена посредством его соотнесения с бытием Русского мира. Нам также необходимо доказать, что история России обладает внутренним единством, без чего невозможно ее наделение каким-либо общим смыслом. Ибо, как сказал К. Ясперс, “смысл же доступной эмпирическому познанию мировой истории - независимо от того, присущ ли он ей самой или привнесен в нее нами, людьми, - мы постигаем, только подчинив ее идее исторической целостности”¹. Далее, нам следует выяснить, в каком отношении находится смысл российской истории с общественным значением и личностным смыслом действий непосредственных ее участников. Исходя из этого, мы должны понять, существует ли некая идеальная заданность, трансцендентная или имманентная истории России, которая в общих чертах необходимо повторяется на всех этапах ее развития.

Для того чтобы выполнить поставленные задачи, необходимо принять во внимание следующее. Когда мы изучаем историю, тем более историю своего отечества, никто не вправе считать себя таким правдолюбом, который может утверждать, что его интересует истина, одна только истина и ничего, кроме истины. В истории есть обвинители, защитники и заинтересованные свидетели, но нет независимых судей, беспристрастно выслушивающих выступления сторон и выносящих объективное решение. Поэтому в историческом исследовании крайне трудно придерживаться правила “не осмеивать человеческих поступков, не огорчаться ими и не клясть, а понимать”². Российская история имеет подлинно драматический, временами совершенно трагический характер, наряду с яркими и славными событиями в ней было немало темных и страшных деяний. Мыслитель, пытающийся понять эту историю как целостную картину, а не причудливый калейдоскоп, находит себя на распутье, не зная чему отдать предпочтение. Дурную услугу ему в этом деле мо-

гут оказать не столько враги России, не скрывающие, что видят в ней отрицательный пример для всего цивилизованного человечества, сколько ее друзья, которые, действуя из самых лучших побуждений, предлагают изучать историю родной страны, исходя из ведомой только им “патриотической доминанты” исследования. Мы же, со своей стороны, полагаем, что исследование русской идеи само по себе есть проявление патриотизма и что в изучении истории своей родины русский человек “не пойдет за теми людьми, которые называют его святым только для того, чтобы помешать ему быть справедливым”³.

I. Есть ли смысл в истории?

Сложность постижения истории заключается в том, что мыслитель сам пребывает в истории, будучи погружен в поток времени и не имея возможности выбраться на берег вечности. Прошлое сумеречно, будущее туманно, настоящее часто видится в обманчивом свете и всегда ускользает от нас. Историк воспринимает историю как магическое зеркало, в котором он надеется увидеть людей разных эпох и народов, пока не замечает, что наблюдает в нем собственное отражение. Но, продолжив это сравнение, нельзя не заметить, что как нет тождества между человеком и его зеркальным отражением, так нет тождества и между ученым и его исторической проекцией. Конечно, в практическом и теоретическом плане историк принадлежит истории, однако сам по себе он не есть история, по крайней мере, одной историчностью его личность не исчерпывается. Поэтому при любом “погружении” в историческое движение всегда существует дистанция между субъектом и объектом исторического исследования.

Впрочем, подобное отношение к истории сложилось на относительно позднем этапе развития исторического познания. До XVIII в. мыслители стремились к изучению субстанциальной основы природы и общества, не считая нужным обращать внимание на их изменения во времени. Лишь в эпоху Просвещения пробуждается научный интерес к историческому прошлому и необратимости общественных процессов, что вызывает становление исторического сознания. Вико, Вольтер и Руссо подвергли историю философскому осмыслению, отделив философию истории от эмпирической истории разных народов. Немецкая классическая философия в лице Канта, Шеллинга и Гегеля стала рассматривать историю по аналогии с природой, в качестве особой предметной реальности, подчиненной своим собственным законам. При этом к историческому познанию был применен “субъект-объектный” подход, доказавший свою плодотворность в изучении природы и выполнявший роль научной парадигмы того времени.

Практическое применение “субъект-объектного” подхода в историческом познании выявило метафизический характер противоречия, положенного в его основу, и привело к утверждению таких его крайностей, как “объективизм” и “субъективизм”. Первый из них предполагает возможность достижения исследователем объективной и абсолютной позиции наблюдателя.

Идеальным историком в этом случае оказывается сам Господь Бог, или Мировой разум, являющийся философским эвфемизмом Творца. Гегель, классик “объективизма”, пишет об этом: “...Единственной мыслью, которую привносит с собой философия, является та простая мысль разума, что разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирно-исторический процесс совершался разумно”⁴. В чем тогда может состоять смысл истории? Только в том, чтобы человечество познало содержание божественной идеи и возвысилось до предзаданного ему состояния, или, как в философии Гегеля, послужило орудием самопознания абсолютного духа. Заслуживает внимания, что в историческом “объективизме” смысл истории приобретает религиозный или метафизический характер, что делает его внешним по отношению к эмпирической истории.

“Субъективистский” подход к познанию истории отрицает возможность ее беспристрастного постижения. По мнению его сторонников, все попытки реконструировать прошлое релятивны и произвольны, поскольку отражают мировоззрение современного историка, который не воспроизводит исторические “факты”, но создает их, исходя из собственных идей и представлений своего времени. На этом основании делается вывод о том, что история не является наукой, что “историй” столько же, сколько историков: “Любая история есть современная история” (Б. Кроче), “Писаная история - акт веры” (Ч. Бирд), “Всяк сам себе историк” (К. Беккер)⁵. Подобное растворение исторической реальности в личности исследователя либо отменяет вопрос о смысле истории вообще, либо придает ему совершенно иное значение. Во втором варианте нам предлагается принять в качестве смысла исторического существования если не переживания субъекта познания, то ценности культурной среды, к которой принадлежит историк. Как видим, в историческом “субъективизме” вопрос о смысле истории получает психологическое или аксиологическое решение, что также выводит его за рамки эмпирической истории.

Преодоление схематизма “субъекта-объекта” в историческом познании происходит в XX в. благодаря экзистенциальной и герменевтической традиции в философии (К. Ясперс, М. Хайдеггер, Г.-Г. Гадамер). Благодаря этим мыслителям был сделан важный вывод о существенном различии между изучением эмпирического события и постижением его смысла. Если эмпирическая история может быть изучена нами до известной степени предметно и объективно, то понимание смысла истории в форме предметного и объективного знания в принципе невозможно. Историк не может найти его в эмпирических событиях прошлого, поскольку в исторических явлениях, взятых самих по себе, смысла истории нет. Этот смысл появляется, если мы исходим из идеи единства и целостности исторического процесса. Человек, воспринимая себя в истории, не способен, конечно, видеть ее целостность и единство, как Бог, находящийся в ситуации абсолютного наблюдателя. Но, погружаясь в историческое движение, человек может понять его внутренний смысл, который недоступен Творцу, пребывающему вне истории.

Исследователь исторических явлений не создает, а изучает эти явления, имея о них ясные или смутные представления, или даже ничего не зная об их

существовании. Он пытается восстановить картину, многие фрагменты которой утрачены, что вынуждает его искать смысловое единство целого. Тем самым историк наделяет события прошлого смыслом, который не только придает целостность минувшему, но и показывает его связь с настоящим. Открытие неизвестных фактов может внести изменения в сложившуюся историческую систему и тогда начинается новое смыслообразование истории. Человек связывает былое смыслами, изменяя, конечно, не прошлое само по себе, а его присутствие в настоящем, что, впрочем, и определяет сегодняшний день днем вчерашним. Поэтому прошлое, как и настоящее, является принципиально незавершенным и открытым в сторону будущего. Таким образом, творение истории продолжается даже после того, как сама история состоялась.

Разумеется, мы не утверждаем, что историческое творчество есть дело рук одних историографов. Непосредственные участники исторических событий своими действиями создают материал истории, без которого она была бы просто невозможна. В данном случае речь идет о конструировании смысла истории, в котором объединяются усилия как самих исторических деятелей, так и творцов исторической науки. При этом мы не находим оснований полагаться на представления одних более, чем на воззрения других. Известно, что многие историки страдают субъективизмом в оценке явлений прошлого. Но участники и свидетели исторических событий также склонны воспринимать их сквозь призму своих интересов и пристрастий. Не следует забывать, что “во всемирной истории благодаря действиям людей вообще получают еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают; они добиваются удовлетворения своих интересов, но благодаря этому осуществляется еще и нечто дальнейшее, нечто такое, что скрыто содержится в них, но не создавалось ими и не входило в их намерения”⁶. Всеобщий смысл истории также, на наш взгляд, проявляется через бесконечное множество частных смыслов, вложенных в нее реальными и виртуальными участниками исторического процесса, но сам по себе он не совпадает ни с одним из их значений и представляет нечто большее, чем простая сумма этих смыслов.

Под всеобщим смыслом истории мы понимаем смысловое единство всех исторических событий, позволяющее представить всемирную историю как универсальную историческую целостность. Этот смысл по своей сути, конечно, является объективным, но данная характеристика понимается здесь иначе, нежели в историческом “объективизме”. История обретает свой смысл только с участием в ней человека, поэтому не может быть смысла истории вне истории человечества. Объективность всеобщего смысла истории состоит в его независимости от субъективного смысла деятельности людей, но его никоим образом нельзя считать внешним по отношению к этой деятельности. Ничего не меняется в этом отношении, когда от всемирной истории мы переходим к истории отдельных цивилизаций и конкретных обществ. Здесь также можно говорить об объективном смысле, реализующем себя через субъективные смыслы представителей данных человеческих общностей. Но как можно

установить, в чем состоит объективный смысл истории, когда исторический процесс незавершен, и его значение не открывается нам в смысле наших действий?

Поставив задачу понять смысл истории, К. Ясперс определял ее следующим образом: “Пребывая в истории, выйти за пределы всего исторического, достигнуть всеобъемлющего; это - последнее, что недоступно нашему мышлению, но коснуться чего мы все-таки можем”⁷. Признавая, что для исторического познания не существует “архимедовой точки” вне истории, немецкий философ все же усматривал несколько возможностей для исследователя выйти за границы истории, чтобы получить надежную опору для осмысления ее движения⁸. Во-первых, мы можем встать на позицию человека, находящегося в единстве с внеисторической природой. Во-вторых, мы способны укрыться от истории в области вневременного знания, например, в сфере математических истин. В-третьих, выход за границы истории возможен, если рассматривать ее в контексте истории всего мироздания. В-четвертых, ничто не мешает нам взглянуть на нее сквозь призму нашей собственной экзистенции, понимаемой как вечное настоящее. В-пятых, мы можем увидеть в истории бессознательное, которое будет открываться нам в явлениях сознания. В-шестых, мы преодолеваем историю через приобщение к высшим образцам человеческого творчества и постижение их величия. В-седьмых, нам удастся подняться над ней, если мы осознаем ее единство и целостность. И, в-восьмых, мы достигаем своей цели посредством сравнения истории с доисторическим этапом существования человечества.

Рассматривая предложенные возможности постижения смысла всеобщей истории, нетрудно заметить, что далеко не все они равноценны и применимы для изучения исторического движения отдельных стран и народов. Например, весьма сомнительно, что мы откроем смысл истории, если совершим редукцию исторического знания к законам естественных наук или формулам математики, хотя методы точных наук могут иметь положительное значение при решении более специфических проблем. Трудно даже представить, как можно понять смысл существования локальной цивилизации в контексте истории всего мироздания. Наконец, остается неясным, что считать доисторической ступенью развития общества, и какой вывод о смысле истории из этого следует. Очевидно, не любая конкретизация цели исторического исследования необходимо приводит к расширению возможностей нашего познания. Тем не менее, при переходе к истории конкретного общества мы можем сравнить ее с историей других обществ, что было недоступно для нас при осмыслении всеобщей истории. Исходя из указанных возможностей, попытаемся понять, есть ли у нас основания для того, чтобы утверждать о наличии смысла в российской истории.

Может ли нам помочь в его изучении, скажем, возвращение к единству с природой? Нельзя отрицать, что русская природа оказала сильное воздействие на историческую жизнь России, а также на формирование духовной культуры населяющих ее народов. В.О. Ключевский отмечал: “Исторически Россия, конечно, не Азия, но географически она не совсем и Европа. Это пе-

реходная страна, посредница между двумя мирами. Культура неразрывно связала ее с Европой; но природа положила на нее особенности и влияния, которые всегда влекли ее к Азии или в нее влекли Азию"⁹. Историк детально разбирает виды влияния на историю страны, которые имели такие природные факторы, как леса, степи, реки, равнины. Вместе с тем он выступает против перенесения в историческое познание чувств, возникающих при восприятии родной природы. "Это - одно из двух, - пишет Ключевский, - или впечатление общего культурного состояния народа, насколько оно отражается в наружности его страны, или же привычка современного наблюдателя перелагать географические наблюдения на свои душевные настроения, а эти последние ретроспективно превращать в нравственные состояния, возбуждавшие или ослаблявшие энергию давно минувших поколений"¹⁰. Надо признать, что воздействие природы страны на историю народа, как правило, опосредовано культурой, поэтому для постижения смысла истории следует, скорее, не возвращаться к природе, а приобщаться к культуре.

Понимание смысла истории через переживание историчности своей экзистенции, с психологической точки зрения, может быть очень убедительным для исследователя. Однако личностям с обостренным чувством собственной экзистенции всегда нелегко находить понимание друг у друга. Поэтому следует ожидать, что у них, вероятно, возникнут затруднения с подтверждением истинности полученного знания. Выбрав такой способ исследования, человек может найти свой смысл в истории, но его объективное значение будет весьма неопределенно. Столь же проблематичной для ученого будет попытка осмысления истории посредством погружения в бессознательное. По мнению творцов теории психоанализа, бессознательное имеет не только индивидуальную, но и коллективную природу. Изучение коллективного бессознательного приводит нас к установлению архетипов, на основании которых можно объяснить этнопсихическую общность людей, но сложно трактовать исторический процесс. Не случайно сам Ясперс, кажется, не испытывал особой надежды на то, что нам удастся прийти к углубленному сознанию через бессознательное: "Это не преодоление истории, а попытка уклониться от нее и от своего существования в ней"¹¹. При таком подходе смысл истории остается непостижимым.

Более перспективным в этом отношении представляется переживание высших образцов культуры как вечных ценностей человечества. В самом деле, пирамиды в Гизе могут больше рассказать нам о смысле истории древнего Египта, нежели походы всех его фараонов вместе взятых. Каждый культурный народ имеет гениев, о которых принято говорить, что если бы этот народ не дал человечеству ничего, кроме их творений, его существование бы уже не было напрасным. Высшие образцы культур самых разных эпох как будто созданы на все времена, и обращение к ним может выглядеть как выход за пределы истории. Однако при всей привлекательности такого понимания смысла истории нас все же преследуют определенные сомнения. Великие шедевры культуры создаются, как правило, трудом сравнительно немногих одаренных личностей. Осмысление истории как творчества культурных ценностей логи-

чески ведет нас к признанию того, что решающую роль в ней играет творческое меньшинство.

Именно такой вывод закономерно сделал историк А. Тойнби. “В каждой растущей цивилизации, даже в периоды наиболее оживленного роста ее, огромные массы народа так и не выходят из состояния стагнации, подобно примитивному обществу, пребывающему в постоянном застое, так как подавляющее большинство представителей любой цивилизации ничем не отличается от человека примитивного общества. Характерным типом индивида, действия которого превращают примитивное общество в цивилизацию и обуславливают причину роста растущей цивилизации, является “сильная личность”, “медиум”, “гений”, “сверхчеловек”; но в растущем обществе в любой данный момент представители этого типа всегда находятся в меньшинстве. Они лишь дрожжи в общем котле человечества”¹². Творческие личности, которых Тойнби вслед за Г. Уэллсом называет Солью Земли, являют инертной массе чудо созидания культуры, которая усваивается ею в меру ее скромных способностей. Можно, конечно, согласиться с таким пониманием смысла истории, но тогда нам придется признать, что абсолютное большинство человечества представляет собой косную материю, которую оформляют идеи “высших людей”.

Наиболее плодотворным, на наш взгляд, является осмысление истории через осознание единства и целостности исторического процесса. Сложность этой задачи состоит в том, что для ее разрешения мы должны найти выход из ловушки исторического сознания. “Понимание истории в ее целостности, - пишет Ясперс, - выводит нас за пределы истории. Единая история перестает быть историей. Уловить это единство уже само по себе означает вознестись над историей... Вознесение над историей становится заблуждением, если мы уходим от истории. Основной парадокс нашей экзистенции, который заключается в том, что только в мире мы обретаем возможность подняться над миром, повторяется в нашем историческом сознании, поднимающемся над историей”¹³. Исторический разум не может признать единство и целостность истории, пока история имеет незавершенный, неокончательный характер. Поэтому историк пускается в теоретические дискуссии о целостности эпохи эллинизма или древнего Рима, но избегает всяких спекуляций по поводу единства российской или американской истории. Конечно, незавершенность исторического процесса, его открытость в сторону будущего ставят под сомнение научность наших попыток понять общую основу и принцип существования любого из современных народов. Однако не следует забывать, что речь идет не о фактологическом, а смысловом единстве истории. Предвидение будущего, как и постижение прошлого, делается, исходя не из полного знания всех фактов (что невозможно в принципе), но из понимания связей и отношений, значений и смыслов известных фактов.

Посмотрим с этой точки зрения на историю нашего Отечества. Почти весь XIX в. идет спор “западников” и “славянофилов” о предназначении России, проникнутый сознанием потенциальности русского народа и ожиданием от него “нового слова”. Даже П. Я. Чаадаев, пессимистически оценивавший

место России среди других народов, полагал: “Мы принадлежим к тем из них, которые как бы не входят составной частью в человечество, а существуют лишь для того, чтобы преподать великий урок миру”¹⁴. Ф.М. Достоевский, веровавший во всемирное значение русского народа, утверждал, “что нищая земля наша, может быть, в конце концов скажет новое слово миру, ... что вмещать и носить в себе силу любящего и всеединяющего духа можно и при теперешней экономической нищете нашей, да и не при такой еще нищете, как теперь”¹⁵. Может показаться странным, что о потенциальности, “невысказанности” России говорят мыслители, жившие в период расцвета русской культуры и внесшие значительный вклад в этот расцвет. Но вспомним их предсказание и оценим его с учетом реалий XX столетия. Неужели народ, первым дерзнувший построить социализм и послать человека в космос, победивший самого страшного врага человечества и создавший мировую державу, не преподал “великий урок” и не сказал “новое слово” миру? Что еще он должен дать человечеству, чтобы историки признали его актуальность в истории?

Мы предчувствуем критические замечания со стороны некоторых историков. Они, вероятно, возразят нам, что история России далека от завершения, что неизбежно произойдут непредвиденные события, что может вновь измениться облик страны и поменяться вектор ее развития. Следуя этой логике, в начале XXI в. у нас столько же оснований судить о единстве и целостности российской истории, сколько у известного философа XIX в., по мнению которого Россия находится вне исторического прогресса. Мы ответим историкам словами А.С. Пушкина, взятыми из письма к этому мыслителю: “Пробуждение России, развитие ее могущества, ее движение к единству (к русскому единству, разумеется), оба Ивана, величественная драма, начавшаяся в Угличе и закончившаяся в Ипатьевском монастыре, - как, неужели все это не история, а лишь бледный и полузабытый сон?”¹⁶. Возьмем другой период развития России, например, от Ипатьевского монастыря до Ипатьевского дома, и мы также найдем в нем не сон разума и томление духа, но динамичное единство и органичную целостность.

Незавершенность истории не является основанием для вывода о том, что смысл ее непостижим для нас. Подобно тому, как отдельный человек может понять, для чего он живет, до окончания своего земного пути, так и целый народ способен установить смысл собственного существования до того, как он отойдет в вечность. Историческая жизнь и отличается от эмпирического существования тем, что представляет собой целостный процесс, в котором сознание внутреннего единства предполагает конструирование жизненного смысла, причем, без этого смыслотворчества невозможно освоение прошлого, настоящего и будущего. Незачем ждать конца истории, чтобы убедиться в том, что она имела цель и смысл. Разумное начало вносит в нее сам человек, который не только адаптируется к исторической ситуации, но и приспособливает данную ситуацию для себя. Смысл истории проявляется в продуктах исторической деятельности, имеющих не случайный, а необходимый характер. В этих исторических результатах субъективные смыслы и цели участников

событий диалектически совпадают с объективным смыслом и целью самого исторического процесса. Ибо, как сказал Гегель, “та цель, для осуществления которой я должен быть деятельным, должна каким-либо образом являться и моей целью; я должен в то же время осуществлять при этом и свою цель, хотя та цель, для осуществления которой я действую, имеет еще и многие другие стороны, до которых мне нет никакого дела”¹⁷. История России в этом отношении не является исключением.

Что же мы имеем в виду, когда говорим о смысле истории? По сути дела, речь идет о содержании исторического процесса, представленного с точки зрения его внутренней необходимости и разумного целеполагания. Это – логика истории, которая стремится придать единство и целостность тому, что в реальности не имеет ни начала, ни конца и по видимости не обладает ни системностью, ни завершенностью. Поиск смыслового единства, как было сказано выше, является следствием попытки историка восстановить общую картину там, где многие фрагменты оказались безнадежно утраченными. При таком постижении истории каждое событие воспринимается частью единого целого, а каждое состояние принимает вид стадии непрерывного становления. Посредством внесения в нее смысла человеческая история не распадается на истории отдельных людей, общностей и народов, перестает относиться исключительно к прошлому и раскрывается как универсальная связь явлений не только на определенной ступени развития, но и в единстве прошлого, настоящего и будущего. Именно поэтому смысл истории несет в себе оправдание исторического процесса, причем, как через соотнесение его с необходимой целью развития, так и путем выявления тех ценностей, которые реализуются в истории.

Прежде чем перейти к такому осмыслению российской истории, необходимо сделать одно пояснение. Мы не считаем задачей данного исследования формулирование совершенного в своей абстрактности определения, подходящего для каждого периода российской истории. Наши усилия будут направлены на выявление смысловых особенностей, характеризующих эти этапы развития, и получение на их основе представления об общем смысле, присущем истории России. Конечно, мы вынуждены оставаться в пределах известного нам исторического времени, хотя нельзя исключать обращения к таким источникам, которые выводят нас за его границы. История России будет представлена в виде эпох, последовательно сменяющих друг друга. Это – языческая Русь, Киевская Русь, Русь под монгольским игмом, Московское царство, Российская империя, Советский Союз и современная Россия. При этом особое внимание будет уделено последним пяти векам российской истории, которые, как мы полагаем, во многом определяют настоящее и будущее России. В конце главы мы подведем наши исторические итоги и сделаем обобщающие выводы.

II. Языческая Русь: защита земли и веры

Мы не сможем понять смысл истории России, пока вслед за летописцем не дадим себе ответа на вопрос, откуда пошла Русская земля. Для этого необходимо вернуться к истокам нашей истории, вспомнить о времени рождения Русского мира. И.А. Ильин сказал о русской идее, что “ее возраст есть возраст самой России”¹⁸, хотя сам воспринимал ее как православную идею. Нельзя отрицать, что православное христианство внесло выдающийся вклад в развитие русской культуры. Однако не следует забывать, что исторически православной Руси предшествовала Русь языческая. Многие русские люди, включая признанных ученых, пребывали и пребывают в убеждении, что до принятия христианства на Руси наши предки находились в состоянии дикости. Между тем вести начало “истинной” российской культуры с крещения Руси - это все равно, что начинать отсчет “подлинной” российской истории с Октябрьской революции.

К сожалению, мы почти лишены возможности непосредственно ознакомиться с литературными источниками языческой Руси. Многие из того, что было создано русскими язычниками, впоследствии подверглось либо христианизации, либо уничтожению. Однако киевским князьям и московским царям вместе с православным духовенством не удалось полностью вытеснить из сознания русского народа языческие взгляды и обычаи. Этого не случилось потому, что “греческое христианство застало в 980-е годы на Руси не простое деревенское знахарство, а значительно развитую языческую культуру со своей мифологией, пантеоном главных божеств, жрецами и, по всей вероятности, со своим языческим летописанием 912-980 гг.”¹⁹. Примером такого языческого летописания некоторые исследователи считают приобретающую широкую известность “Велесову книгу”, которая, видимо, надолго станет предметом споров для наших ученых. Несмотря на все опровержения ее подлинности “Велесова книга” заслуживает пристального внимания хотя бы потому, что она почти на две тысячи лет (!) продлевает историю Руси. В этом произведении, созданном предположительно в середине IX в., описывается многовековая миграция праславян и их потомков, которые в непрестанной борьбе с враждебными племенами обрели свою новую родину - Русь.

Как сказал А.С. Хомяков, “древнюю Русь надо угадать”. Рассмотрим “Велесову книгу” не как исторический документ, а как творение духовидца, который мысленным взором проникает в глубь “темных веков”. Согласно этой языческой летописи, одной из главных причин, побудивших род славян покинуть свою “прародину”, было стремление попасть в земной рай²⁰. Лейтмотивом данного повествования в честь бога Велеса является призыв к защите родной земли (“Она - мать наша, а мы сами - дети ее, и будем мы с нею до конца”²¹), неразрывно связанный с требованием жить по вере предков. Анонимные авторы книги, может быть, новгородские жрецы языческого бога, повествуя о трагической истории русичей (“Сто раз возрождалась Русь - и сто раз была разбита от полуночи до полудня”²²), не случайно предостерегают своих современников от забвения доблести былых времен. Более чем за

век до официального принятия христианства на Руси они осознали опасность религиозно-культурной экспансии византийских греков, заинтересованных в представлении славян варварами, которые приносят человеческие жертвы и не имеют письменности. “Так всякий, который слушает греков, скажет про нас, что мы - людоеды. Но это - ложная речь, поскольку это воистину не так! Мы имели иные обычаи. Тот же, кто хочет победить другого, говорит о нем злое, и тот - глупец, кто не борется с этим, потому что и другие это начнут говорить”²³. “Велесова книга”, несмотря на свой пессимистический финал, связанный с пониманием неотвратимости крещения Руси, представляет собой произведение, проникнутое чувством гордости за свой народ, который ни ратным мужеством, ни жизненной мудростью не уступает самым известным народам. Единство славян-русичей во имя защиты родной земли и сохранения правой веры - вот основная идея этого загадочного произведения.

В отличие от создателей “Велесовой книги”, современные историки, как правило, утверждают, что первые достоверные сведения о славянах относятся к I-II вв. н.э. И только в VI-VII вв. складывается союз славянских племен, охвативший Среднее Поднепровье и Левобережье Днепра. “Территория этого союза, - полагает историк Рыбаков, - надолго вошла в память всех восточных славян как “Русская земля”. Она стала ядром Киевской Руси”²⁴. Начало жизни молодого народа, как это часто случается в истории, было весьма бурным и деятельным. Византийские и готские историки воздают должное силе и храбрости славян, но ставят им в укор слабость властного начала и варварский быт. Поэтому славяне терпели поражения от племен с более развитой государственной и военной организацией, вследствие чего были вынуждены платить дань и поставлять своих воинов готам, гуннам, аварам, хазарам. Однако те же историки отмечают свободолюбие славян и неприятие ими рабства. Византийский император Маврикий Стратег пишет о славянах и антах, что они “сходны по своему образу жизни, по своим нравам, по своей любви к свободе; их никоим образом нельзя склонить к рабству или к подчинению в своей стране”²⁵. Славяне предпочитали смерть неволе, так как были убеждены в том, что и в загробной жизни свободный будет свободным, а раб остается рабом. Не случайно, по их поверьям, царство враждебных сил возглавляет злой Кощей, имя которого производно от тюркского слова, означающего “пленный”, “раб”.

После ряда неудачных попыток создания государственных объединений, растоптанных конями орд кочевников, которые шли через южнорусские степи, в конце VIII - начале IX вв. формируются два центра русской государственности - Киев и Новгород. Первый из них вначале платил дань Хазарскому каганату, который защищал его от вторжений кочевников с Востока, но затем освободился от этой зависимости, воспользовавшись расколом внутри хазарского общества. Становление второго происходило на менее развитой культурной основе и в более суровых природных условиях, но без вассальной зависимости от воинственных соседей. “Два центра формирующейся восточнославянской государственности - северный и южный - были вполне самостоятельны друг от друга. Довольно обособленно развивалось и Полоцкое

княжество, территория, населенная кривичами... На огромной территории, объединенной впоследствии в “империю Рюриковичей”, с избытком хватило бы места не только для двух, но и для трех, четырех и более славянских государств”²⁶. Однако на этом перекрестке российской истории свое веское слово сказали варяги.

В своей программной статье философ В.С. Соловьев отозвался о легендарном призвании варягов как о “благородном и мудром акте национального самоотречения” и сравнил его значение с принятием христианства на Руси²⁷. Действительно, решение той задачи, ради которой представители племен Северной Руси пригласили варягов на княжение (“Земля наша велика и обильна, а наряда в ней нет”), требовало значительных государственных и дипломатических способностей. Однако здесь мы скорее согласимся с историком В.О. Ключевским, который, считая нужным снять “идиллический покров” с этого сказания, полагал, что в данном случае был заключен обычный договор о найме на военную службу, нарушенный гостями, когда они почувствовали свою силу. Позже данная история была переосмыслена в целях утверждения правового обоснования власти династии Рюриковичей, якобы возникшей посредством договора с народом²⁸. Этим вполне объясняется неприязнь к первым варяжским князьям, пронизывающая “Велесову книгу” и другие языческие летописи IX в., которые ближе к описываемым событиям, нежели “Повесть временных лет”. Конечно, варяги как наемные воины, одинаково чуждые славянскому и финно-угорскому миру, преследовали свои интересы и не видели призвания в том, чтобы содействовать укреплению русского государства. Но хитрость разума, как сказал бы Гегель, заставила этих “солдат удачи” послужить данной цели.

В том, что дело обстояло именно так, можно убедиться, определив роль варяжского элемента в объединении славянских земель вокруг Киева. Вещий Олег, хитростью взяв этот город, сделал его не только столицей русского государства, но и военным штабом для организации походов на Византию, в которых участвуют военные силы всех славянских племен. Позднее князья Владимир Святой и Ярослав Мудрый использовали наемных варягов для того, чтобы сесть на престол в Киеве и снова объединить разобщенные земли в единое государство. Быстро обрусевшие Рюриковичи научились использовать эту ударную силу в собственных интересах. Несомненным следствием установления родственных связей между варяжской династией на Руси и скандинавскими конунгами стало то, что Русь почти не пострадала от “норманнского фурора”, который в это время обрушился на Западную Европу. В скором времени варяги растворились в славянском море, оставив после себя традицию военного братства, которая в другую эпоху российской истории ярко проявилась в русском казачестве. Не случайно А. Тойнби проводил прямую параллель между казаками и викингими.

Знаменательно, что варяги также имели отношение к принятию христианства на Руси. На это обратил внимание Б.А. Рыбаков, который заметил, что “конфронтация русского язычества с византийским христианством неразрывно сплетается с темой противодействия буйным отрядам наемников-

варягов”²⁹. В дружинах первых князей Киевской Руси было немало варягов, крестившихся во время службы в Константинополе. Вера порождала конфликты между ними и русскими язычниками, разрешением которых должен был заниматься великий князь. Между тем, начиная с середины X в., Киевская Русь оказалась перед выбором государственной религии, которая могла бы вывести ее на качественно иной уровень отношений с другими державами. После крещения княгини Ольги и языческой реакции при князе Святославе продолжал существовать объективный выбор между христианством и язычеством. Несмотря на переговоры с германским императором, пытавшимся убедить русских принять “латинскую” веру, власти Киева были более озабочены отношениями с Византией, которая исповедовала “греческую” веру. “Принятие христианства должно было содействовать укреплению государственности, но в таком акте таилась большая опасность: византийцы считали, что каждый народ, получивший новую веру из рук греческого духовенства, *тем самым* становится вассалом византийского цесаря, возглавлявшего и светскую и высшую духовную власть”³⁰. Молодой князь Владимир первоначально выбрал языческую реформу.

В 980 г. был утвержден княжеский пантеон, который включал шесть главных славянских богов во главе с богом грома Перуном. Идолы этих богов установили в Киеве рядом с дворцом Владимира и при широком участии народа приносили им обильные жертвы, не останавливаясь даже перед человеческими жертвоприношениями. Возросло значение волхвов, христиане были ограничены в правах, началось разрушение православных храмов и восстановление старых капищ. Могло показаться, что язычество празднует победу, однако в неистовом прославлении “отеческих” богов чувствовался надлом, предвещавший конечное торжество греческой веры. Иначе жрецы не стали бы создавать языческую аналогию христианской троицы и не удалили бы из пантеона весьма почитаемых Рода и Велеса, бурное чествование которых выглядело не вполне приличным по сравнению с благолепием церковного богослужения. Скоро великий князь уже беседовал с послами разных стран о достоинстве их веры, а в 988 г. Владимир, дружина и Русь приняли христианство как общерусскую государственную религию.

Хотя история не знает сослагательного наклонения, нельзя обойти вниманием вопрос, насколько был оправдан выбор князя Владимира в исторической перспективе. Религия определяет жизнь людей не столько догматическим учением и обрядами церкви, сколько ценностными приоритетами и нравственными нормами. Поэтому выбор веры как для одного человека, так и для целого народа имеет не теологический, но экзистенциальный характер. Приняв новую религию, он изменяет свою судьбу, поскольку выбирает новые значения вещей, новых друзей и врагов, новую жизнь и смерть. Посмотрим с этой точки зрения, что принесло Руси принятие православия. Русские люди приобрели несравненно большие возможности для знакомства с развитой византийской культурой, которая несла в себе, хотя и в измененном виде, традиции греческой мысли, римского права и первоначального христианства. Правящая элита получила основание видеть в Византии своего политического

союзника и духовного покровителя, который мог представлять ее интересы перед лицом всего христианского мира. Однако после великого раскола 1054 г. Русь была обречена испытать на себе все негативные последствия противостояния Рима и Константинополя.

Симпатии и антипатии существуют не только среди людей, но и среди этносов. Русские люди не любили греков и “латинян” за их корыстолюбие и хитрость, как и те относились с презрением к русским “варварам”. “И эти римляне говорят, что мы варвары! - написано в “Велесовой” книге. - А с другой стороны греки говорят, что мы варвары! Это мы имеем двух хищников, зарящихся на наши земли. И эта земля - та, которую мы взяли мечом, и кровь наша на той земле”³¹. Но выбор между греческой и римской верой пришлось делать и тем народам, с которыми русские люди в то время ощущали себя в близком родстве: полякам, чехам, словакам, хорватам. Принятие ими католического христианства отдаляло их от Руси, потому что в X-XI вв. конфессиональные узы были уже сильнее этнических связей. Церковный раскол ускорил разрушение братства славянских народов, вызывая в них недоверие и враждебность друг другу, что проявилось потом в русско-польских войнах XVI-XVII вв. Когда в XV столетии Византия сначала заключила Флорентийскую унию, а затем пала под ятаганами турецких янычар, Россия с точки зрения католического Запада оказалась вне Европы, что породило множество конфликтов на цивилизационном уровне. Конечно, при крещении князя Владимира и приобщении к восточному христианству было невозможно предвидеть столь отдаленных последствий религиозного выбора. Несчастье Руси состояло не в принятии христианства от идущей к закату Византийской империи, но в удаленности страны от центров античной и европейской культуры, что, независимо от выбора “греческой” или “латинской” веры, обрекало ее на положение окраины христианского мира.

Русское язычество не сдавало свои позиции христианству без боя. Если столичный Киев охотно принял греческую веру, то упорных новгородцев пришлось крестить “огнем и мечом”. Другие города Киевской Руси были новообращены в конце X - начале XI вв. Однако уже в 1060-е гг. в связи с длительным неурожаем, голодом и нашествием половцев наблюдался отход от христианства и возврат к язычеству; волхвы открыто выступали в Киеве и Новгороде, увлекая за собой большие массы народа. Русская деревня оставалась по преимуществу языческой до XIII в., когда христианство смогло утвердиться в ней во многом благодаря ставшему популярным после монголо-татарского нашествия учению о блаженстве на том свете как награде за терпение на этом. Но и после этого язычество на Руси не исчезло, сохранив свои следы в обычаях, праздниках, заговорах, преданиях и сказках вплоть до наших дней. Его влияние на жизнь русского народа было огромным. Можно согласиться с Н.А. Бердяевым в том, что русская душа формировалась под влиянием как “аскетически-монашеского” православия, так и “природного, дионисического” язычества³². Однако было бы неверно связывать язычество только с обожествлением природы и человеческого тела как части природы. Наряду с почитанием живой природы язычеству также присуща духовность,

пусть и отличная от христианской духовности. Благодаря русскому язычеству, как было сказано в предыдущей главе, в наш менталитет вошли культ родной земли и любовь к свободе, к “вольной воле”.

Какой смысл можно найти в истории языческой Руси? Подводя первые итоги, следует заметить, что в эту эпоху выявляются некоторые важные приоритеты. Очень высоко ценится *единство* славянских племен, тем более необходимое, что постоянно приходилось отражать набеги воинственных соседей. Вместе с тем в дошедших до нас фрагментах летописей и преданиях того времени нет и тени холопского преклонения перед государственным началом, воплощенным в личности великого князя. Напротив, складывается впечатление, что для русских летописцев, особенно из язычников, государственное, т.е. принудительное, внешнее, объединение выглядит хотя и обязательным, но гораздо менее привлекательным по сравнению с внутренней и добровольной общностью родов и племен, основанной на сознании кровного родства. Большое значение имеет *свобода* человека, которая сохраняется как память об эпохе военной демократии и находит яркое выражение в подвигах русских витязей. Несмотря на то, что главными героями древних летописей являются князья и воеводы, народные массы, которыми они управляют, не кажутся безликими, напротив, они состоят из личностей, способных к энергичному и запоминающемуся поступку. Таковы, например, два безымянных варяга, отец и сын, восставшие против языческого жертвоприношения князя Владимира и казненные по его приказу, что дало основание летописцу считать их праведниками и святыми мучениками. Борьба двух систем религиозных представлений показала, что часто решающим аргументом в спорах становилась *правда*, выявляемая посредством апелляции к вере отцов (язычество), совершенному чуду (христианство, язычество) или истинной красоте (христианство). Таковы определенные предпочтения наших предков, насколько о них можно судить по тем документам, которые дошли от эпохи русского язычества.

Можно ли выразить смысл этой первоначальной эпохи российской истории в виде некоторого обобщенного утверждения? Мы полагаем, что не погрешим против истины, если согласимся с основной идеей неведомого автора «Велесовой книги». **Защита земли и веры** – вот объединяющий смысл, который проявляется в многообразии жизненных значений, характеризующих деяния древних русичей. Молодой русский этнос, оказавшийся в опасном окружении лучше организованных и более воинственных соседей, должен был найти в себе силы для сопротивления их территориальной и религиозной экспансии. Он сумел выстоять в этой суровой борьбе, которая велась не на жизнь, а на смерть, ценой призвания варягов и принятия христианства. Но и признав власть рода Рюрика и силу учения Христа, русские люди долго не могли отказаться от элементов древней демократии и отеческого язычества. Это позволило им не утратить свои культурные традиции, что обеспечило преемственность поколений, т.е. сохранение и развитие русского этноса.

III. Киевская Русь: искание нового Иерусалима

Киевская Русь явилась первой формой русского государства. В его создании, по словам В.О. Ключевского, “участвовали и общий интерес и вооруженная завоевательная сила, потому что общий интерес соединился с завоевательной силой: нужды и опасности русской торговли вызвали к действию на ее защиту вооруженную дружину с князем во главе, а эта дружина, опираясь на одни племена, завоевала другие”³³. Для того чтобы держава Рюриковичей могла существовать и развиваться, было необходимо сохранение названных причин, а также подкрепление их действием таких факторов, которые сами по себе способны играть объединяющую роль. К числу этих факторов относится, прежде всего, сознание своей общности людьми, проживающими на территории данного государства. Задумаемся над тем, что в XI-XIII вв. могло внушить сознание подобного единства жителям Киевской Руси. Конечно, таким интегрирующим фактором должно было стать христианство, но, с учетом его недавнего принятия и существования двоеверия, в полной мере оно смогло выполнять эту функцию только со следующей эпохи. Мы вправе ожидать, что сознание своего единства люди того времени были способны вынести из чувства принадлежности к одному народу. Но было ли такое чувство у жителей Киевской Руси?

На первый взгляд, историческая ситуация благоприятствовала становлению молодого народа. В XI-XII вв. постепенно исчезает и забывается племенное деление восточных славян на полян, словен, древлян, радимичей, кривичей, вятичей и т.д. В то же время название “русы”, применимое ранее, по одним данным, к варяжской дружине, по другим, лишь к племени полян, переходит на все славянское население Киевской Руси. Как следствие, выражение “Русская земля”, относившееся в правление князя Игоря главным образом к области с центром в Киеве, охватывает собой всю территорию, подвластную русским князьям, со всем славянским ее населением. Сознание единства Русской земли как некой целостности, как общего земского дела крепло тогда в душах подданных династии Рюриковичей наперекор деятельности самих князей, объективно направленной на политическое дробление этой земли. Не случайно Даниил Паломник из Черниговской земли в начале XII в. ставит на гробе Господнем в Иерусалиме лампаду “от всей Русской земли, за всех князей и христиан Русской земли”. Поэтому и звучат в “Слове о полку Игореве” пронзительные слова: “О Русская земля! Ты уже за холмом!”. Хотя с точки зрения политического устройства Русь при потомках Ярослава Мудрого все более превращалась в конфедерацию, в социальном, религиозном и моральном отношениях она воспринималась современниками как единая земля.

Во многих памятниках того времени встречается название *русской земли*, однако нигде не встречается выражение “*русский народ*”. В.О. Ключевский объяснял это тем, что народ есть слишком сложное понятие, чтобы его могло себе представить сознание пестрого по своему этническому составу населения Киевской Руси. “Из всех элементов, входящих в состав государ-

ства, территория наиболее доступна пониманию; она и служила определением народности. Поэтому чувство народного единства пока выражалось еще только в идее *общего отечества*, а не в сознании национального характера и исторического назначения и не в мысли о долге служения народному благу, хотя и пробуждалось уже помышление о нравственной ответственности перед отечеством наравне со святыней³⁴. Но это более высокое сознание как будто уже формировалось. Так, отряды киевских, черниговских, смоленских, курских воинов, ходившие в походы против половцев за пределы Русской земли, в источниках называют русскими полками, словно подчеркивая тем самым их служение общим интересам Руси.

Появление идеи общего отечества при неразвитости понятия единого народа отвечало порядку престолонаследия, при котором власть над страной не передавалась от отца к старшему сыну, а находилась в коллективном владении рода Рюриковичей. Путаница в этом порядке, возникшая уже во втором поколении потомков Ярослава Мудрого, приводила к постоянным военным конфликтам между наследниками, которые все чаще стали привлекать на свою сторону внешние силы (поляков, венгров, половцев). Привлечение степных кочевников было особенно опасным, поскольку князья сами показывали им дорогу на Русь, которую они затем опустошали своими набегами. Это было именно то время, о котором говорится в “Слове о полку Игореве”: “Борьба князей с погаными прекратилась, потому что сказал брат брату: “Это мое, и то мое же”. И стали князья про малое “это великое” молвить и сами на себя крамолу ковать, а поганые со всех сторон приходили с победами на землю Русскую³⁵. Таким образом, понимание общности отечества не позволяло равнодушно относиться к бедам русской земли, находящейся за пределами данной области, а отсутствие народного единства не давало сложиться общественной силе, благодаря которой какой-либо удачливый князь мог бы стать единым государем всей Руси.

Впрочем, сами князья ни о чем подобном, кажется, даже и не помышляли. Самые талантливые Ярославичи (Владимир Мономах, Мстислав Великий, Юрий Долгорукий, Андрей Боголюбский) ничем не обнаружили своего стремления к самодержавию. “Они еще не успели вполне отрешиться от старого варяжского взгляда на себя, видели в себе не столько владетелей и правителей Русской земли, сколько наемных, кормовых охранителей страны, обязанных “блюсти Русскую землю и иметь рать с погаными³⁶. При таком политическом сознании русские князья видели собственный интерес исключительно в том, чтобы по праву старшинства сесть на киевский престол, а по возможности обойти старших летам, но менее влиятельных родичей. Иногда это случалось - вследствие личной доблести претендента и симпатий к нему в стольном городе, который мог призвать на правление популярного князя, отказав в этом праве нелюбимому “очереднику”. Для решения всех спорных вопросов о старшинстве и порядке наследования князья проводили съезды, на которых заключались “ряды”, т.е. договоры, должны были восстановить правильную очередность передачи власти.

Именно в этих княжеских съездах и в народных собраниях Киевской Руси некоторые исследователи видят прообразы русской *соборности*. Поэтому следует рассмотреть эти формы принятия коллективных решений по спорным вопросам. Порядок обсуждения дел на вече достаточно хорошо известен. “Дела решались, - утверждает К.Д. Кавелин, - не по большинству голосов, не единогласно, а как-то совершенно неопределенно сообща”³⁷. “На вече по самому его составу, - пишет В.О. Ключевский, - не могло быть ни правильного обсуждения вопроса, ни правильного голосования. ...Когда вече разделялось на партии, приговор вырабатывался насильственным способом, посредством драки: осилившая сторона и признавалась большинством”³⁸. Хотя в вечевом собрании могли участвовать все свободные жители города, его решение часто было продиктовано “советом господ” и носило всеобщий характер, так как вече не признавало права меньшинства. Не лучше обстояло дело и с проведением княжеских съездов. Мы не знаем, каков был порядок заключения договоров, но, судя по летописям, можно сделать вывод, что “старшие” князья имели явное преимущество перед “младшими”. Придя к соглашению, Рюриковичи целовали крест на том, чтобы всем дружно вставать на нарушителя договора и произносили заклятие против зачинщика мятежа: “да будет на него крест честной и вся земля Русская”. Все выглядело так, как будто участники собрания принимали решение по своей воле и в общих интересах, т.е. по видимости соборно. Однако и княжеские съезды, и городские вече имели своей целью не достижение свободной братской общности своих представителей, а предотвращение их выхода в *поле*, судебного поединка, “Божьего суда”, междоусобной войны между ними.

Русские князья могли сколько угодно враждовать друг с другом за свои уделы и отчины, но Русь продолжала оставаться единым государством до тех пор, пока они хотя бы номинально признавали над собой власть киевского князя. Только при таком условии “судьба каждой волости не была независимо определена внутри ее самой, но постоянно зависела от событий, происходивших на главной сцене действия, в собственной Руси, в Киеве, около старшего стола княжеского; Северская, Смоленская, Новгородская, Волынская области переменили своих хозяев смотря по тому, что происходило в Киеве; сменял ли там Мономахович Ольговича, Юрьевич - Мстиславича или наоборот, а это необходимо поддерживало общий интерес, сознание о земском единстве”³⁹. Но в 1169 г. произошло событие неслыханное: суздальский князь Андрей Боголюбский взял Киев, однако не пожелал в нем править и, передав престол своему младшему брату, вернулся княжить к себе домой. Это означало конец Киевской Руси как централизованного государства. После данного события резко усилился миграционный поток жителей южнорусских областей на северо-запад, в Польшу, и северо-восток, в Русь Залесскую. Как отмечал С.М. Соловьев, “Русь уходила все далее и далее в глубь Северо-Востока, чтоб там, в уединении от всех посторонних влияний, выработать для себя крепкие основы быта”⁴⁰. Можно было подумать, что этот процесс был вызван только княжескими усобицами, половецкими набегами, а также утратой прежнего торгового значения великого пути “из варяг в греки”. Однако была

еще одна причина, которая должна быть принята во внимание в нашем исследовании.

Историческое развитие Киевской Руси происходило путем порабощения низших классов общества. Князья и дружина в поисках наиболее прибыльного занятия нашли для себя неиссякаемый источник дохода. “Экономическое благосостояние Киевской Руси XI и XII вв. - пишет В.О. Ключевский, - держалось на рабовладении. ...Рабовладение было одним из главнейших предметов, на который обращено внимание древнейшего русского законодательства, сколько можно судить о том по Русской Правде: статьи о рабовладении составляют один из самых крупных и обработанных отделов в ее составе”⁴¹. В рабов превращают уже не только пленных из враждебных племен и собственных преступников, но и крестьян, попавших в долговое рабство, а затем и невинных жертв княжеских междоусобиц в самой Руси. Взятие в полон своих соотечественников и расселение их в качестве рабов на землях князя и дружины стало для того времени делом настолько естественным, что даже Владимир Мономах в своем “Поучении детям” рассказывает, как однажды, напав на Минск, он не оставил там “ни челядина, ни скотины”. Не случайно, отправляясь в поход против половцев, князь Игорь говорит своей дружине: “Лучше убитым быть, чем пленным быть”. Порабощение вольных жителей и прикрепление их к земле привело к возникновению на Руси боярских вотчин и боярского сословия.

Если в обществе появляются люди, которые до конца рабы, то неизбежно появляются люди, которые до конца свободны. Бояре, или князьи мужи, образуют самое свободное сословие Киевской Руси, члены которого были склонны думать, что они зависят от своих князей ничуть не более чем сами князья от них. Этот социальный тип личности получил идеальное выражение в образах былинных богатырей, находящихся подле князя Владимира Красное Солнце на его пирах, в которых можно увидеть заседания древней боярской думы. Интересно, что эпическим центром русских былин стал не князь Святослав, известный своими удачливыми походами и богатырским образом жизни, а его сын Владимир, который в былинном изображении всегда находится в Киеве, в своем дворце и не принимает личного участия в сражениях. Богатыри русских былин - это лучшие из лучших княжеских воинов, защищающие рубежи Киевской Руси от вражеских набегов. Можно предположить, что дружинную поэзию, прославлявшую походы Святослава, “оттеснила “народно-государственная” поэзия былин, воспевавшая тот раздел деятельности князя и его полководцев, который представлял общенародные интересы”⁴². Именно таков самый любимый русский богатырь Илья Муромец, не склонный прощать даже князю Владимиру малейшего ущемления своего личного достоинства, но всегда готовый по первому зову выступить на защиту русских людей и родной земли.

В одной из былин о нем сказано: “А он мог бы постоять один за веру, за отечество, // Мог бы постоять один за Киев-град, // Мог бы постоять один за церкви за соборные, // Мог бы поберечь он князя да Владимира, // Мог бы поберечь Опраксу-королевичну”⁴³. Заслуживают внимания приоритеты охран-

тельной деятельности Ильи Муромца, о которых можно составить представление по этому фрагменту. Конечно, образы былинных богатырей имеют сказочный характер, и попытки провести параллель между ними и реальными людьми (например, между Добрыней Никитичем и Добрыней из летописи) не выдерживают исторической критики. Однако борьба с набегами кочевников породила особый тип русских воинов, которых тогда называли “храбрами”. Об одном из них, Демьяне Куденевице, жившем в Переяславле Русском в середине XII в., в летописи было сказано, что он со слугой и пятью молодцами выезжал на половецкое войско и обращал его в бегство. “Таких “храбров”, - пишет В.О. Ключевский, - звали тогда *людьми Божьими*. Это были ближайшие преемники варяжских витязей, пересевшие с речной лодки на степного коня, и отдаленные предшественники днепровского казачества, воевавшего с крымскими татарами и турками и на коне и на лодке”⁴⁴. Не случайно в записях народных былин самый популярный русский богатырь уже представлен как “старый казак” Илья Муромец.

Этот дух свободы характеризует не только военное сословие Киевской Руси, но и первое русское духовенство, которое несет народу свет христианской веры. Желание обрести духовную свободу приводит сначала к пещерному затворничеству, а затем к основанию Киево-Печерской лавры. Антоний и Феодосий Печерские перенесли на русскую землю греческий идеал монашества. В отличие от Антония, предпочитавшего уединенный образ жизни, Феодосий кротко, но властно вмешивался в княжеские дела и отстаивал свое понимание правды и соблюдение гражданского мира. Русская церковь признавала себя частью греческой церкви и не подчинялась власти великого князя. “Поэтому она могла требовать у носителей княжеской власти подчинения некоторым идеальным началам не только в личной, но и в политической жизни: верности договорам, миролюбия, справедливости. Преп. Феодосий бесстрашно обличал князя узурпатора, а митрополит Никифор мог заявить князьям: “Мы поставлены от Бога унимать вас от кровопролития”⁴⁵. Новый взлет в духовной жизни Киевской Руси произошел, когда в середине XI в. Константинополь впервые назначил киевским митрополитом русского человека - Илариона.

Утверждение христианства в качестве государственной религии Киевской Руси вызвало настоятельную необходимость в новом осмыслении русской истории. Требовались убедительные доказательства того, что, несмотря на позднее приобщение Руси к истинной вере, русский народ не уступает другим христианским народам, а крестившие его князья подобны святым и самым великим христианским государям. Решение этой важной мировоззренческой задачи принял на себя Иларион Киевский, ставший выдающимся религиозным деятелем и мыслителем своего времени. Около 1049 г. в Софийском соборе или Благовещенской церкви Киева он произнес в присутствии князя Ярослава Мудрого и его свиты свою знаменитую проповедь, вошедшую в историю как “Слово о законе и благодати”. В ней он решительно противопоставил христианское учение, пролившее свет на землю Русскую, как

иудаизму (“Закону, Моисеем данному”), так и язычеству (“мраку идольскому”).

В целях возвеличивания христианства Иларион явно принижает культурный уровень своего народа до крещения Руси: “Прежде были мы, как звери и скоты, не разумели десницу и шуйцу, и лишь к земному прилежали, и даже мало о небесном не пеклись”⁴⁶. Вместе с тем он все же считает необходимым подчеркнуть величие родной земли до появления на ней православных князей (“Ибо не в худой и неведомой земле владычествовали, но в Русской, что ведома и слышима всеми четырьмя концами земли”⁴⁷). Истинное призвание русского народа Иларион видит 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”⁴⁸. Значительно, что киевский митрополит специально 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...”⁴⁹. Прямое сравнение князя Владимира с императором Константином наряду с возвеличиванием славного дивными церквями и крепостью веры Киева потенциально предполагает, что если в будущем Константинополю суждено разделить участь Святого града, то стольный город Руси может стать новым Иерусалимом. Независимо от воззрений самого Илариона образ “нового Иерусалима» объективно предвосхищает образ “третьего Рима”, поскольку имплицитно содержит идею наследования столицей земли Русской истинной веры и царственных прав от первых двух столиц христианского мира.

Изучение эпохи Киевской Руси представляет поучительный материал для поиска смысла истории России. Государство, которое в начале XI в. считалось великим царством, в середине XII в. распалось на восемь удельных княжеств, а в следующем веке погибло под натиском орды монголов. Причину данной трагедии, в отличие от Л.Н. Гумилева, мы видим не в падении пассионарности русского этноса, но в незавершенности его перехода в русский народ. В течение четырех столетий на землях Восточной Европы происходило преодоление различий между славянскими племенами и растворение в славянском мире финно-угорских племен. Киевская Русь объединила их в одно государство, но смогла пробудить в них не сознание народного единства, а лишь сознание общности земли. Поэтому в годину тяжелых испытаний коннице Батыя противостояли рязанские, суздальские, черниговские, киевские полки, но не единое общерусское войско. Нельзя сказать, что призыв к *единству* не звучал над Русской землей. К нему стремились как на княжеском съезде, так и на городском вече, желая достигнуть *соборности* при решении всех спорных вопросов. Однако ни правящая элита, ни простой народ не смогли прийти к единству, основанному на сознании общих ценностей, и нашим предкам, пережившим разгром Киевской Руси, пришлось заплатить за это веками рабства.

Последнее было особенно печально, поскольку в ту эпоху, несмотря на порабощение пленных и прикрепление должников к земле, русские люди ценили *свободу* и сами определяли свою судьбу. В Киевской Руси существовал особый тип свободного человека, не желавшего зависеть ни от кого, даже от великого князя. Знаменательно, что этот независимый человек утверждал свою личную свободу, не впадая в бунт против государства или общества, но служа на свой манер высшим государственным и общественным интересам. Как правило, он находил свое призвание в том, чтобы защищать Русскую землю от лихих людей и злых врагов, чем вызывал симпатии народа. Вместе с ними в русском обществе появляются носители иного понимания свободы. В их среде получают развитие представления о духовном служении, заимствованные из Афона и Константинополя. Вырабатываются правила русского монашества, избирается путь духовного совершенствования, по которому будут идти подвижники русской церкви. Характерно, что именно русское духовенство выдвигает из своих рядов человека, который задается вопросом о назначении Руси в этом мире. И, судя по тому, что он призвал русских людей стать новым народом для новой веры, назначение Руси он предвидел *всемирное*.

Следует признать, что “Слово” Илариона принесло желанные плоды. По мнению Л.Н. Гумилева, “оно дало киевлянам направление патриотической мысли, доминанту, формирующую общественное сознание”⁵⁰. Но, что более важно для нашего исследования, Иларион указал, может быть, еще смутно понимаемую цель этого идейного движения. Она заключалась в подъеме Руси на такую духовную высоту, которая позволила бы ей встать наравне с великими историческими народами, чтобы заслуженно получить от них право нести далее свет истинного учения. Завоевание Русской земли монголами насильственно прервало историю Киевской Руси. Поэтому нам не дано знать, смог ли бы православно-аристократичный Киев решить эту задачу лучше православно-самодержавной Москвы. Однако то, что заветная цель не была достигнута, не означает отсутствия смысла в движении к ней. **Искание нового Иерусалима** – вот смысл истории Киевской Руси, предугаданный Иларионом и близкими к нему по взглядам представителями русского духовенства. И знаменитая проповедь киевского митрополита эхом отозвалась в учении о святой Руси, которое в свое время оказало заметное влияние на формирование понятия русской идеи.

IV. Русь под монгольским игом: обретение святой Руси

Завоевание Киевской Руси войсками хана Батыея (1237-1240 гг.) стало национальной катастрофой. По подсчетам археологов, из 74 русских городов XII-XIII вв., известных по раскопкам, 49 были разорены захватчиками. Причем, 14 городов вовсе не поднялись из пепла и еще 15 постепенно превратились в села⁵¹. При обороне городов и в полевых сражениях было убито мно-

жество князей и большинство их дружинников, не говоря уже о потерях среди посадского люда. Планомерное уничтожение знати и городского населения диктовалось не столько жестокостью и коварством монгольских ханов, сколько способом ведения войны степняками, которые вырезали вражеских вождей, чтобы обеспечить покорность завоеванных племен, и не видели смысла в существовании городов, защищенных крепкими стенами. В результате Русская земля, славившаяся “бесчисленными городами великими”, пришла в такое запустение, что если Киевская Русь развивалась на городской основе, то княжество Московское возвысилось благодаря опоре на село. Уничтожение наиболее активной части правящего сословия и городского населения не только парализовало волю русских людей к сопротивлению, но и понизило их нравственный и культурный уровень. Произошло одно из тех событий в истории, которые вызывают перемену менталитета, образа жизни и судьбы народа.

В русской исторической литературе нет единого мнения относительно того, какое воздействие на развитие России произвели завоевание и господство монголов. Одни историографы (Н.М. Карамзин, В.О. Ключевский, Г.В. Вернадский) утверждали, что монгольское влияние имело существенное значение для нашей истории, другие (С.М. Соловьев, С.Ф. Платонов, Б.Д. Греков) считали, что в общем и целом им можно пренебречь. Есть историки, которые признают необходимость монгольского ига и находят в нем немало положительных сторон. Среди них наиболее радикальную позицию занимал Л.Н. Гумилев, который был убежден, что военно-политический союз (!) Золотой Орды с Русью спас последнюю от полного уничтожения со стороны Запада. В виде доказательства задается риторический вопрос: “Зачем было русским людям XIII-XIV вв., ради каких общих интересов защищать немецких феодалов, ганзейских бюргеров, итальянских прелатов и французских рыцарей, которые неуклонно наступали на Русь, либо истребляя, либо закабалая “схизматиков греческого обряда”, которых они не считали за подлинных христиан?”⁵². В отличие от Гумилева, питавшего непреодолимую симпатию к “пассионариям” Великой степи, большинство историков полагает, что монгольское завоевание имело трагические последствия для Руси.

По-видимому, любое завоевание в истории человечества переживается покоренным народом как трагедия. Однако все же есть различие между тем, когда завоеватель приносит с собой более высокую культуру, и тем, когда он уступает в культурном отношении побежденным. В случае с монголами положение усугублялось еще и тем обстоятельством, что они были носителями обычаев и взглядов, весьма далеких от того, с чем были знакомы русские люди. Поэтому обе стороны были заведомо обречены на конфликты, основанные на элементарном непонимании друг друга. Например, когда в 1246 г. князь Михаил Черниговский прибыл в ставку Батые, татарские шаманы предложили ему пройти к шатру хана между двумя кострами, чтобы по горению огня убедиться в том, что в него не вселились злые духи. Гордый князь, подозревая, что ему предлагают совершить “поганый” обряд и перейти в татарскую веру, ответил отказом на это предложение, за что был казнен как ули-

ченный злодей. Подобные нередкие случаи лишь усиливали общий мрачный фон, поскольку они вписывались во множество ужасающих насилий, которые монголы творили в завоеванных русских княжествах “по праву победителей”. Вместе с тем следует согласиться с Г.В. Вернадским, что “можно отрицать какое-либо позитивное влияние монгольских институтов на русские и, тем не менее, признавать значительность монгольского воздействия на развитие Руси, даже если оно было чисто негативным”⁵³.

Отрадно было, по крайней мере, уже то, что монголы, довольствуясь данью и не навязывая Руси своих обычаев и веры, внесли некое подобие порядка в отношения между русскими князьями, вечно спорившими друг с другом по поводу того, у кого из них больше прав на престол. “Если бы они, - сказал о таких князьях В.О. Ключевский, - были предоставлены вполне самим себе, они разнесли бы свою Русь на бессвязные, вечно враждующие между собой удельные лоскутья”⁵⁴. Вместе с тем под влиянием монголов, в целях закрепления даннических отношений, произошли перемены в организации управления и военной службы, сборе налогов и уголовном праве на Руси. При них упало значение вече (за вычетом Новгорода и Пскова), появились невиданные прежде всеобщая воинская повинность и всеобщее налогообложение (за исключением владений церкви), были введены смертная казнь (неизвестная “Русской Правде”) и телесные наказания (применявшиеся ранее только к рабам). Действуя в духе правила “разделяй и властвуй”, ханы Золотой орды в XIV в. поделили Северо-Восточную Русь на четыре великих княжества, выдавая (точнее, продавая) ярлыки на правление в них и ссоря претендентов между собой. Однако нас интересует не столько деятельность монголов, сколько ответ русских людей на этот вызов истории.

Прежде всего, как следствие постоянных поражений и террора против непокорных произошла деградация моральных норм, привычных для жителей Киевской Руси. “Забыв гордость народную, - писал Н.М. Карамзин, - мы выучились низким хитростям рабства, заменяющим силу в слабых; обманывая татар, более обманывали и друг друга; откупаясь деньгами от насилия варваров, стали корыстолюбивее и бесчувственнее к обидам, к стыду, подверженные наглостям иноплеменных тиранов”⁵⁵. Желание выжить любой ценой стало доминирующим во всех слоях общества, но в большей степени оно характеризовало поведение правящего сословия. Князья Киевской Руси сознавали себя равными королям Европы, князьям Руси под властью монголов пришлось признать себя данниками и холопами ордынских ханов. “Прежде князья действовали мечом: в сие время низкими хитростями, жалобами в Орде”⁵⁶. Возвращаясь с ярлыком на великое княжение, добытым с помощью унижений, интриг и взяток, русский князь склонялся к тому, чтобы перенести на удельных князей и своих бояр отношения подданства, которые связывали его самого с правителем Золотой Орды. Удельные князья и бояре, в свою очередь, все чаще видели холопов в слугах своего поместья и крестьянах, работавших в их вотчинах. Так постепенно монгольское рабство обволакивало все общество.

В сущности, под властью Орды выбор у русских князей был небольшой. Они могли принять мучительную смерть (Михаил Черниговский), лавировать между Западом и Ордой (Даниил Галицкий) или, признав зависимость от хана, дать Руси возможность собраться с силами (Александр Невский). Наиболее перспективным с исторической точки зрения был выбор Александра Невского. Он стал одним из первых русских князей, кто начал часто ездить в Орду и обычно бывал встречен там “с честью”. Правда, победитель шведов, ливонцев и литовцев порой был вынужден терпеть унижения от монгольских царевичей, поэтому он хорошо знал, что “злее зла честь ордынская”. Случалось Александру и приводить на русскую землю монголов, чтобы смирить своих строптивых и нетерпеливых родичей. Некоторые современники обвиняли его в симпатиях к татарским обычаям и даже принятии “поганой” веры. Александр, употреблявший свои связи для отвращения нашествий от Руси и выкупа русских пленников, отвечал на это, что не видит доли выше, чем служение человека, который “полагает душу свою за други своя”. Многие его действия, направленные на спасение Руси, оставались непоняты и вызывали нарекания, пока ранняя смерть великого князя не открыла людям, что с его кончиной “зашло солнце земли Русской”.

Политику Александра Невского в отношении Русской земли продолжили и развили князья московские, не обладавшие (за исключением Дмитрия Донского) высокой нравственностью и полководческим талантом, но отличавшиеся предприимчивостью, бережливостью и корыстолюбием. Принадлежа к младшей линии наследников Александра, правители Московского княжества смогли возглавить движение за объединение Руси, обойдя более именитых родичей, из которых наибольшую опасность для них представляли князья тверские. “На стороне тверских князей, - утверждал В.О. Ключевский, - были право старшинства и личные доблести, средства юридические и нравственные; на стороне московских были деньги и умение пользоваться обстоятельствами, средства материальные и практические, а тогда Русь переживала время, когда последние средства были действительнее первых”⁵⁷. Для достижения своей цели первые московские князья не брезговали ничем: они сотрудничали с ордынцами, предавали доверившихся князей и бояр, присваивали часть собираемой ими татарской дани, переманивали к себе митрополитов. Однако нельзя отрицать, что во многом благодаря их усилиям Московское княжество превратилось в царство Московское. Правда, как метко сказал об этом Ключевский, “оно родилось на Куликовом поле, а не в скопидомном сундуке Ивана Калиты”.

Заслуживает внимания, что собирание Русской земли московскими князьями происходило при полном одобрении простого народа, который был готов к жертвам во имя объединения Руси. А эти жертвы приходилось приносить не только во время восстаний против татар и на поле Куликовом, но и в повседневной жизни, поскольку городским и сельским жителям приходилось платить высокие налоги (тягло) и содержать растущую армию чиновников (кормленщиков). Проявляя равнодушие к сведению личных счетов между князьями, народ поддерживает их в борьбе против Орды, а в критической си-

туации даже берет инициативу в свои руки (как это было в 1382 г., когда хан Тохтамыш подступил к Москве, или в 1445 г., когда татары неожиданно взяли в плен князя Василия II). Бояре также поддерживают возвышение московских князей в надежде получить выгодные предложения по службе, а в случае небрежения их интересами держатся за свое право отойти вместе со своими землями к более гостеприимному князю. По-видимому, всем казалось, что после достижения независимости Русь вернется к свободному состоянию Киевского периода. Однако с конца XV в., т.е. после освобождения от Орды, начинается процесс прикрепления крестьян к земле, а посадских жителей - к городам. Одновременно наметился переход к самодержавию, так как великие князья московские, ощутив сладость безграничной власти татарских ханов, жаждали не только государственного суверенитета, но и абсолютной власти над своими подданными.

С победы Дмитрия Донского на поле Куликовом, тем более после разгрома Золотой Орды Тимуром, Русь достигла значительной степени автономии в отношениях с татарскими ханами. «Основы монгольской административной системы, - пишет Г.В. Вернадский, - однако, не изменились, поскольку великие князья нашли их удобными и действенными»⁵⁸. Конечно, установление единовластия, облегчающего быструю мобилизацию всех ресурсов государства, не было только личным капризом московских властей. В.О. Ключевский считал одной из главных причин возвышения Москвы потребность в твердом государственном порядке, напоминая о том, что в 1228-1462 гг. северная Русь вынесла 90 междоусобиц и до 160 внешних войн, не считая поветрий, неурожаев и неисчислимых пожаров⁵⁹. Все это верно, но великий московский князь изменил бы себе, если бы не извлек частных выгод из общей беды. Если в конце XIV в. Дмитрий Донской внушал русским князьям, чтобы те называли его «старшим братом и отцом», а в середине XV в. Василий II хотел быть для них «господарем» (господином), то в 1478 г. последний потребовал от новгородцев, чтобы те признали его своим государем. «Самодержавие и крепостное право, - резюмировал Г.В. Вернадский, - стали той ценой, которую русский народ должен был заплатить за национальное выживание»⁶⁰. Лечение было не легче самой болезни.

Между тем в XIV-XV вв. Русь жила не только надеждой на освобождение от монгольского ига. Эти столетия вошли в историю России как время расцвета русской религиозной жизни. После страшного погрома, учиненного монгольскими завоевателями, когда погиб митрополит, многие монахи были убиты, а соборы и монастыри разрушены, русская православная церковь возродилась и продолжила свою духовную работу. Именно тогда христианству на Руси удалось одержать решающую победу над язычеством, которое накануне монгольского нашествия имело немало сторонников в городах и преобладало среди сельских жителей. Причину этого следует искать в радикальном изменении в положении и сознании русских, ставших данниками монголов. Язычество стоит на том, что побежденный народ должен либо до смерти биться за свое освобождение, либо преклониться перед силой победителей, вплоть до принятия их обычаев, языка и богов. Русские люди не могли про-

тивостоять организованной силе монголов, но и не хотели переходить в их веру и соединяться с ними в один народ, как это произошло с половцами. Христианство понимает страдание в земной жизни как условие спасения для жизни вечной, что позволяет примириться с тягостной реальностью без утраты человеческого достоинства. Русь, испытавшая страшное унижение, нашла в греческой вере приемлемый способ примирения с монгольским игом. Монголы, проявлявшие веротерпимость, оценили требование христианства подчиняться земным властям. Поэтому завоеватели предоставили привилегии православной церкви, освободив ее служителей от налогов, поборов и повинностей.

Наступил совершенно новый этап в деятельности русской православной церкви. Находясь под руководством патриарха в Константинополе, защищенная грамотой хана в Сарае, она менее зависела от земных владык, чем в любой другой период своей истории. Тогда русский митрополит часто был судьей в спорах между князьями, а его угроза отлучить от церкви правителя или целый город производила на них сильное нравственное впечатление. С середины XIV в. стали быстро расти новые монастыри, обзаводившиеся земельными владениями, которые образовали мощную материальную базу церкви. Так как они представляли собой острова мирной жизни в бурном море военных действий, в них стекались толпы земледельцев, которые были готовы возделывать их поля в обмен на защиту под сенью креста. Не случайно с этого времени сельских жителей стало принято называть “крестьянами”, т.е. христианами. Вместе с новыми монастырями на Русь приходит новое монастырское движение, вызванное стремлением молодых людей к монашескому общинножительству в “пустыне”. Это был “золотой век русской святости, давший более всего преподобных русской Церкви, покрывший монастырями всю Северную - тогда воистину святую Русь”⁶¹. Духовными вождями русского народа в то время стали Сергей Радонежский и его последователи: Федор Симоновский, Кирилл Белозерский, Степан Пермский, Дионисий Суздальский, Павел Обнорский, основатели Соловецкого монастыря Зосима и Савватий.

Наиболее выдающейся личностью среди “пустынножителей” был Сергей Радонежский, самый почитаемый святой русской церкви. Он является 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”⁶². Сергей Радонежский привлекает многими своими качествами, однако на недостижимую нравственную высоту его ставит изнурительный каждодневный труд на благо своих братьев, которым он, по словам из его “жития”, служил как раб купленный. Эта деятельная любовь к людям сближает основателя Троицкой Лавры 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, “мы имеем право видеть в преп. Сергии первого русского мистика, то есть носителя особой, таинственной духов-

ной жизни, не исчерпывающейся аскезой, подвигом любви и неотступностью молитвы”⁶³. Но именно этот монах-пустынный, далекий от мира и мистически настроенный человек, стал вдохновителем великого князя и всего русского воинства, идущего на поле Куликово, благословив Дмитрия Донского словами: “Иди на безбожников смело, без колебания и победишь!”. И “напутствуемые благословением старца шли борцы: одни на юг за Оку на татар, другие на север за Волгу на борьбу с лесом и болотом”⁶⁴. Сергей Радонежский и его последователи стали духовными отцами движения “нестяжателей” и заволжского старчества на Руси.

Анализ “монгольского периода” российской истории будет неполным, если мы предадим забвению, что наряду с Северо-Восточной Русью, которой предстояло стать Московским царством, существовала Западная и Южная Русь, входившая в состав Великого княжества Литовского. Литовское государство, простиравшееся в период своего расцвета от Балтики до Черного моря и от границ Польши и Венгрии до Подмосковья, на полвека раньше Московского княжества выступило с программой объединения всех русских земель под флагом борьбы с Золотой Ордой. Данное объединение не состоялось - отчасти из-за противодействия православной церкви Восточной Руси вступлению в союз с язычниками литовцами, отчасти из-за нежелания бояр и горожан Западной и Южной Руси мириться с произволом московских князей, но главным образом вследствие того, что ни Москва, ни Вильно не хотели признать власть друг друга. В результате оба государства пошли разными путями: Московское (с наступлением на Восток) - к абсолютной монархии, Литовское (с объединением с Польшей) - к шляхетской вольнице. Таким образом, в XIV-XV вв. была упущена историческая возможность объединения всех земель Киевской Руси и вместе с тем появилась государственная основа для формирования русского, украинского и белорусского народов.

Что может быть смыслом жизни народа, когда он ведет войну с беспощадными завоевателями? Очевидно, победа в этой войне, а если завоевание произошло, то свержение чужеземного господства. На протяжении нескольких поколений русский народ боролся за освобождение от власти монгольских ханов, и в 1380 г. на поле Куликовом нанес тяжелое поражение Золотой Орде. Историческая победа над смертельным врагом дала мощный стимул для утверждения в русских людях сознания национального единства. “На Куликово поле, - пишет Ф.Ф. Нестеров, - собрались феодальные дружины и полки из разных русских земель, признавших верховенство московского князя, но обратно возвращалось в ореоле грозной славы войско единой Руси”⁶⁵. На наш взгляд, исторический публицист несколько опережает события, но общая тенденция подмечена им верно. Правда, потребовалось еще сто лет, чтобы наследники хана Мамай признали суверенитет Московской Руси. Все было брошено на алтарь государственного объединения. Русь оказалась сильнее в этой борьбе не на жизнь, а на смерть, заплатив за победу не только сотнями тысяч погубленных жизней, разрушением многих городов и сел, но и потерей древних прав и свобод. “События сложились в пользу самодержавия, - писал А.И. Герцен, - Россия была спасена; она стала сильной, великой - но

какою ценою? ...Москва спасла Россию, задушив все, что было свободного в русской жизни”⁶⁶. Можно ли было достигнуть *единства*, не принося в жертву *свободу*? В пользу того, что это было возможно, говорит пример Великого княжества Литовского, правители которого собирали русские земли и вели успешную борьбу с Золотой Ордой и Тевтонским Орденом, не требуя взамен ограничения прав и свобод своих подданных. Правители Великого княжества Московского выбрали другой путь общественного развития не потому, что он был исторически неизбежен, но в силу причудливого переплетения некоторых особенностей Северо-Восточной Руси и специфических интересов московских князей.

Несмотря на то, что в XIV-XV вв. под влиянием монгольского ига и необходимости объединения страны происходят существенные изменения общественных порядков и стереотипов поведения людей, полного разрыва с традициями Киевской Руси все же не произошло. Преемственность культуры выразилась в сохранении и развитии родного языка, православной веры, народных обычаев и обрядов, так что русские люди сделали все для того, чтобы, как сказал князь Семен Гордый, “не престала память родителей наших и наша, и свеча бы не угасла”. Даже находясь под властью Золотой Орды, Русь нашла в себе силы не только для выживания, но и для жизненного порыва, без которого она бы не выстояла в упорной и жестокой борьбе. За национальное освобождение пришлось заплатить утратой личной свободы, но по мере того как свобода уходила из общественной жизни, она проявляла себя в сфере духовной. Эту свободу духа мы видим в стремлении молодых священников к жизни в “пустыне”, к устройству монастырей на принципах монашеского “общинножития”. Сергей Радонежский своей деятельной любовью к ближним и неустанным служением на общее благо показывает пример *соборного* отношения к людям. Его последователи несут принципы новой жизни за Волгу, на русский Север, которому было суждено стать центром святости православной Руси.

Эта северная Фиваида не случайно вошла в историю России в качестве неповторимого культурного образования, подлинного царства духа. Если когда-либо в действительности существовала “святая Русь”, то она, без сомнения, может быть локализована именно в этом пространстве и времени. Подвижники, вдохновляемые любовью к ближним и духовно свободные от светской власти, и общины, основанные на совместном труде и пока не обремененные монастырской собственностью, знаменовали возвращение к истинному учению Христа. Это **обретение святой Руси** представляется нам даже более глубоким смыслом данного периода российской истории, чем победа над завоевателями и достижение независимости от Орды. И можно не сомневаться в том, что не только рост могущества Великого княжества Московского, но и духовное притяжение культуры “святой Руси” привлекали на русскую службу тысячи татар и литовцев, принимавших православную веру. Тем самым создаются предпосылки для взаимовлияния разных культур и возникновения на основе русской культуры будущей культуры России. “Одновременно парадоксально и типично, - пишет Г.В. Вернадский, - что в “плавиль-

ной печи” русской цивилизации с ее гетерогенными элементами “западник” Чаадаев был монгольского происхождения, а “славянофильская” семья Аксаковых имела своими предками варягов”⁶⁷.

V. Московская Русь: утверждение третьего Рима

Когда Восточная Русь освободилась от татарских ханов, она стала значительно сильнее, чем была до монгольского нашествия. Но другие страны Европы и Азии за эти два с половиной столетия также не тратили время даром. К началу XVI в. европейцы уже забыли о том, что когда-то была Киевская Русь, и с недоверием взирали на неведомую Московию, князя которой они еще путали с татарским ханом. Впрочем, надо признать, что Западная Европа слабо замечала существование нового государства, до которого ей тогда было мало дела. “Повернувшись лицом на запад, - писал В.О. Ключевский, - к своим колониальным богатствам, к своей корице и гвоздике, эта Европа чувствовала, что сзади, со стороны урало-алтайского востока ей ничто не угрожает, и плохо замечала, что там идет упорная борьба, что, переменяя две главные боевые квартиры на Днепре и Клязьме, штаб этой борьбы переместился на берега Москвы и что здесь в XVI в. образовался центр государства, которое наконец перешло от обороны в наступление на азиатские гнезда, спасая европейскую культуру от татарских ударов”⁶⁸. Молодому государству, делающему первые шаги на сцене истории, было жизненно необходимо не только не ошибиться в выборе партнеров, но и найти свое место в мире. Русский витязь оказался на распутье.

Подъем национального самосознания, начавшийся с победы на Куликовом поле и достигший своей вершины после освобождения от Орды, требовал новых государственных символов и национальной идеологии. Великий князь Московский Иван III после женитьбы на Софье Палеолог, племяннице последнего византийского императора, стал считать свое государство наследником Византийской империи. При нем княжество Московское приняло византийский герб - двуглавого орла, вошли в моду предания о том, что Русь была впервые крещена апостолом Андреем Первозванным, что Владимир Святой был коронован императором и патриархом, а Владимир Мономах получил в виде знака царского отличия от византийского императора шапку Мономаха. В обществе приобрели популярность сказания о передаче русским от греков “белого клобука”, чудотворных икон и других святынь, покинувших Византию и обретаемых на Руси. В этом же ряду стоит учение о Москве как третьем Риме, которое было сформулировано в послании старца псковского Елеазарова монастыря Филофея к московскому князю и русскому государю Василию III (между 1510 и 1521 гг.).

Старец пишет великому московскому князю, которого он, следуя традиции псковских сторонников Москвы, называет царем: “Так пусть знает твоя держава, благочестивый царь, что все православные царства христианской веры сошлись в едином твоём царстве: один ты во всей поднебесной христианам царь. ...Храни и внимай, благочестивый царь, тому, что все христиан-

ские царства сошлись в одно твое, что два Рима пали, а третий стоит, четвертому же не бывать”⁶⁹. На первый взгляд может показаться, что послание Филофея представляет собой восхваление великого князя, торжественное поздравление по поводу того, что в его руках сосредоточилась вся высшая власть. Однако старец постоянно подчеркивает религиозный характер царской власти московского государя, обладание которой возлагает на него обязанность и ответственность. Филофей прямо говорит о том, что, по его мнению, составляет подлинную основу царской власти его августейшего адресата: “И вот теперь третьего, нового Рима, державного твоего царства святая соборная апостольская церковь во всех концах вселенной в православной христианской вере по всей поднебесной больше солнца светится”⁷⁰. В этой связи весьма красноречиво напоминание о том, что если “первый” Рим был разрушен из-за “Аполлинариевой ереси”, то “второй” Рим пал потому, что греки предали православие и обратились в “латинство”. Несмотря на то, что идея трех сменяющихся мировых царств исходит от библейской традиции, а представление о “Риме новом” (Roma nova) пришло из Византии, посланиям Филофея присуще оригинальное видение мирового призвания Русского государства.

В новейшее время учение о Москве как третьем Риме часто подвергается грубой и неверной трактовке, а сам псковский старец объявляется то клерикалом иосифлянского типа, то идеологом русского империализма. В действительности Филофей вкладывал в свои послания эсхатологический и апокалиптический смысл. Он был убежден в скором наступлении конца света и Страшного суда, как предшествовавшее ему поколение русского духовенства верило в неотвратимость светопреставления в 7000 г. от сотворения мира (1492 г. н.э.). По сути дела, он призывал московского государя и своих соотечественников очиститься от грехов накануне конца времен, что, по его понятиям, означало соблюдение чистоты православной веры как необходимого условия для вхождения в Царство Божие. Первоначально послания Филофея вызвали неудовольствие при московском дворе. Правители нового государства находили обоснование своих царских притязаний в “Сказании о князьях Владимирских”, возводивших их род через Рюрика к легендарному Пруссу, брату императора Августа. Однако формула Филофея отчетливо прозвучала при коронации на царство Ивана IV (1547 г.), которому было адресовано последнее послание старца. Идея третьего Рима позволяла идеологам самодержавия оправдывать претензии московских владык на неограниченную власть, представляя Москву то как сердце христианского мира, то как державную столицу, по праву наследующую имперское величие Рима и Константинополя. Таким образом, “град небесный” совпадал с “градом земным”, а “святая Русь” с Московским царством.

Но что представляло собой Московское царство этого времени? В.О. Ключевский выделил три его главные особенности. “Это, во-первых, *боевой строй государства*. Московское государство - это вооруженная Великороссия, борющаяся на два фронта: на западе за национальное единство, на юго-востоке за христианскую цивилизацию, там и здесь - за свое существование.

Вторую особенность составлял *тягловой*, неправовой характер внутреннего управления и общественного состава с резко обособлявшимися сословиями. ... Сословия различались не правами, а повинностями, между ними распределенными. Каждый обязан был или оборонять государство, или работать на государство, т.е. кормить тех, кто его обороняет. Были командиры, солдаты и работники, не было граждан, т.е. гражданин превратился в солдата или работника, чтобы под руководством командира оборонять отечество или на него работать. ... Третьей особенностью московского государственного порядка была *верховная власть с неопределенным, т.е. неограниченным, пространством действия и с нерешенным вопросом об отношении к собственным органам*, именно к главному из них, к боярской аристократии”⁷¹. Рассмотрим связь между указанными свойствами Московского государства и смысловыми особенностями российской истории, которые впервые ярко проявили себя в XVI в.

Историк не случайно определяет характер Московского царства, выделяя в первую очередь его “боевой строй”. Война становится как внешним условием существования Московской Руси, так и главным инструментом ее государственного строительства. Военной необходимостью оправдывалось и собиранье удельных княжеств под властью Москвы, и усиление власти московского князя, и прикрепление к земле вольных крестьян. Казалось, можно было ожидать, что после достижения общерусской цели - освобождения от власти татарских ханов - московское правление станет менее суровым по отношению к подданным и отвечающим более свободным традициям старины. Однако ничего подобного не случилось, напротив, началось утверждение самодержавия и четкое разделение сословий. Поскольку русский народ видел главную опасность во внешнем порабощении (так, в 1571 г. хан Девлет-Гирей сжег Москву и свободно вернулся в Крым, уведя с собой несколько сот тысяч пленных), он придавал недостаточное значение угрозе внутреннего порабощения своими царями. При этом и ратные успехи, и военные неудачи приводили только к укреплению их деспотизма: первые - как подтверждение могущества и мудрости царя, вторые - как обоснование репрессий против “изменников” бояр. Поэтому Иван Грозный, выступая в поход на врага, мог твердо надеяться на укрепление своей власти, не считаясь со страшными потерями в Ливонской войне и не менее страшным произволом опричнины, зная из опыта прошлого, что “война все спишет”.

Три составных элемента определяли тогда представление о власти великого московского князя. Во-первых, он считал всю русскую землю своей княжеской вотчиной, т.е. завещанным ему от родителей хозяйством (даже Николай II называл себя “хозяином земли Русской”). Во-вторых, он был независимым правителем, или самодержцем, что является переводом на русский язык титула византийского императора. В-третьих, после падения Византии русский царь почувствовал себя единым православным правителем, государем истинно-христианского мира. По византийским понятиям, воспринятым Москвой, не существовало различия между властью государя как политической функцией и властью человека как носителя этой функции. Не случайно

Иосиф Волоцкий в беседе с Иваном III привел слова греческого монаха Агапита (VI в.): “Хотя телесно император подобен всем иным людям, во власти своей он подобен Богу”⁷². Надо также учесть, что после успехов потомков Калиты в объединении русских земель великий князь Московский, а затем царь “всея Руси” воспринимался в обществе в качестве символа защиты страны от внешних и внутренних врагов. Не вина, а беда русских людей была в том, что в течение последних веков события складывались в пользу единовластия, но от их действий во многом зависело, каким – абсолютным или ограниченным – будет характер власти московских царей.

Что противопоставило русское общество XVI в. угрозе самодержавия, когда вся жизнь единого государства и целого народа определяется волей верховного лица? Можно было ожидать, что стремление московских государей к единовластию вызовет сильное сопротивление боярской аристократии. Каково было им, детям удельных князей, потомкам Рюрика и Гедимины, слушать брань Василия III, называвшего их “смердами”, или поучения Ивана IV, говорившего о них: “Мы же вольны награждать своих холопов, вольны и казнить”⁷³? Однако Русь не знала боярской Фронды даже тогда, когда топор был занесен над головами знатнейших бояр. “Царь предпринимает поголовное истребление боярства, - пишет В.О. Ключевский, - своей правой руки в управлении, но не устраняет от дел этого класса, без которого он не мог обойтись, а этот класс терпит и молчит, боязливо подумывая только о побеге в Литву”⁷⁴. Можно, конечно, и в бегстве бояр в Литву видеть их попытку “защищать духовную и аристократическую свободу против православного ханства”⁷⁵. Но поведение русских эмигрантов плохо вписывалось в европейское представление о свободе. Например, когда литовские власти обвинили урядника князя Курбского в незаконном и жестоком наказании ряда местных жителей, слуга Курбского, “этого Герцена XVI столетия”, как называет его Г.П. Федотов, ответил им со слов хозяина: “...Разве пану не вольно наказывать подданных своих, не только тюрьмою или другим каким-нибудь наказанием, но даже смертью?”⁷⁶. В действительности русские бояре боролись не за права и свободы, ограничивающие произвол государя, а за родословное место его привилегированных слуг, поэтому прекращение ужасов опричнины и восшествие на престол менее суровых правителей вполне примирило их с необходимостью самодержавия.

Мы также не видим сопротивления внутреннему порабощению в народе, которому кроме тягот повседневной работы приходилось терпеть войны, татарские набеги, принудительные переселения и постепенное прикрепление к земле. Складывается впечатление, что во всех своих бедах он склонен винить кого угодно, только не своего самовластного царя. Польский шляхтич Гейденштейн, прошедший Ливонскую войну вместе с королем Стефаном Баторием, сказал о времени Ивана Грозного: “Тому, кто занимается историей его царствования, тем более должно казаться удивительным, что при такой жестокости могла существовать такая сильная к нему любовь народа, любовь, с трудом приобретаемая прочими государями только посредством снисходительности и ласки...”⁷⁷. Причину этой народной любви можно понять, если

только мы вспомним, что после ряда побед над татарскими ордами, одержанных русскими людьми под началом правителей Москвы, московский государь стал для них фигурой почти сакральной (не зря при ответе на сложный для них вопрос они обычно отвечали “Бог и великий князь знают”). Следует также принять во внимание, что политическое сознание того времени не воспринимало народ как носителя государственной воли. В Московской Руси, по крайней мере, до избрания на царство Бориса Годунова, всеобщее распространение получило убеждение в том, что “народ не может иметь своей воли, а обязан хотеть волею власти, его представляющей”⁷⁸. Поэтому и знаменитые Земские соборы XVI в. являлись не собраниями представителей народа, но совещаниями центральной власти со своими представителями на местах.

Однако было бы неверно думать, что влияние внешних и внутренних причин искоренило тогда в русских людях стремление к свободе. Жители Новгорода, Пскова и Вятки только под давлением московских властей простились со своими древними свободами и всенародным плачем проводили снятие и отправку своих вечевых колоколов в Москву. Серьезной проблемой для властей стало бегство крестьян и посадских, не желавших быть “приписанными” к земле. Наконец, именно в XVI в. наступает время русского казачества, представители которого были известны тогда под названием “вольных” или “гулящих” людей. Казацкие станы и сечи, привлекающие предприимчивых и вольнолюбивых людей, которые не желали ни служить государю, ни тянуть тягло, становятся настоящими “островами свободы” в Московской Руси.

Известна роль, сыгранная казаками в защите южных рубежей Русского государства, в продвижении его восточных пределов к Уралу, в Сибирь, вплоть до Тихого океана. Можно считать парадоксом российской истории, что власть московских самодержцев распространялась на новые земли благодаря подвигам вольных людей, которые сами желали держаться от этой власти подальше. Вместе с тем, признавая вольнолюбие “гулящих людей”, мы не можем не заметить качественного отличия московской “воли” от древнерусской или европейской “свободы”. “Воля торжествует, - пишет 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. Разбойник - это идеал московской воли, как Грозный - идеал царя”⁷⁹. Понимание свободы как своеволия, произвола, “беспредела” также входит в непомерно высокую цену, которую пришлось заплатить русскому народу за объединение России под властью московских царей.

Между тем было в Московском государстве сословие, снискавшее во времена монгольского ига великий авторитет в народе и по сути призванное противостоять “самообожествлению” светской власти. Московское общество XVI в. было вправе ожидать от русской православной церкви такого духовного воздействия на “царя всея Руси”, которое побудило бы его направить свои усилия на спасении тел своих подданных, а заботы о спасении их душ предоставить другим. Выполнить эту нравственную обязанность русской церкви во

многим помешало возобладавшее в ней стремление сохранить за собой монастырские владения. Обители, некогда основанные великими подвижниками для “умной молитвы”, за столетие преобразовались в крупные землевладельческие предприятия. “Общества отшельников, убежавших от мира, мир превратил в привилегированные наемные молельни о мирских грехах и ломился в мирные обители со своими заказами”⁸⁰. Вопрос о монастырском землевладении вместе с вопросом о наказании еретиков стал камнем преткновения для учеников Иосифа Волоцкого и последователей Нила Сорского. “Иосифляне”, бывшие ревнителями благочестия и церковного устава, выступали за сохранение монастырских владений как института социальной защиты и предлагали православное обоснование смертной казни для еретиков по “римскому” образцу (путем сожжения). “Нестяжатели” призывали стремиться не к владению селами и дорогими сосудами, но к “деланию сердечному”, “умному хранению”, и предлагали проявлять милосердие к еретикам.

На наш взгляд, сложно найти в мистическом движении “нестяжателей”, мечтавших бежать из общества, росток протестантизма и надежду на русскую Реформацию, что предлагает сделать А. Л. Янов⁸¹. Столь же трудно согласиться с Н.А. Бенедиктовым, что “и Нил, и Иосиф представляют исихастскую традицию в русском богословии”. Данный взгляд на проблему является тем более спорным, что он основывается на суждении В.В. Кожина, согласно которому “никаких хоть сколько-нибудь достоверных сведений о “противоборстве” Иосифа Волоцкого и Нила Сорского не существует, их попросту нет”⁸². В этой связи можно напомнить, как умерли в “иосифлянских” монастырях Максим Грек и Вассиан Патрикеев, как на церковных соборах осуждалась ересь “нестяжателей”, как только в конце XVIII в. были обнаружены рукописи, содержащие взгляды Нила Сорского. Столь важный религиозный спор, как уже повелось в Московской Руси, был решен при арбитраже великого князя, который предпочел на время забыть о монастырских землях, чтобы, получив религиозное одобрение своей самодержавной политике, в будущем вернуться к вопросу о церковной собственности. В результате церковью, которая на соборе 1503 г. отстояла свое имущество, вынуждена была в 1568 г. выдать на расправу митрополита Филиппа Колычева, обвиненного Иваном Грозным в “скарденных делах”. После победы “иосифлян” над “нестяжателями” и подавления вольномыслия в русском православии начинается неуклонное подчинение церкви государству и снижение авторитета церкви в обществе, что проявилось и в расколе при Алексее Михайловиче, и в замене патриаршества Священным синодом при Петре I, и в секуляризации церковных земель при Екатерине II.

Сравнивая XVI в. с предыдущим столетием, нельзя не заметить, как изменяется национально-государственная политика России. Происходит переход от объединения русских земель к построению централизованного государства, что побуждает Ивана Грозного во имя геополитических целей воевать за вхождение в состав Руси Казанского и Астраханского ханства, земель Ливонского ордена, населенных прибалтами и немцами. Поскольку государство, по понятиям того времени, воплощалось в личности монарха, данного

Богом, политика централизации управления происходила в виде укрепления “вертикали” царской власти. Именно на это были направлены действия всех правителей от Ивана III до Бориса Годунова, включая даже такую крайнюю меру, как введение опричнины. “Московские собиратели, - отмечал В.О. Ключевский, - были застигнуты врасплох собственными успехами, не были подготовлены к последствиям своего дела, отставали от задач, какие оно им ставило”⁸³. Поэтому Иван Грозный, недовольный слишком осторожными, по его мнению, действиями членов Избранной рады, делает ставку на опричный террор как способ форсированной централизации, не имевшей достаточных экономических и социальных предпосылок. Московские цари в XVI в. пытались создать единое государство с опорой на силу и власть, походя отменяя древние народные свободы и бывшие привилегии боярства. Такая политика почти не встречала активного сопротивления в обществе, замороженном видом татарских ханств, падающих под рукой русского царя (“Как конь под царем без узды, так царство без грозы”). Однако попытка утвердить *единство без свободы* обернулась для Руси Смутным временем, а прямое действие народной свободы помогло восстановить государственное единство.

XVI век в истории России весьма интересен для нас тем, что в политических и религиозных спорах того времени конфликтующие стороны часто противопоставляют друг другу различное понимание *истины* и *справедливости*. Мы находим это уже в претензиях правителей Москвы на обладание ими праведного царства и праведной веры. Так, Иван III ответил немецкому посланнику, предлагавшему ему принять королевскую корону от германского императора, что источник великокняжеской власти есть “милость Божья” и что “нам не нужно наград ни от кого иного”. Иван Грозный, выслушав совет папского легата отказаться от “греческой веры”, за которую Бог наказал греков, отдав их государство “неверным”, сказал на это: “Мы приняли нашу веру не от греков, а от самого Андрея Первозванного”. Наибольшей остроты полемика между разными концепциями истины и справедливости, конечно, достигает в спорах “иосифлян” и “нестяжателей”. Достаточно вспомнить один из самых ярких моментов спора Иосифа Волоцкого с Максимом Греком, когда глава «иосифлян» заявил, что в общинножитии все принадлежит монастырю и ничего отдельным монахам. Максим Грек возразил, что это все равно, как если бы кто, вступив в шайку разбойников и награбив с ними богатство, потом пойманный стал оправдываться на пытке: я не виноват, потому что все осталось у товарищей, а я у них ничего не взял. И при этом каждая из сторон ссылалась на прецеденты из жизни русских князей или древних старцев, чтобы доказать, что *правда* находится на ее стороне. О правде же спорят между собой Иван Грозный и Андрей Курбский. Опальный аристократ обвиняет царя, как оскорбленный вассал неблагоприятного суверена, обосновывая прекращение службы тем, что монарх нарушил заповеди, нормы и обычаи, присущие всем людям. Царь “всея Руси” судит боярина как самовластный хозяин своего беглого холопа, ссылаясь на свою власть от Бога, язвительно поставив ему в пример Василия Шибанова, слугу Курбского, который не убоился лютой смерти за своего господина.

Новое понимание смысла истории, соответствующее эпохе Московской Руси, мы находим в учении о Москве как третьем Риме, которое должно было обосновать призвание Московского государства. Здесь, впервые после “Слова о законе и благодати” митрополита Илариона, излагается целостное представление о назначении русского государства, высшее воплощение которого Филофей видит в русском самодержце. В посланиях псковского старца мы находим интересное сочетание *обособленности* русского царства (единственное православное государство), *всемирности* его призвания (несение истинной веры миру) и предчувствие некоего *конца истории*, который сам Филофей связывал с близким концом света. Однако следует признать, что учение о Москве как третьем Риме несло в себе известное противоречие. Возникнув как переработка византийского учения о симфонии государства и церкви, оно соединяло в себе церковное и государственное начала. Между тем с построением Московского царства церковь все более вступает с ним в отношения не гармонии, но подчинения. Также нельзя не заметить, что в отличие от Илариона Киевского старец Филофей пишет о государстве, но не о народе, а также то, что идея нового Рима в религиозно-моральном отношении уступает идее нового Иерусалима. Царство кесаря не заменит царство духа, а “град земной” не сравнится с “градом Божьим”.

Насколько правомерны, однако, были претензии Московского царства на звание третьего Рима? Конечно, можно посмеяться над забавной выдумкой “московитов”, как, должно быть, потешались над этим европейские послы при дворе Василия III. Но если сравнить обычаи и порядки молодого Московского царства и ранней Римской империи, мы найдем между ними немало общего. Как в языческом Риме на персону императора переносили воззрение на величие и достоинство римского народа, так и в православной Москве на личность самодержца переносили представление о могуществе и благочестии народа русского. Московские государи следовали римской традиции, когда претендовали на то, чтобы царь был главой и светской, и духовной власти. Иван Грозный неслучайно заявлял, что Бог вручил царю заботу не только о телах, но и душах своих подданных. Борьба русских царей с боярством по своим целям и методам весьма похожа на борьбу римских цезарей с сенатом. А терпеливость, выносливость и упорство русских воинов на Ливонской войне, чем они сильно удивили иностранцев, побуждают вспомнить о легендарной стойкости римских легионеров. Поэтому, на наш взгляд, трудно найти более емкое определение смысла истории Московского царства в XVI веке, чем **утверждение третьего Рима**. Разумеется, мы отдаем себе отчет, что речь идет не о тождестве, а о сходстве, т.е. о наличии общих признаков, по-видимому, типичных для многих молодых империй. Было бы нелепо утверждать, будто в православной Москве произошла “реинкарнация” языческого Рима. Но амбициозные притязания московских царей, которые тогда находили одобрение во многих слоях русского общества, позволяют видеть в формуле Филофея нечто большее, чем удачную метафору.

VI. Век раскола: кризис власти и веры

XVII век, который начинается Смутным временем и заканчивается петровскими реформами, стал одним из самых трагических столетий в российской истории, богатой на времена лихолетья. В 1598 г. была пресечена правящая династия, и это событие, которое в других европейских странах имело бы важный, но не решающий характер, вызвало лавину бедствий, чуть было не уничтожившую Московское государство. По мнению В.О. Ключевского, “виною этого было отсутствие мысли, что воля народа в случае нужды может быть вполне достаточным источником законной верховной власти, а непонимание этого происходило от недостатка мысли о народе, как о политической силе. По отношению к царю все его подданные считались *холопами*, дворовыми его людьми, либо *сиротами*, безродными и бесприютными людьми, живущими на его земле. Какая может быть политическая воля у холопов и сирот и как она может стать источником богоучрежденной власти помазанника Божия?”⁸⁴. Хотя новые государи выбирались на Земских соборах, первые ставших собраниями представителей всей земли Русской, народ долго не мог смириться с отсутствием “природного царя”, что прокладывало путь к власти самозванцам. Всеобщее “брожение умов” усиливало общественное недовольство тяжестью повинностей и неравномерностью их распределения между сословиями, что вызвало резкое обострение сословно-классовой розни. Если при наследниках Ивана Калиты не было ни одного восстания против “природных царей”, то в XVII в. народ восстает на неугодных “избранных царей”, причем, уже в цели движения Ивана Болотникова (1606-1607 гг.) входит намерение “лучших людей побить”. Вторжения войск Польши и Швеции, а также разбойничьи нападения казацких и польских шаек довершали картину “страшного суда”, который, как многим тогда казалось, вершится над Россией.

В конце 1611 г. Московское государство потеряло Москву, где стоял польско-литовский гарнизон, и стало распадаться на составные части, совпадавшие с территориями бывших удельных княжеств. Но именно в этот критический период под влиянием писем патриарха Гермогена и монахов Троице-Сергиева монастыря, а также возвания нижегородца Козьмы Минина возникает земское движение, которое освободило Москву и спасло Россию. В нижегородском ополчении Минина и Пожарского обычно видят патриотическое проявление силы, выступающей за наведение порядка в обществе. Как ни странно, российские историографы усвоили весьма снисходительное отношение к этому движению. “Нельзя не восхищаться, - пишет В.Б. Кобрин, - мужеством, самоотверженностью и честностью Минина и Пожарского. Но правы были дореволюционные историки, подчеркивавшие консервативное направление их деятельности”⁸⁵. Конечно, князь Пожарский не был либералом, а староста Минин не имел республиканских взглядов, но в создании нижегородского ополчения видно яркое выражение гражданского самосознания, совершенно поразительного для того общества, где даже бояре называли себя “холопами” царя. История не донесла до нас речи, которые звучали на том

собрании нижегородцев, где было решено создать ополчение. Вполне возможно, что кто-то из богатых местных купцов предложил извлечь выгоды из создавшегося положения, вспомнив о том, как двести лет назад Нижний Новгород был столицей Суздальско-Нижегородского княжества. Чем жертвовать людьми и деньгами на освобождение Московского царства, практичные и консервативные нижегородцы могли “промыслить” себе царство Нижегородское. Вместо этого Минин прилагает колоссальные усилия, чтобы организовать ополчение, убедить возглавить его князя Пожарского и на равных с ним руководить походом. Заслуживает внимания, что нижегородское ополчение шло воевать не за царя, которого еще предстояло избрать, а за веру и отечество, стало быть, в условиях бесцарствия сознание людей, пусть и на короткое время, озарила мысль о том, что “государство - это мы”.

На волне подъема патриотических и гражданских чувств состоялся Земский собор 1613 г., который, согласно В.О. Ключевскому, был единственным представительством всех сословий, включая посадское и сельское население. “Как прежде из-за государя не замечали государства и народа и скорее могли представить себе государя без народа, чем государство без государя, так теперь опытом убедились, что государство, по крайней мере некоторое время, может быть без государя, но ни государь, ни государство не могут обойтись без народа”⁸⁶. Собрание проходило весьма бурно, не желая брать на себя “грехи” прежних соборов, поэтому не удивительно, что даже ценный опыт прошлого был предан забвению. Если в 1606 г., впервые в истории России, Земский собор, набранный из случайных людей, обязал Василия Шуйского, вступая на престол, присягнуть подданным, то в 1613 г. Земский собор, действительно представлявший “народ московский”, не потребовал от Михаила Романова никаких письменных обязательств. Возможно, бояре добились от него устного подтверждения “крестоцеловальной записи” Шуйского: “всякого человека, не осудив его истинным судом вместе со своими боярами, смерти не предавать”⁸⁷. Однако обязательства, принятые Михаилом, не были распространены на его потомков, и Романовы стали править Россией, как Рюриковичи, т.е. самодержавно. Все последующие попытки русского боярства конституционно обусловить самодержавную власть не имели успеха, потому что царствующие особы не желали никаких ограничений, а народные массы не поддерживали знать, небезосновательно полагая, что суть всех этих условий сводится к обеспечению личной безопасности бояр. И Земский собор XVII в., возникнув как учредительное собрание по выборам царя, сначала превращается в исполнительный орган, ответственный перед ним, затем становится институтом подачи ему жалоб и обращений, а с Петра I отменяется за ненужностью для династии Романовых.

Сильнейший удар по земскому представительству был нанесен закрепощением крестьян (Соборное уложение 1649 г.), поскольку из представительного всенародного собрания выпало почти все сельское население, составлявшее абсолютное большинство народа. Прикрепление крестьян вместе со всеми их наследниками к земле было как следствием постоянных уступок дворянству, так и единственным доступным пониманию правительства выхо-

дом из тяжелого материального положения государства. В отличие от внутренне неподвижного Московского царства XVI в. Россия после Смуты представляет собой страну, которая ради воссоздания старого вынуждена вводить новое, т.е. проводить реформы. “А так как домашние средства, - писал В.О. Ключевский, - состояли только в расширении государственной власти насчет общественной свободы и в стеснении частного интереса во имя государственных требований, то каждая реформа этого порядка сопровождалась какой-либо тяжелой жертвой для народного благосостояния и общественной свободы”⁸⁸. Но в XVII в. народ уже утратил великую выносливость и безмерное терпение, которыми он изумлял иностранцев столетие назад. Через все правление первых Романовых проходит череда городских мятежей и крестьянских бунтов, достигая своего апогея в восстании Степана Разина. Несмотря на отсутствие ясной программы, это восстание, несомненно, было направлено против бояр и даже как будто имело целью заменить государственный порядок казачьим. “Нетрудно видеть, - пишет Г.П. Федотов, - что произошло бы в случае победы Разина или Пугачева. Старое боярство или дворянство было бы истреблено; новая казачья опричнина заняла бы его место. ...Положение крепостного народа ничуть не изменилось бы, как не изменилось бы и положение царя с переменой династии. ...Народ мог только переменить царя, но не ограничить его”⁸⁹. Ни правительство, проигрывавшее войны и закрепощавшее крестьян, ни крестьяне, бежавшие на Дон и приходившие “бить бояр”, не могли и не хотели понять друг друга. Сословно-классовые интересы стали сильнее национальных чувств.

Мировоззренческим выражением раскола в русском обществе стал раскол русской церкви. В 1653 г. патриарх Никон издал первые указы, направленные на исправление церковных обрядов и книг по греческим канонам. Может показаться странным, что замена двухперстного знамения трехперстным или земных поклонов - поясными вызвала столь сильное возмущение ревнителей московского благочестия. Однако московское общество дорожило церковным обрядом как символом верности православной старине. Г.П. Федотов связывал этот взгляд с победой “иосифлян” над “нестяжателями”: “Самое раздвоение древнего феодосиевского благочестия по двум направлениям еще не было церковным бедствием. Не было непоправимым бедствием и борьба между ними при всей ее ожесточенности. Настоящее несчастье заключалось в полноте победы одного из них, в полном подавлении другого”⁹⁰. Сходного мнения придерживался Н.А. Бердяев: “Православная религиозность исторически сложилась в тип храмового благочестия. При низком уровне просвещения это вело к обоготворению исторически относительных и временных обрядовых форм”⁹¹. Между тем патриархи восточной церкви и монахи Афона решительно выступали за возвращение русской церкви к византийским канонам. Последнее должно было казаться особенно обидным русским священникам, усвоившим, во многом под влиянием “иосифлян”, достаточно любопытное мировоззрение. “Органический порок древнерусского церковного общества, - пишет В.О. Ключевский, - состоял в том, что оно считало себя единственным истинно правоверным в мире, свое понимание божества ис-

ключительно правильным, Творца вселенной представляло своим собственным русским Богом, никому более не принадлежащим и неведомым, свою поместную Церковь ставило на место вселенской⁹². Понятно, что церковная реформа Никона в таком обществе была обречена встретить сильнейшее сопротивление.

Это сопротивление возрастало по мере того, как становилось ясно, что властолюбивый Никон требовал от своих противников не столько разумного принятия греческого канона, сколько покорности церковному собору и себе лично. Так, в разговоре с подчинившимся церкви бывшим противником Иваном Нероновым о стародавних и новоисправленных книгах он сказал: "...И те, и другие добры; все равно, по коим хочешь, по тем и служишь". Однако далеко не все противники Никона захотели поступиться свободой совести. Его земляк протопоп Аввакум стал знаменем движения раскольников, или старообрядцев, как они сами себя называли. На церковном соборе 1667 г. он заявил судившим его восточным патриархам: "Вселенские учителя! Рим давно пал и лежит неподвижно, и ляхи с ним же погибли, до конца остались врагами христианам. А и у вас православие пестро стало от насилия турецкого Магмета, да и надивиться на вас нельзя: немощны стали. И впредь приезжайте к нам учиться: у нас, Божией благодатью, самодержавие. До Никона-отступника в нашей России у благочестивых князей и царей все православие было чисто и непорочно и церковь безмятежна"⁹³. Светские власти, не желая раскола русской церкви, некоторое время пытались сохранять нейтралитет. Михаил Ртищев, допрашивавший старообрядку княгиню Урусову, говорил ей: "Смущает меня одно - не ведаю, за истину ли терпите". Но, поскольку большинство церковных иерархов пошло за Никоном, царь Алексей Михайлович решил, что новое благочестие лучше древнего, и приказал преследовать раскольников. По Руси пошел запах гари массовых самосожжений старообрядцев. Однако покончить с ними даже после отстранения горделивого Никона не удалось, и правительство получило в лице раскольников своего идеологического неприятеля, всегда готового оказать поддержку его политическим противникам. В историческом и культурном отношении старообрядчество было явлением регрессивным, но в нем отразилось неприятие народом насилия, совершаемого царской и церковной властью не только над телесной, но и над духовной свободой людей.

В середине XVII в. Россия стала более отсталой от Европы, чем в начале XVI в. Эту отсталость признавало русское правительство, вынужденное приглашать на царскую службу мастеров, ученых и специалистов из европейских стран, достигших больших успехов в военном деле, мореплавании, промышленности и торговле. "Россия, - пишет В.О. Ключевский, - не участвовала во всех этих успехах, тратя свои силы и средства на внешнюю оборону и на кормление двора, правительства, привилегированных классов с духовенством включительно, ничего не делавших и неспособных что-либо сделать для экономического и духовного развития народа"⁹⁴. Как реакция на западное влияние появляется недовольство "латинством", грозящим, по мнению ревнителей благочестия, разрушить порядки, обычаи и нравы старины. Дьяк Иван

Тимофеев во “Временнике”, написанном в начале царствования Михаила Романова, объясняет несчастья своего времени изменой старине, расторжением “любовного союза” между русскими людьми, вставшими спинами друг к другу, так что “одни обратились к востоку, другие - к западу”. Появляются и поклонники Запада, признававшие превосходство европейско-католической культуры над московским благочестием. Известен получивший образование при дворе Лжедмитрия I князь Иван Хворостинин, который при царе Михаиле вызывающе пренебрегал церковными обрядами, не соблюдал постов и религиозных праздников, оправдывая свое поведение тем, что “в Москве людей нет, все люд глупый, жить не с кем, сеют землю рожью, а живут все ложью”. Таким образом, с “латинистов” и “ревнителей старины” начинается упорная борьба двух направлений, одно из которых предпочитает западную модель развития, а другое защищает своеобразие русского пути (“вольтерьянцы” и “люборуссы” в XVIII в., “западники” и “славянофилы” в XIX в., либералы и “почвенники” в XX в., “европейцы” и “евразийцы” в настоящее время).

В 1659 г. в Россию приехал хорватский ученый и горячий панславист Юрий Крижанич, который предложил царскому двору путь к тому, чтобы Россия заняла достойное место в цивилизованном мире и стала центром объединения славянских народов. Крижанич отмечает невежество русского общества, наглядно проявляемое в тупом самолюбовании, когда “люди слишком любят самих себя и свои поступки и обычаи и считают себя сильными, богатыми /и/ мудрыми, не будучи таковыми”⁹⁵. Он полагал, что России необходимо преодолеть грех гордыни и взяться за изучение наук, искусств и ремесел, которые составляют прочную основу благополучия европейских народов. Также он советовал избавиться от “неумеренного” правления: “Не умеют наши люди ни в чем держаться меры и идти средним путем, а всегда плутают в крайностях и погибелях”⁹⁶. Это неумеренное правление в России проявляется в “людодерстве” (тирании), чем особенно запомнилось правление Ивана Грозного: “Из-за этого русский народ снискал себе дурную славу у иных народов, кои пишут, что у русских, де, скотский и ослиный нрав, и что они не сделают ничего хорошего, если их не принудить палками и батогами, как ослов”⁹⁷. Бесчеловечное отношение власти к подданным, по мнению Крижанича, порождает все пороки русских людей: пьянство, обман, бесчестье, лень, воровство и т.д. Вместе с тем основную свою надежду он возлагает на просвещенного русского монарха, обладающего совершенным самодержавием: “Это - жезл моисеев, которым царь-государь может творить все необходимые чудеса. При таком строе правления легко могут быть исправлены все ошибки, недостатки и извращения и могут быть введены всякие благие законы”⁹⁸. Программа Крижанича стала прообразом реформ Петра I.

Московское царство в XVII веке утратило понимание смысла своего существования, сознание собственного призвания, что отличало его в предыдущем столетии. Как будто из-под него выбили религиозно-нравственную основу, которая придавала ему целостный и заверченный характер. Нарушилось органическое единство государства и общества, в целом присущее прежним эпохам истории России. Все социальные слои испытывают недо-

вольство: боярство - падением бывшего могущества, дворянство - тяготами царской службы, духовенство - утратой прежнего авторитета, посадский люд - усилением тягла, крестьянство - насильственным прикреплением к земле. При этом каждое из сословий пытается отстаивать свою *правду*, не желая или не умея принять во внимание интересы других социальных сил. Жизнь общества того времени лишена привычной для русских людей размерности. Если в Киевской Руси была свобода без единства, а в Московской Руси было единство без свободы, то Смутным временем открывается период русской жизни, когда нет ни *свободы*, ни *единства*. Монгольское иго давно ушло в прошлое, постепенно забываются ужасы правления Ивана Грозного, на престоле сидят цари новой династии, но порядка на Руси стало меньше, чем было прежде. В результате всех этих причин наступает социальный раскол, усугубленный расколом религиозным, т.е. мировоззренческим. “Раскольники, - заявляет Н.А. Бердяев, - провозгласили гибель московского православного царства и наступление царства антихриста. Аввакум видит в царе Алексее Михайловиче слугу антихриста. Когда Никон сказал: “Я русский, но вера моя греческая”, - он нанес страшный удар идее Москвы, как Третьего Рима”⁹⁹. Наступает **кризис власти и веры**, вследствие которого русское общество внезапно сознает себя не центром христианского мира, не третьим Римом, а далекой окраиной Европы, которая за последнее столетие ушла далеко вперед.

Этот социокультурный кризис вызвал в душах русских людей такие сложные переживания, которые были немыслимы для их предков из минувших веков. Однако противоречивость и сложность духовной жизни, пришедшие на смену цельности и простоте московского благочестия, делают людей той эпохи близкими и понятными для нас. Именно в XVII в. формируется тип русского человека, обладающего как бы “расколотым сознанием”, который при всех изменениях сохранился до наших дней. Тогда же появляются первые представители светской интеллигенции в России. Если в Иване Хворостинине, изнемогавшем под тяжестью застойной московской жизни, можно видеть дальнего предшественника Чаадаева, то Федора Ртищева, призывавшего к человеческому отношению к крестьянам, “ибо они нам суть братья”, следует считать явным предвестником Радищева. В это же время возникают два идеологических направления, между которыми на протяжении трех с половиной столетий будет идти спор о цели и назначении России в мире. Потрясения основ жизни русского общества вызвали перемены в умах, которые сделали возможными невиданные реформы, связанные с деятельностью Петра I.

VII. Петербургская Россия: создание великой России

Не подлежит сомнению, что корабль государства Российского в XVIII в. пошел по курсу, проложенному для него Петром I. О влиянии данного царя на русскую историю говорит традиция считать его правление концом древней Руси и началом новой России. “Явился Петр, - сказал А.С. Хомяков, - и, по какому-то странному инстинкту души высокой, обняв одним взглядом все

болезни отечества, постигнув все прекрасное и святое значение слова *государство*, он ударил по России, как страшная, но благодетельная гроза”¹⁰⁰. Философ не случайно подчеркнул государственный смысл деятельности царственного реформатора. Если Иван Грозный персонифицировал идею русского самодержавия, то Петр Великий воплощал идею российского государства и олицетворял принцип проведения реформ в России. В отечественной литературе принято противопоставлять этих государей. Например, историк В.Б. Кобрин полагает, что Иван IV “мог иной раз демагогически порассуждать о том, что пойдет, а что не пойдет на пользу “христианству”, но все же ему даже не приходило в голову, что долг монарха служить благу страны и подданных (мысль, которую через сто с небольшим лет настойчиво повторял Петр I)”¹⁰¹. На это можно возразить, что и Петр I только рассуждал о благе подданных, однако на деле заботился не об их благосостоянии, но о создании мощных вооруженных сил и наполнении государственной казны. Признавая, что долг правителя состоит в служении государству, первый российский император с уважением относился к деятельности первого русского царя. Иначе и быть не могло, так как Петр I в новых исторических условиях продолжал внешнюю политику Ивана Грозного.

Следуя примеру царя Ивана, царь Петр отказался от национально-политической задачи собирания земель Киевской Руси во имя геополитической задачи выхода к Балтийскому и Черному морю. Начало Северной войны показало слабость русских войск и русского оружия, что побудило Петра начать преобразования, “альфой” и “омегой” которых была военно-финансовая реформа. Говоря об отношении войны и реформы в России, В.О. Ключевский констатировал, что “война с благополучным исходом укрепляла сложившееся положение, наличный порядок, а война с исходом непристойным вызывала общественное недовольство, вынуждавшее у правительства более или менее решительную реформу, которая служила для него своего рода переэкзаменовкой”¹⁰². Реформа Петра I была вызвана поражением в войне, проходила в обстановке войны и была направлена на победу в этой войне. Как следствие, “война оставалась тормозом реформы, а реформа затягивала войну, вызывая глухое народное противодействие и открытые мятежи, мешавшие собрать народные силы для окончательного удара врагу”¹⁰³. Подобно своим предшественникам и последователям во главе государства российского, Петр нашел выход из тупикового положения, взвалив бремя войны и реформы на плечи народа. Жертв не жалели и не считали, о положении народа никто не думал, при строительстве Петербурга и Кронштадта, по оценке Ключевского, людей легло в землю больше, чем в сражениях со шведами и турками.

Петр I видел государственный интерес в том, чтобы каждое сословие выполняло свой долг перед государством: дворянство служило на военной и гражданской службе, духовенство занималось исправлением нравов и общественным призрением, горожане и крестьяне исправно платили подати. Царь стремился к упрощению социальной структуры общества, отмене всех переходных состояний и делению сословий по несению службы или тягла перед

государством. При Петре I дворянство и бюрократия становятся правящим классом общества, а крестьянство попадает в полную зависимость от своих господ, которые получили право продавать своих крепостных без земли и без семьи, т.е. как рабов. “Говорят чужестранцы, - сказал однажды Петр, - что я повелеваю рабами как невольниками. Я повелеваю подданными, повинующимися моим указам. Сии указы содержат в себе добро, а не вред государству. Англинская вольность здесь не у места, как к стене горох. Надлежит знать народ, как оным управлять... Тот свободен, кто не творит зла и послушен добру”¹⁰⁴. Петр думал о государственном бюджете, а не о народной свободе, видел в людях не граждан, а слуг государства и носителей тягла. Возможно, если бы ему доказали с математической точностью вред крепостного права для государства, он стал бы с присущей ему энергией добиваться его смягчения или отмены, однако до конца жизни он пребывал в убеждении, что владение крепостными есть неотъемлемая плата за государственную службу. Петр относился к народу как материалу для реформы, обрекая его на произвол дворянина и чиновника, так что конец его правления сопровождал “превеликий всенародный вопль”. Монарх, который в застойное время мог бы, ввиду своих неустанных трудов и демократических привычек, стать популярным в народе, в эпоху перемен вошел в народное сознание как “царь-самозванец” и “царь-антихрист”.

Заслуживает внимания вопрос об отношении Петра к Западу. В известном споре славянофилов и западников великого реформатора обвиняли или хвалили за то, что он ввел Россию в Европу. Возражая оппонентам, В.Г. Белинский заявлял: “Нет! Была стена, отделявшая Россию от Европы: стенку эту мог разрушить только какой-нибудь Сампсон, который и явился Руси в лице ее Петра”¹⁰⁵. Сам Петр, несомненно, высоко ценил достижения европейских стран в военном деле, технике и торговле. Он был первым русским монархом, который еще в юности побывал в Западной Европе, овладев многими знаниями и ремеслами в Голландии и Англии. Но его интерес к Европе носил односторонний характер: он искал на Западе техники, а не цивилизации, как сказал Ключевский, или цивилизации, но не культуры, как уточнили бы мы. Поэтому, перенимая технические достижения Европы, император внедрял их в России с помощью проверенных дедовских способов. Так, он развивал отечественную промышленность, но поднимал ее, опираясь не на частную инициативу, а на государственные рычаги, приписывая к заводам крепостных крестьян. Форсированная индустриализация, для которой не было предпосылок, совершалась революционными методами, потребовала огромных затрат людских и материальных ресурсов и привела к промышленному перевороту лишь сто лет спустя после ее начала. Заимствовать европейские порядки реформатор, по-видимому, не хотел. Сохранилось предание, как Петр I сказал своему слуге Остерману: “Нам нужна Европа на несколько десятков лет, а потом мы к ней должны повернуться задом”. Поэтому, если Петр и мечтал о вхождении России в Европу, то собирался идти туда русским путем. Он, как писал историк, “надеялся грозой власти вызвать самодеятельность в поработанном обществе и через рабовладельческое дворянство водворить в России

европейскую науку, народное просвещение как необходимое условие общественной самостоятельности, 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 времени Петра два века и доселе неразрешенная”¹⁰⁶. С тех пор, как были сказаны эти слова, прошел еще один век, но у нас нет уверенности в том, что мы стали ближе к решению данной задачи.

Бурные преобразования Петра I сменились кипучим бездельем его наследников, проедавших и разворовывавших казну, которую с таким трудом наполнил их великий предшественник. Дворянство и бюрократия, поднятые Петром, могли быть опорой самодержавия, но не проводниками реформ. Когда стало некому ставить им историческую задачу и требовать от них государственной службы, они предали себя извлечению выгод из своего привилегированного положения, стремясь по мере сил освободиться от своих служебных обязанностей. Эпоха дворцовых переворотов (1725-1762 гг.), сохранявшая нестабильность в обществе, потрясенном реформами Петра, была благодатным временем для введения конституции, которое было бездарно упущено российским дворянством только в силу его политической незрелости. В 1730 г. члены Верховного совета по предложению князя Д.М. Голицына обусловили воцарение Анны Иоановны, имевшей сомнительные права на российский престол, определенными *кондициями*, сводившимися к ограничению самодержавной власти. Смысл этих условий хорошо передают слова Ягужинского, бывшего сподвижника Петра, который сказал одному из “верховников”: “Долго ли нам терпеть, что нам головы секут! Теперь время, чтоб самодержавию не быть”. В головах столичного дворянства забрезжили проекты введения в России конституции по шведскому, польскому или даже английскому образцу. Все погубило недоверие между русской аристократией и дворянством, а также низкопоклонство гвардии, что позволило курляндской принцессе порвать ею подписанные “кондиции” и на десятилетие отдать Россию под власть немцев. “Шляхетство того времени, - пишет Г.П. Федотов, - в сущности, разделяет крестьянскую подозрительность к свободе господ. Вместо того чтобы утвердить ее для немногих (для вельмож) и потом бороться за ее расширение на все сословия, в пределе - на всю нацию, - единственно возможный исторический путь, - предпочитают рабство для всех”¹⁰⁷. Неудача очередной попытки выторговать себе свободу от произвола и ограничить деспотизм царской власти побудило дворянство отказаться на время от конституционных проектов и добиваться отмены обязательной службы - для себя и усиления крепостной неволи - для своих крестьян.

Не позволяя военно-служилому сословию ограничить самодержавную власть царей, правящая династия даровала ему самодержавную власть в отношении крепостных крестьян. В феврале 1762 г. от имени Петра III издается манифест о пожаловании “всему российскому благородному дворянству вольности и свободы”. Суть манифеста, вызвавшего ликование в высшем обществе, заключалась в освобождении дворян от пожизненной службы государству, в превращении служебного долга из сословной повинности в нрав-

ственную обязанность. Но государственная служба дворян была историческим источником и политическим оправданием крепостного права, поэтому отмена необходимости этой службы по справедливости должна была вести к отмене крепостного состояния. В действительности произошло обратное: личность и труд крепостного были поставлены в полную зависимость от воли помещика. “Образовался худший вид крепостной неволи, какой знала Европа, - прикрепление не к земле, как было на Западе, даже не к состоянию, как было у нас в эпоху Уложения, а к лицу владельца, т.е. к чистому произволу”¹⁰⁸. Превращение крестьян в холопов дворян, отсутствие правовых ограничений их работы на помещика, обезземеливание крепостных и продажа их в розницу разрушали мотивацию к труду, превращали тружеников в беглецов или разбойников. Полное закрепощение породило неприкрытое отчуждение между крестьянской массой и правящим сословием, вызвало жгучую ненависть “белых рабов” к своим господам.

Спустя год после выхода манифеста в народе получил хождение подложный указ Екатерины II, обвиняющий дворянство в пренебрежении божьим законом и государственными правами, в изгнании *правды* из России. Крестьяне тысячами бежали в Польшу, где положение крепостных было лучше, устраивали бунты против помещиков, которые в 1773-1775 гг. вылились в восстание Емельяна Пугачева, имевшее все признаки социального раскола и гражданской войны. “Весь черный народ, - признавал А.С. Пушкин, - был за Пугачева. Духовенство ему доброжелательствовало, не только попы и монахи, но и архимандриты и архиереи. Одно дворянство было открытым образом на стороне правительства”¹⁰⁹. Для войны с народным “царем”, звавшим к истреблению дворянского рода и объявлявшим вольность рабочим людям, пришлось командировать даже генерала Суворова. Жестокий урок побудил правительство гарантировать вольности казачества, закрепив его особый социальный статус. Екатерина на словах осуждала “владение людьми как скотом”, но на деле следовала интересам правящего сословия. Она превратила крепостное состояние из условного права, оправданного временными нуждами государства, в безусловное право, не имевшее социальных оправданий, чем заложила “пороховой погреб” под государство российское.

Владение крепостными, не обоснованное военной службой государству, привело к снижению нравственно-политического авторитета дворянства, подобно тому, как монастырское владение, не одухотворенное христианским служением ближним, вызвало снижение нравственно-религиозного авторитета духовенства. Став правящим классом в результате реформ Петра, российское дворянство вошло в противоречие с производящими классами и выступило преградой на пути дальнейших преобразований страны. Появление моды на французскую культуру, которая усваивалась поверхностно, только увеличивало духовную пропасть между “праздным классом” и народом. “Положение этого класса в обществе, - пишет В.О. Ключевский, - покоилось на политической несправедливости и венчалось общественным бездельем; с рук дьячка-учителя человек этого класса переходил на руки к французскому гувернеру, довершал свое образование в итальянском театре или француз-

ском ресторане, применял приобретенные понятия в столичных гостиных и доканчивал свои дни в московском или деревенском своем кабинете с Вольтером в руках. ...На Западе, за границей, в нем видели переодетого татарина, а в России на него смотрели, /как/ на случайно родившегося в России француза”¹¹⁰. Разумеется, среди дворян XVIII в. были и политические деятели, крепившие мощь российской державы, и великие полководцы, стяжавшие славу громких побед, и выдающиеся мыслители, соединявшие западные идеи с русским мировоззрением. В это время в России появляется масонское движение, многие представители которого склоняются к социальному христианству, получают известность взгляды Н.И. Новикова и А.Н. Радищева, вызвавшие столь сильные опасения “вольтерьянки” Екатерины, что она санкционировала расправу над ними. “Когда Радищев, - пишет А.Н. Бердяев, - в своем “Путешествии из Петербурга в Москву” написал слова: “Я взглянул окрест меня - душа моя страданиями человечества уязвлена стала”, - русская интеллигенция родилась”¹¹¹. Но какие бы гуманные призывы об улучшении положения народа ни звучали в дворцовых кабинетах, светских салонах и новоявленной печати, государство не находило в себе силы или воли оградить работника от произвола дворянина и чиновника.

Несмотря на значительные изменения, произошедшие в последней трети XVIII в. во внутренней жизни России, гораздо большее впечатление на современников и потомков произвели перемены в ее внешнем положении. Императрица Екатерина возродила былую мощь армии и флота, созданных Петром Великим, и направила ее на достижение геополитических целей на южном и западном направлениях. В состав России вошли южнорусские степи, Крымский полуостров, Белоруссия, Литва, Западная Украина и даже часть исконно польских земель. Все эти важные приобретения могли бы достаться в более короткие сроки и ценой меньших жертв, если бы победы русского оружия парадоксальным образом не оборачивались победами прусской политики и австрийской дипломатии. В результате Россия не довела до конца дело освобождения славян и греков от турецкого ига, но приняла участие в уничтожении Речи Посполитой, что совсем не отвечало ее национальным интересам. Из-за политических просчетов Екатерины неоднократно битый русскими Фридрих II, готовый после поражений в Семилетней войне отдать России восточную Пруссию, даром получил польские земли, которые он использовал в целях укрепления своего государства, ставшего век спустя самой серьезной угрозой для России. Как пишет В.О. Ключевский, “редким фактом в европейской истории останется тот случай, когда славяно-русское государство в царствование с национальным направлением помогло немецкому курфюршеству с разрозненной территорией превратиться в великую державу, сплошной широкой полосой раскинувшуюся по развалинам славянского же государства от Эльбы до Немана”¹¹². Вместе с тем благодаря победам русского оружия стало очевидным значение России в Европе, окрепли национальное достоинство и народная гордость, произошел невиданный подъем патриотических настроений в русском обществе.

В чем состоял смысл российской истории в XVIII в.? Петербургская Россия, созданная гением Петра и непомерным трудом народа, должна была сначала совершить рывок из эпохи средневековья в новое время, чтобы затем придать своему изменившемуся материалу соответствующую форму. Почти все это столетие российское общество провело в войнах, решая национально-объединительную и геополитическую задачи, так что оно имело мало времени для историософской рефлексии. Вернув все земли Киевской Руси (кроме Галиции), Российская империя приобрела 7 млн. новых подданных и произвела сильнейшее впечатление на всех соседей. Это было время, когда государство российское, внезапно осознав свои силы и еще не видя им предела, могло внушать себе самые дерзостные планы и надеяться на их успешное осуществление. Так, Екатерина Великая одно время хотела двинуть армию и флот на Константинополь, и можно почти не сомневаться в том, что при должном упорстве второй Рим был бы присоединен к третьему. Вряд ли следует считать большим преувеличением слова графа Безбородко, который в конце XVIII в. говорил молодым русским дипломатам: «Не знаю, как будет при вас, а при нас ни одна пушка в Европе без позволения нашего выпалить не смела»¹¹³. И, обозревая историю нашего отечества, трудно подыскать для смысла этого времени - века рождения империи, мужавшей в ореоле военных успехов, более подходящее определение, нежели **создание великой России**.

Правда, надо признать, что в XVIII в. статусу великой державы Россия была обязана признанию ее силы, а не идеи, т.е. той духовной миссии в мире, которая тогда была весьма туманна для самих русских. Мы не находим в сознании российского общества той эпохи воззрений, сравнимых по своему значению с представлениями о святой Руси или о третьем Риме. Но в национальной психологии под влиянием традиций прошлых веков уже прочно укоренились ощущение *особенности* своей страны и предчувствие *всемирности* ее призвания. Хотя мыслящие люди России не выработали в XVIII в. свое понимание русской идеи, их интеллектуальные усилия в попытке осмысления прошлого, настоящего и будущего своей страны со временем принесли плоды. Духовные прозрения «вольтерьянцев» и «любомудров» позволили в следующем столетии прийти к более глубокому пониманию «великой России». Это было совершенно необходимо, так как российское величие, приобретенное преимущественно за счет одних побед русского оружия, покоилось на взрывоопасном фундаменте.

В то время как власти Российской империи заявляют о своей готовности принести *свободу* от турецкого ига православным народам Балкан, в самом российском обществе только начинается освобождение сословий от государственной разверстки сословных повинностей. Как показала работа Комиссии по составлению нового Уложения (1767-1768 гг.), депутаты от купечества, духовенства и мещанства сознательно стремились к оформлению нового порядка, основанного на *справедливости* в распределении прав и обязанностей и равенстве высших и средних сословий перед законом. Однако наибольших успехов добивается дворянство, которое освобождает себя от несения государственной службы, но сохраняет и умножает крепостное владение, считав-

шею прежде следствием данной службы. Крепостное крестьянство, составлявшее до 40 % населения России того времени, ответило на эту вопиющую несправедливость массовыми бунтами, и война Пугачева против дворян стала грозным предвестием “красного террора” русской революции. Это угнетение “белых рабов”, ставшее уже анахронизмом для подавляющего большинства стран Европы, усиливало их страх перед северным колоссом, способным, по их мнению, принести им лишь порабощение.

Между тем дворянство, превращенное Петром в опору власти, не смогло решить в XVIII в. главную политическую задачу, доставшуюся ему в наследство от боярской аристократии, - ограничить царское самодержавие. Российский император, конечно, был вынужден считаться с интересами правящего сословия, однако, принимая важные для страны решения, он следовал не словесной, но собственной воле. Поэтому самодержец мог позволить себе круто изменить политику своего предшественника, невзирая на ее популярность в обществе. Так, император Павел отменил свободу от телесных наказаний, которой по “Жалованным грамотам” Екатерины пользовались дворяне, именитые граждане, белое духовенство и купцы первой и второй гильдий. Гвардия, представлявшая цвет дворянства, могла совершить дворцовый переворот и сместить императора, но была не в состоянии добиться от него проведения национально-государственной политики. Главной правовой гарантией в России XVIII в., как и в другие столетия, была выдающаяся и просвещенная личность на троне, т.е. историческая удача, или чудо.

Правда, дух эпохи Просвещения вносит коррективы в понимание назначения монарха в обществе. Екатерина II, возражая тем, кто утверждал, что народы сотворены для государей, говорила: “Мы думаем и за славу себе вменяем сказать, что Мы сотворены для нашего народа”. Однако не следует обольщаться подобными признаниями первых лиц государства российского. Как правило, они находили более важные задачи, чем повышение благосостояния своих подданных, если, конечно, не ограничивать последних представителями привилегированных слоев общества. Трудно даже определить, кто именно был народом для российского государя того времени - все население страны или только “политическое сословие”, как именовали себя дворяне. Великая держава, авторитарная власть и расколотое общество - вот что представляла собой Российская империя накануне вступления в последнюю фазу своего исторического развития.

VIII. Российская империя: православие, самодержавие, народность

В XIX в. российское общество должно было решить две задачи, неразрешимые для прошлого столетия: добиться ограничения (или уничтожения) самодержавия и полной отмены крепостного права. Зная приверженность российских царей самовластию, можно было почти не сомневаться в том, что они скорее предпочтут освободить крестьян, нежели ввести конституционное правление в России. Даже Александр I, самый либеральный российский император, который признавался в симпатиях к идеалам Французской револю-

ции, после победы в Отечественной войне даровал конституцию полякам, отчаянно сражавшимся против него в войсках Наполеона, но не своим русским подданным, спасшим его от нашествия “двунадесяти языков”. Заявив о намерении покончить с “произволом нашего правления”, царь поручил талантливому законодателю М.М. Сперанскому составить план преобразования государственного порядка. Сперанский, проделав колоссальную работу, предложил системную реформу управления, основанную на наделении всех подданных империи гражданскими правами с оставлением политических прав только за состоятельным дворянством и купечеством. Важной новацией реформатора стала идея избрания законодательной власти снизу доверху вплоть до создания Государственной думы, которая, тем не менее, находилась бы “под влиянием и в совершенной зависимости от власти самодержавной”. Таким образом, “очень либеральный по принципам проект Сперанского мог быть очень умерен и осторожен по исполнению”¹¹⁴. Однако даже умеренный конституционный проект показался верховной власти подозрительно радикальным, и Сперанский был выслан в Нижний Новгород, который уже в начале XIX в. использовался как место политической ссылки.

Точно так же были преданы забвению “Уставная грамота” Новосильцева, согласно которой в России вводился порядок управления по примеру Царства Польского, и так называемая “конституция” Лорис-Меликова, получившего согласие Александра II на вхождение избранных земства в Государственный совет. Известно, что на последнюю волю “Царя-Освободителя”, погибшего от бомбы народовольцев, его сын и наследник ответил манифестом “О незыблемости самодержавия”. И только Николай II под угрозой революции сначала допустил включение выборных от земства в Государственный совет, а 17 октября 1905 г. подписал манифест, в соответствии с которым ни один закон не мог вступить в силу без одобрения Государственной думы, что не мешало ему произвольно менять правила выборов депутатов. Так, российская монархия, имевшая возможность перестроиться в конституционное правление по английскому образцу, в конце концов поставила общество перед дилеммой: либо самодержавие, либо революция.

Не менее драматично, хотя и более продуктивно был решен вопрос об освобождении крестьян. Опасность, которую крепостное право представляло для государства, была понятна многим деятелям времен правления Александра I и Николая I, не исключая самих императоров. Сложность задачи состояла не столько в освобождении крестьян, необходимость которого была признана государством, сколько в поиске пути освобождения, отвечающего интересам дворянства. Для помещиков наиболее желательным было превращение крепостных в безземельных батраков, понуждаемых обрабатывать землю бывших владельцев на условиях аренды, что снимало с дворян обязанность кормить крестьян в неурожайный год, платить подать за “мертвые души” и т.д. Верховная власть могла решить вопрос об освобождении крестьян путем перевода в казенную собственность поместий-банкротов, составлявших в 40-е гг. две трети дворянских хозяйств, однако она не решилась “злоупотребить несчастьем дворян”. Выступая в Государственном совете, Нико-

лай I сказал: “Нет сомнения, что крепостное право в нынешнем его у нас положении есть зло, для всех ощутительное и очевидное; но прикасаться к нему теперь - было бы злом, конечно, еще более гибельным”¹¹⁵.

В результате работа над “крестьянским вопросом” велась кулуарным способом в секретных комиссиях, причем законы быстро менялись, вызывая смятение умов в обществе. Некий дворянин так выразил настроения многих: “Зачем нас мучают этими полумерами? Разве в России нет верховной власти, которая может приказать землевладельцам отпустить своих крестьян на волю с землей или без земли?”¹¹⁶. Дело было, в сущности, за политической волей, которая не стала бы возбуждать большие ожидания, чтобы затем отложить все “впредь до удобного времени”, но без пафоса и угроз довела бы реформу до конца. Такая воля была проявлена Александром II, который в менее выгодных условиях, чем были у Александра I после войны 1812 г., и с меньшим авторитетом власти, чем обладал Николай I до Крымской войны, осуществил освобождение крестьян вместе с землей. Правда, крестьяне должны были выкупить эту землю у помещиков и жить в сельских общинах с уравнительностью наделов и круговой порукой, но давний “гордиев узел”, завязанный на российском обществе, был разрублен.

Хотя судьбы крепостничества и самодержавия по видимости сложились различно, в действительности между ними существовала нерасторжимая связь. Александр II накануне Великой реформы недаром заявил, что “крепостное право создано было самодержавной властью и только самодержавная власть может его уничтожить”. Верховная власть, имеющая неограниченные полномочия, не может обойтись без внеэкономического побуждения к труду и жесткого распределения работников по местам, на которые их считает нужным поставить государство. Первыми людьми в России, кто не только понял связь между этими бедами отечества, но и выступил за свержение самодержавия и крепостного права, были декабристы. Об их понимании путей выхода из создавшегося положения красноречиво свидетельствуют тезисы из “Русской правды” П.И. Пестеля и конституции Н.М. Муравьева.

Павел Пестель - автор знаменитых слов: “Народ российский не есть принадлежность какого-либо лица или семейства. Напротив того, правительство есть принадлежность народа, и оно учреждено для блага народного, а не народ существует для блага правительства”¹¹⁷. Он также заявлял, что крепостное право “есть дело постыдное, противное человечеству”, “рабство должно быть решительно уничтожено, и дворянство должно непременно навеки отречься от гнусного преимущества обладать другими людьми”¹¹⁸. “Опыт всех народов, - писал Никита Муравьев, - доказал, что власть самодержавия равно гибельна для правителей и для обществ”¹¹⁹. “Крепостное право и рабство отменяются. Раб, прикоснувшийся к земле русской, становится свободным”, - гласил 3-й параграф его конституции¹²⁰. Весьма вероятно, что в случае успеха восстания декабристы решились бы на введение республиканской формы правления в России (Пестель даже предлагал уничтожить всех членов царской семьи). Но выступление 14 декабря 1825 г. началось как

нечто среднее между дворцовым переворотом и военной демонстрацией, завершилось пассивной обороной и поэтому не получило шансов на успех.

Восстание декабристов, поразившее всех современников уже тем, что за отмену сословных привилегий и крепостного состояния поднялись дворяне и землевладельцы, произвело сильное и сложное впечатление в русском обществе. Одни видели в нем героическую эпопею, достойную вечной памяти потомков, другие - величайшее несчастье, отодвинувшее страну на полвека назад. П.Я. Чаадаев, член Союза Благоденствия и друг многих декабристов, сокрушался по поводу того, что “вся будущность страны в один прекрасный день была разыграна в кости несколькими молодыми людьми между трубкой и стаканом вина”¹²¹. А.И. Герцен, видевший в людях 14 декабря “рыцарей с головы до ног, кованных из чистой стали, воинов сподвижников”, указывал на агитационное значение их выступления: “Пушки на Исакиевской площади разбудили целое поколение”. В соответствии с известной традицией принято считать, что с декабристов начинается революционное движение в России. Но революционный путь развития становится необходимостью только тогда, когда правящая элита не в состоянии произвести назревшие преобразования в обществе посредством реформ.

В чем состояла объективная причина неудачи российских реформаторов XVIII-XIX вв., стремившихся перестроить Россию по либеральному образцу? По мнению В.О. Ключевского, все дело в том, что они “решились вводить новые государственные учреждения раньше, чем будут созданы согласованные с ними гражданские отношения, хотели построить либеральную конституцию в обществе, половина которого находилась в рабстве, т.е. они надеялись добиться последствий раньше причин, которые их производили”¹²². Таким образом, возник порочный круг, когда модернизация государства не могла произойти без гражданского общества, а гражданское общество не могло быть построено без модернизации государства. Эта фундаментальная проблема, нерешенная в полной мере до настоящего времени, обусловила неудачу или незавершенность реформ и привела к революциям в России начала и конца XX века.

Последняя попытка дворянской гвардии сместить императора с трона имела также далеко идущие последствия другого рода. Дворянство, вознесенное державными делами Петра и жалованными грамотами Екатерины до положения правящего сословия, в XIX в. вызывает растущие подозрения и опасения у самодержцев и постепенно низводится ими до роли военно-полицейского корпуса верховной власти. Под влиянием политического расчета или минутного настроения российский император еще мог назвать себя “первым дворянином”, но он не был склонен делить власть и влияние в обществе даже с аристократами, о которых Павел I сказал: “В России велик только тот, с кем я говорю, и только пока я с ним говорю”. Недоверие к дворянству, которое выступало в качестве оппозиционной силы по отношению ко многим нововведениям правительства, побуждало верховную власть отдать предпочтение другому орудию управления обществом: центральному и местному чиновничеству.

В.О. Ключевский писал, что “время с 1796 по 1855 г. можно назвать эпохой *господства, или усиленного развития бюрократии в нашей истории*”¹²³. Здесь надо учесть, что по цензурным соображениям историк не мог сказать, что после царствования Александра II, с 1881 по 1917 г., также происходило увеличение штатов российских чиновников. Не успела сложиться в России дворянская монархия, как ей на смену пришла монархия бюрократическая. Даже Николай I, взявший за правило лично проверять работу правительственных учреждений, был вынужден признать, что Россией правит не император, а столоначальники. При этом скоро выяснилось, что в условиях самодержавия, видящего цель в поддержании существующего порядка, чиновничество также занимается своего рода охранительной деятельностью, состоящей в переписывании бумаг и разговорах о делах, которые никто и не думает совершать в действительности. Практика подмены реальных дел вымышленными бумагами при неуклонном росте бюрократии и отсутствии надежного контроля над нею выработала особый стиль работы чиновников, который Н.М. Карамзин определил одним словом: “Воруют!”. К середине XIX в. вследствие политики самодержавия Российская империя превратилась в ярко выраженное военно-полицейское бюрократическое государство.

Именно в это время Россия получила на международной арене малопочетное звание “жандарма Европы”. В предыдущем параграфе мы уже писали о том, как победы русского оружия обесценивались неудачами российской внешней политики. Но серьезные просчеты Петра I и Екатерины II кажутся достижениями при сравнении с роковыми ошибками Александра I и Николая I. “Победитель Наполеона”, который сам не верил в свое торжество над гением и силами противника, вопреки совету М.И. Кутузова предпринял европейский поход, отвергнув предложения французского императора о заключении сепаратного мира на самых выгодных для России условиях. Между тем, чем удобрять десятками тысяч русских воинов поля Германии и Франции, можно было защитить свои интересы и границы, предоставив Европе самой разбираться с порожденным ею “демоном”. Купаясь в лучах славы в Париже, Александр был озабочен не достойным вознаграждением России за великие жертвы в войне, но конституционным правлением для Франции и устройством общего союза государей для защиты европейских наций от “честолюбия завоевателей”. В результате он стал инициатором создания Священного союза, который был использован Меттернихом и Талейраном для сколачивания коалиции западных стран против “союзной” России.

Николай I, возомнивший себя “силой обуздывающей”, которая должна спасти Европу от революции, столкнулся с неприятием этой политики со стороны европейских государей, боявшихся восстания своих подданных меньше, чем нашествия войск своего “спасителя”. После того как в 1848 г. Австрийская империя все же прибегла к помощи российской армии для подавления революции в Венгрии, князь Шварценберг, который еще в 1814 г. составлял план военной кампании Запада против России, обещал “удивить мир своей неблагодарностью”. Можно согласиться с историком А.Л. Яновым, что, исходя из целей Священного союза, “союзники ни при каких обстоятельствах

не позволят России, несмотря на сверхдержавный статус, исполнить роль “жандарма Европы”¹²⁴, хотя не преминут выставить ее в таком свете. В результате принцип внешней политики Николая I, состоящий в том, чтобы “поддерживать власть везде, где она существует, подкреплять ее там, где она слабеет, и защищать ее там, где открыто на нее нападают”¹²⁵, был обращен против России. Российская империя потерпела тяжелое поражение в Крымской войне, что привело к прекращению ее гегемонии в Европе.

После крымской катастрофы властители России отказываются от мессианской роли защитников Запада от революции, сосредоточивая основное внимание на Востоке. Во второй половине XIX в. они покоряют Северный Кавказ, о котором в начале века никто и не думал, присоединяют к России ханства Средней Азии, Амурскую область и Сахалин. Почти все завоевания империи, к которым следует еще добавить жестокое подавление двух польских восстаний, достались ей высокой ценой и были оплачены кровью коренного населения и российских воинов. Насильственный характер присоединения “малых народов”, не оправдываемый даже цивилизующим влиянием русской культуры, посеял семена раздора, которые всходили гроздьями гнева при каждом потрясении российской государственности в следующем веке. Но, если не считать Кавказской войны, более всего сил и средств было потрачено на решение “восточного вопроса”, под которым тогда понимали необратимый распад Османской Порты и обретение независимости балканскими государствами. В сущности, Россия вернулась к целям, поставленным еще в царствование Екатерины II, т.е. к освобождению православных народов от владычества магометан, чему препятствовало ее членство в Священном союзе. С этой целью Россия в 1877-1878 гг. вела тяжелую войну с Турцией, вынудив ее признать независимость Сербии, Черногории и Румынии, а также согласиться на образование Болгарского княжества. Однако на Берлинском конгрессе против нее снова выступила коалиция европейских держав, которые вернули Турции часть Болгарии и отдали Боснию и Герцеговину Австрии, не пожертвовавшей ради этого ни одним своим солдатом. Вместо благодарности Россия получила охлаждение отношений со всеми освобожденными ею народами, которые быстро нашли себе европейских покровителей. Бисмарк имел полное право сказать: “Обыкновенно думают, что русская политика чрезвычайно хитра и искусна, полна разных тонкостей, хитросплетений и интриг. Это неправда. Она наивна”¹²⁶. Берлинский конгресс поставил под сомнение статус России как великой державы, предоставив “защитнице Европы” на выбор, примкнуть ли ей в роли младшего партнера к союзу Англии и Франции или Германии и Австро-Венгрии.

Мы полагаем, что Россия тем более помогла бы славянскому делу, чем больше ее правители заботились бы о собственной стране. С 1787 по 1833 г. они имели несколько возможностей решить “восточный вопрос”, нанеся решающее поражение государству, с которым Россия чаще всего воевала в XVIII-XIX веках. Историк А.Л. Янов видит в российском политическом “повороте на Константинополь” фантастический проект, связанный с желанием иметь русского царя в Царьграде и православного папу в Риме, за что при-

шлось заплатить сотнями тысяч убитых и раненых в Крымской войне¹²⁷. Идеологическим основанием этого проекта он объявляет “русскую идею”, ничуть не смущаясь, что данное понятие возникает позже тех событий, за которые он готов возложить на него вину. Более основательной причиной похода на Константинополь, на наш взгляд, был прагматический интерес русских царей, имевших возможность убедиться в том, что, как признает сам Янов, “в случае конфликта с Турцией российский флот неизбежно будет сведен до положения озерного, практически заперт в Черном море”¹²⁸. Конечно, к середине XIX в. Россия была уже не в состоянии решить эту задачу без одобрения европейских государств. Но так ли невозможно было исполнить задуманное, если бы Суворов и его “чудо-богатыри” героически воевали не за австрийские интересы в швейцарских Альпах, а за российские и славянские интересы под Константинополем? Не вина, а беда России состояла в том, что все ее успехи в войнах с Османской империей, за которые Англия или Франция, несомненно, получили бы выход в Средиземное море, были бездарно упущены ее царями и присвоены другими государствами.

Деятнадцатое столетие вошло в историю страны не только как эпоха первой Отечественной войны, Великой реформы и борьбы за свободу южных славян, но и как время поиска духовной элитой ответа на вопрос о миссии России в мире. “Весь XIX в. и даже XX в., - отмечал Н.А. Бердяев, - будут у нас споры о том, каковы пути России, могут ли они быть просто воспроизведением путей Западной Европы. И наша историософическая мысль будет протекать в атмосфере глубокого пессимизма в отношении к прошлому и особенно настоящему России и оптимистической веры и надежды в отношении к будущему”¹²⁹. В русской истории, начиная с Киевской Руси, было немало как сторонников сближения с Европой, так и приверженцев национально-самобытного развития страны. Временами они вступали друг с другом в борьбу, политическую - по содержанию, религиозную - по выражению, причем, победа в ней, как правило, зависела от того, какой позиции придерживался здравствующий монарх или митрополит. Но лишь в “застойное” правление Николая I эта идеологическая борьба приобрела характер теоретических дискуссий. Поводом к ним послужило знаменитое “философическое” письмо П.Я. Чаадаева, до которого никто в России не подвергал такой суровой критике историю родной страны.

“Одинокие в мире, - писал Чаадаев, - мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума, а все, что досталось нам от этого движения, мы исказили. ...В крови у нас есть что-то такое, что отвергает всякий настоящий прогресс. Одним словом, мы жили и сейчас еще живем лишь для того, чтобы преподать какой-то великий урок отдаленным потомкам, которые поймут его; пока, что бы там ни говорили, мы составляем пробел в порядке разумного существования”¹³⁰. После публикации письма (1836 г.), вызвавшего репрессии властей и протесты в светском обществе, П.Я. Чаадаев пишет не менее знаменитую “Апологию сумасшедшего”, в которой, не отказываясь от своих прежних взглядов, он приводит

новые аргументы в защиту своей позиции. “Настоящая история этого народа, - предсказывал мыслитель, - начнется лишь с того дня, когда он проникнется идеей, которая ему доверена и которую он призван осуществить, и когда начнет выполнять ее с тем настойчивым, хотя и скрытым инстинктом, который ведет народы к их предназначению. ...У меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество”¹³¹. Герцен оценил письмо Чаадаева, “как выстрел, раздавшийся в темную ночь”, а Бердяев утверждал, что “вся наша философия истории будет ответом на вопросы в письме Чаадаева”.

Великий спор западников и славянофилов, который сегодня кажется архаичным по форме, но нерешенным по существу, был связан с определением места и роли России в мире, хотя он и свелся к полемике об отношении России к Европе. Обе стороны признавали отсталость России от Запада, однако делали из этого разные выводы. Западники (В.Г. Белинский, А.И. Герцен, Т.Н. Грановский, Н.П. Огарев, К.Д. Кавелин и др.) полагали, что необходимо следовать по европейскому пути, перенося на русскую почву идеи и учреждения Запада и, по возможности, избегая присущих ему социальных противоречий. Славянофилы (А.С. Хомяков, И. В. Киреевский, К.С. Аксаков, Ю.Ф. Самарин, И.С. Аксаков и др.) призывали отказаться от заимствования западных чуждых взглядов и институтов и выбрать национальную самобытность в качестве путеводной звезды в движении страны. Сравнивая эти общественные течения, В.О. Ключевский писал: “Западники отличались дисциплиной мысли, любовью к точному изучению, уважением к научному знанию; славянофилы подкупали широкой размахистостью идей, бодрой верой в народные силы и той струйкой лирической диалектики, которая так мило прикрывала в них промахи логики и прорехи эрудиции”¹³².

Западники начинали “настоящую” историю страны с Петра I, считая почти все, что было в древней Руси, “темными веками” или чистым листом бумаги. Они не замечали органической связи царствования Петра с московским самодержавием и не осуждали насильственный характер его реформ, который помешал преобразовать жизнь народа на европейский лад. Славянофилы позволяли себе еще более вольное обращение с историей России. Они обвиняли царя Петра в разрушении русской самобытности и насаждении западных порядков, игнорируя потребность в реформах, которая существовала еще во времена Ивана Грозного, не сознавая при этом, что самодержавие и крепостничество нельзя было отнести к европейским порядкам. Подобно прежним “ревнителям старины”, славянофилы (особенно, К.С. Аксаков) видели идеал общественного устройства в “святой Руси”, которую они противопоставляли Западной Европе и Петровской России. И славянофилы, и западники одинаково любили свободу и верили в великое будущее своей страны, но одни видели в ней свет Востока, другие - тень Запада (Ключевский), одни любили ее, как мать, другие, как дитя (Бердяев).

В отличие от западников, предлагавших стать прилежными учениками Европы, славянофилы призывали найти духовную опору в русской самобытности. И.В. Киреевский замечал: “Я совсем не имею намерения писать сатиру на Запад; никто больше меня не ценит тех удобств жизни общественной и частной, которые произошли от того же самого рационализма”¹³³. Вместе с тем он не хотел принять основ европейской жизни, которые вызвали появление этих самых удобств. Каждому из принципов западной культуры славянофилы стремились найти антитезу в виде принципов органичного “русского воззрения”. Античному классицизму они противопоставляли русское православие, “чистому” разуму - веру и предание, формальной истине - целостное знание, индивидуализму и частной воле - общину и соборность. На Западе они видели насильственное государство, внешний закон, царство необходимости и вещественности – в России находили добровольное подчинение власти, внутреннюю правду, обитель свободы и духовности.

Славянофилы сознавали несоответствие своей “ретроспективной утопии” современной русской жизни. А.С. Хомяков, создавший учение о соборности, выступил с одним из самых сильных обвинений в адрес николаевской России: “В судах черна неправдой черной // И игом рабства клеймена, // Безбожной лести, лжи притворной, // И лени мертвой и позорной, // И всякой мерзости полна”. Поэтому за подтверждением своей правоты они обращались не только к родной истории, но к жизни простого народа, от которого они ждали выработки русского воззрения. “Народ, в своем нормальном состоянии, - писал К.С. Аксаков, - не хлопчет о народности, он хлопчет об истине... Великим вспоможением к освобождению от умственного плена, от подражательности и к очищению нашего самостоятельного воззрения, - служит древняя русская история, до известной подражательной эпохи, и современный быт народа, так называемого простого народа”¹³⁴. Славянофилы, интеллигентные и состоятельные русские помещики, едва ли не первыми в нашей истории призвали искать правду в народной жизни. Однако быт народа является столь многозначной стихией, что в ней всегда можно найти подтверждение взглядов, наиболее желательных для исследователей.

Позиция западников также не была свободна от противоречий. С гордостью принимая звание европейцев, они оставались русскими людьми, что предопределило их своеобразное отношение к Западу. В.Г. Белинский полагал, что “родовое, субстанциональное начало в нас не подавлено реформой Петра, но только получило через нее высшее развитие и высшую форму. ...Разве европеизм может изгладить эти коренные, *субстанциональные* свойства русского народа?”¹³⁵. Восхищаясь европейской культурой, западники не принимали европейской цивилизации, находя ее меркантильной, мещанской, буржуазной. “С одной стороны, - писал А.И. Герцен, - мещане-собственники, упорно отказывающиеся поступиться своими монополиями, с другой - неимущие *мещане*, которые хотят вырвать из их рук их достояние, но не имеют силы, т.е., с одной стороны, *скупость*, с другой - *зависть*”¹³⁶. Любить Европу западники могли, только находясь в России, так как знакомство с реальной жизнью европейских стран вызывало у них неприятие мира, в котором отно-

шения между людьми определялись денежным интересом. Именно это побуждало многих западников, либералов по своей природе, увлечься модным в Европе социализмом и перенести его с родной западной почвы на дорожную их сердцу, но чуждую для него российскую.

Крымская война показала “русским европейцам”, что Запад не понимает, боится и ненавидит Россию. Герцен, проживший много лет в Европе, с возмущением писал о “поразительном упорстве, с которым видят лишь отрицательную сторону России и осыпают одними и теми же бранными словами и проклятиями прогресс и реакцию, грядущее и настоящее, перегнутой и молодые ростки”¹³⁷. Растущее отчуждение между Западной Европой и русскими западниками привело последних к мысли о возможности русского пути к социализму. Этот путь, по их мнению, может быть основан не на победе труда над капиталом, к чему склонялся западный социализм, а на изменении общества по образцу сельской общины. Убеждение, что Россия может подать пример всей Европе, привело западников к известному сближению со славянофилами, многие из которых тогда уже были готовы принять общинный социализм как национальную самобытность русского народа. Символическое примирение представителей двух этих течений состоялось 8 июня 1880 г. под влиянием речи Ф.М. Достоевского о Пушкине: “О, все это славянофильство и западничество наше есть только одно великое у нас недоразумение, хотя исторически и необходимое. Для настоящего русского Европа и удел всего великого арийского племени так же дороги, как и сама Россия, как и удел своей родной земли, потому что наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей”¹³⁸.

Официальные власти, которые в XIX в. придавали большое значение “просвещению общества”, также сформулировали свое понимание “русского воззрения”. В 1832 г. С.С. Уваров, министр просвещения при Николае I, заявил, что истинными основаниями русской жизни являются “православие, самодержавие, народность”. 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. Эта доктрина, получившая название “государственного патриотизма” или “официальной народности”, должна была вызывать в подданных империи чувства, выраженные в словах шефа жандармов А.Х. Бенкендорфа: “Прошедшее России удивительно, ее настоящее более чем великолепно, что же касается ее будущего - оно выше всего, что только может представить себе самое пылкое воображение”. Поражение России в Крымской войне, которое подвело итог царствованию Николая I, заставило надолго забыть об “официальной народности”, но она появлялась в новых одеждах всякий раз, когда государство пыталось получить одобрение своим действиям, вызывая в обществе волну патриотизма.

В этой связи нельзя не признать, что идея графа Уварова, порожденная интересами определенного времени, по своему содержанию выходит за рамки николаевской эпохи. Мы далеки от того, чтобы подобно А.В. Гулыге объяв-

лять “православие, самодержавие, народность” формулой русской культуры¹³⁹, однако данная триада, на наш взгляд, адекватно характеризует устремления российского общества в XIX веке. Все это столетие мыслящая Россия проводит в поисках истинного и целостного мировоззрения, способного указать путь к разрешению противоречий русской жизни. Можно было ожидать, что таким мировоззрением станет обновленное православие, обращенное не к мирским ценностям, а к истокам христианства. После долгого перерыва в России снова появляются авторитетные религиозные центры - Оптиная пустынь и Саров, где оптинские старцы и Серафим Саровский во многом продолжают и развивают традиции “нестяжателей”. Однако, несмотря на богатство духовной жизни в отдельных монастырях, золотой век русской святости остался в прошлом, и учение церкви не имело прежней силы в обществе. Официальному православию, защищавшему интересы верховной власти, противостояло не “социальное христианство”, призывавшее помочь обездоленному народу, а политическое мировоззрение, поднимавшее народ на борьбу с самодержавием, но немало от самодержавия заимствовавшее. Для того чтобы в этом убедиться, обратимся к эволюции революционного движения в России.

Характеризуя отличие социальной борьбы в Европе и в России, В.О. Ключевский писал: “На Западе, где государственные порядки складывались борьбой за право, уравнивание общественных классов совершалось посредством распространения на них общих гражданских и политических прав. У нас, где государство строилось на сословном тягле, законодательство уравнивало общественные классы, снимая с них специальные сословные повинности”¹⁴⁰. В России XIX в. наибольшее социальное значение имел вопрос о снятии сословных повинностей с крепостных крестьян, получивший половинчатое решение в реформе 1861 г. Поэтому, хотя выступление декабристов насторожило династию Романовых, апологеты самодержавия боялись не столько “заговора якобинцев”, сколько восстания крестьян. Это настроение передают слова историка М.П. Погодина: “Мирабо для нас не страшен, а Стенька Разин - лишь кликну клич”. Проникновение в Россию идей социализма на первых порах ничем не угрожало монархии. М.В. Петрашевский, русский помещик, устраивавший фаланстеры в духе учения Фурье, верил в возможность осуществления социализма при самодержавии. А.И. Герцен, богатый барин и политэмигрант, выступая за освобождение крестьян, был убежденным противником демократии. Разночинцы 60-х гг., возглавляемые Н.Г. Чернышевским, также уделяли больше внимания освобождению и обустройству крестьян, чем изменению политического строя России.

Все изменилось, когда под влиянием либеральных реформ Александра II возникло движение за участие представителей земства в Государственном совете, которое встретило сопротивление правительства, толкнувшее наиболее радикальную часть народников на путь террора против верховной власти. Народовольцы бросали бомбы в Александра II именем народа, к которому они относили только трудящиеся классы. При этом народники были убеждены, что только сам народ может установить желанную для него форму прав-

ления. Другого мнения придерживался П.Н. Ткачев, видевший в революции насилие меньшинства над большинством, для осуществления которого революционерам необходимо захватить контроль над государством. Таким образом, он первым в России предложил доверить дело освобождения народа *революционному самодержавию*, т.е. диктатуре революционеров. Интересно, что Ткачев одним из первых в России обратил внимание на марксизм и в письме к Ф. Энгельсу писал, что революция в России пойдет по особому пути, ибо принципы марксизма к ней не применимы. К. Маркс, который не любил Россию, видя в ней наследницу Московии, пропитанной духом “монгольского рабства”¹⁴¹, был очень удивлен тому, что среди русских у него оказалось немало последователей. Он был бы поражен еще больше, если бы дожил до победы “марксистской” революции в стране, которая, согласно его учению, менее всего подходила для строительства социализма.

Существовала ли реальная альтернатива революции, которая могла бы предотвратить общественный переворот? Если отрешиться от политических реалий, о которых будет сказано ниже, спасти Россию от кровавых потрясений, на наш взгляд, могло бы религиозное возрождение. Над подготовкой духовного Ренессанса, постижением сущности православия работали лучшие русские философы этого времени. Ф.М. Достоевский писал: “Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасется лишь в конце концов *всесветным единением во имя Христова*. Вот наш русский социализм!”¹⁴². В 1888 г. была написана статья В.С. Соловьева “Русская идея”, в которой философ пытался ответить на вопрос о смысле существования России во всемирной истории. Мыслитель утверждал: “Дело социального освобождения не может ограничиться одним материальным порядком. Тело России свободно, но национальный дух все еще ждет своего 19-го февраля”¹⁴³. Соловьев определял русскую идею как стремление к достижению вселенского братства людей, к земному воплощению божественной Троицы, под которым он понимал вселенскую церковь, совершенную организацию общества и российское государство, принявшее на себя служение такой церкви и такому обществу. Русские философы “серебряного века”, следуя традициям В.С. Соловьева, развили понимание национальной идеи как объединяющего принципа истории и культуры своего народа.

Вяч. Иванов видел в русской идее проникнутое религиозным духом и нравственным аскетизмом стремление к всенародности. С.Н. Булгаков искал эту идею в “социальном христианстве”, в соборной ответственности за себе подобных. Н.А. Бердяев связывал русскую идею с исканием Царства Св. Духа, обретением социальной правды, стремлением к братству людей и народов. Философски-утонченные идеи русских мыслителей упали в сокровищницу русской культуры, но не дали живых всходов на родной земле во время испытаний. Все эти философы были убеждены в том, что символом веры русского народа является православие, и определяли русскую идею как истинно-христианскую. Но подчинение русской православной церкви царскому самодержавию не только скомпрометировало духовенство, но и дискредитировало саму народную веру, которая эксплуатировалась иерархами церкви в интере-

сах светских властей. В этой церкви, по выражению И.С. Аксакова, “убыла душа; подменен идеал, т.е. на месте идеала церкви очутился идеал государственный и правда внутренняя замещена правдой формальной, внешнею”¹⁴⁴. Если бы трон поддержали святые люди, сравнимые по духовному величию и народному признанию с Сергием Радонежским или Серафимом Саровским, то пример их служения мог бы уберечь страну от падения в пропасть. Но семье последнего русского царя было угодно избрать в качестве друга “хлыста” Григория Распутина. Религиозное возрождение в России не состоялось.

По иронии истории самодержавие, определявшее судьбы страны, зависело от двух преходящих факторов: военной удачи и личности монарха. Россия, будучи неготовой к войне, в 1904 г. вступила в схватку с Японией, а в 1914 г. ввязалась в мировую бойню, чтобы оплатить внешние долги кровью своих солдат, погибавших ради спасения Англии и Франции. Но даже из безнадёжной ситуации можно было найти приемлемый выход, как это сделал, например, Александр II, положив конец позорной Крымской войне. Однако Россией в это время правил Николай II, который менее всего подходил для государственной деятельности. Объявив в тронной речи, что он будет твердо и неуклонно “охранять начало самодержавия”, последний из династии Романовых всеми силами пытался не допустить введения в стране конституции и парламентского правления. Даже после революции 1905 г., которая вынудила его подписать манифест 17 октября, он продолжал всем внушать, что “в России, слава Богу, нет конституции”. В результате народ, не желавший, по мнению Николая, никаких перемен, выходил на улицу с кличем “У нас нет царя!”, а от самодержца отвернулись не только либералы, но и многие консерваторы, которые понимали, что политические уступки необходимы.

Последний шанс на сохранение ситуации под контролем был упущен с уходом С.Ю. Витте и П.А. Столыпина, которые смогли провести ряд реформ, вызвавших подъем промышленности и сельского хозяйства, но не успели искоренить остатки крепостного права. Создавшимся положением прекрасно воспользовались революционные партии, выступавшие за свержение самодержавия. Либералы желали поражения царизма в русско-японской войне, а большевики в 1914 г. выступили за превращение “войны империалистической” в “войну гражданскую”. Обращаясь к левым фракциям Государственной думы, Столыпин произнес известные слова: “Вам нужны великие потрясения, нам нужна великая Россия”, - как будто предлагая считать критерием величия не военное, а экономическое положение страны. Этот государственный деятель также определил принцип преобразований в российском обществе: “Сначала - успокоение, а потом - реформы”. Однако действия царя и придворного окружения не вносили успокоения и не внушали надежду на реформы. Стоило сотне тысяч рабочих и работниц Петрограда 23 февраля 1917 г. выйти на демонстрацию с лозунгами “Хлеба!”, “Долой войну!” и “Долой царя!”, как российская монархия пала, похоронив под своими развалинами своего незадачливого царя.

Какой смысл можно найти в том драматичном и блистательном периоде российской истории, который продолжался с 1801 по 1917 г.? Н.А. Бердяев

выделял в качестве “наиболее характеризующего русскую идею и русское призвание” именно этот “век мысли и слова, и вместе с тем, век острого раскола, столь для России характерного, ... внутреннего освобождения и напряженных духовных и социальных исканий”¹⁴⁵. Необычайно богатый великими историческими событиями и культурными явлениями, он стал временем самоопределения правящего класса, интеллигенции и народа. Их выбор будущего, определивший судьбу России в XX в., в социокультурном отношении был обусловлен, хотя и различно понимаемыми, но все же общими мировоззренческими понятиями. Этими понятиями были хорошо известные нам **православие, самодержавие, народность**, которые, как мы полагаем, отображают содержание данного периода российской истории с точки зрения его внутренней необходимости и разумного целеполагания, выражая собой, таким образом, его смысл. Но этот общий смысл наделялся каждой из социальных сил особым жизненным значением, которое отвечало, прежде всего, ее положению и интересам.

Бюрократия и дворянство, составлявшие правящий класс империи, стремились поставить на службу самодержавию как поддерживаемое государством православие, так и официально пропагандируемую народность. Их верность самодержавной монархии проистекала не столько из консервативной идеологии дворян и чиновников, сколько из корпоративного эгоизма этих сословий, привыкших представлять свои интересы в качестве государственных. Стремление к сохранению существующего порядка делало правящий класс надежной опорой самодержавия, но оно же препятствовало проведению необходимых общественных реформ, которые, в конечном счете, могли бы продлить жизнь монархии. С косностью этих “верных слуг престола” были вынуждены считаться все российские самодержцы, принимавшиеся за осуществление назревших преобразований в своей стране. Поэтому даже удавшиеся реформы в России носили половинчатый характер, что доставляло сильное неудовольствие многим и не делало полностью удовлетворенным никого. Защита самодержавия как произвола, возведенного в высший закон, также не способствовала тому, чтобы российские монархи, сознававшие невозможность обойтись без перемен, адекватно реагировали на вызов времени. Не случайно даже “царь-освободитель” Александр II сделал выговор своему министру за оброненное им слово “прогресс”: “Что за прогресс! Прошу слова этого не употреблять в официальных бумагах”.

Русская интеллигенция, отличавшаяся культурным и социальным подвижничеством, видела свое назначение в том, чтобы благодаря правильно понятому православию воссоздать гармонию между самодержавием и народностью. В ходе этой духовной работы выяснилось, что представители творческой и революционной интеллигенции придерживаются различного “православия”. Философы и писатели религиозного направления возвестили о русской идее, выявили ее специфическую направленность и создали оригинальное учение о присущих ей ценностях (*правда, соборность, всемирность*). Открыватели русской идеи (Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев, философы “серебряного века”) неустанно подчеркивали, что в ней преобладает не нацио-

нальное, а религиозное и социальное начало, что национальное является для нее формой выражения религиозного и социального содержания. Мыслители, наиболее чуткие к истории, угадали даже то, что новое воплощение русской идеи так или иначе будет связано с идеей социализма. Поэтому православные монархисты Ф.М. Достоевский и К.Н. Леонтьев писали о возможности православного и монархического социализма в России, а сторонник теократии В.С. Соловьев говорил, что для победы над неправдой социализма нужно прежде признать его правду и осуществить ее.

Деятели революционного направления, как правило, не утруждали себя размышлениями о русской идее и не занимались поисками ее обоснований. Зато они много думали и охотно говорили о бедственном положении народа, стонущего под тяжелой пятой самодержавия. По мнению революционеров, народ может и должен подняться на борьбу за свои права, но прежде ему следует принять истинное учение, дающее ответы на все жизненные вопросы. По сути дела, речь идет о том же православии, но не в религиозном, а в нравственном его выражении (“правое слово”). О том, насколько тесно переплелись в сознании первых русских революционных интеллигентов эти два аспекта православия, говорят слова народовольца Желябова. Во время судебного процесса он сказал о себе: “Крещен в православии, но православие отрицаю, хотя сущность учения Иисуса Христа признаю. ... Я верю в истину и справедливость этого учения и торжественно признаю, что вера без дел мертва есть и что всякий истинный христианин должен бороться за правду, за право угнетенных и слабых и, если нужно, то за них пострадать: такова моя вера”¹⁴⁶. Но по мере утверждения в революционном движении идеи захвата власти партией революционеров нравственная составляющая этого движения уступала первенство политической целесообразности, а “революционное самодержавие” из функции народности превращалось в высшее выражение народных интересов.

Все это время, когда представители правящей и культурной элиты говорили от имени народа, мало прислушиваясь к нему, люди из народа пытались найти за правдой господ свою, “мужицкую” или “рабочую” правду. Они поддерживали самодержавие и православие до тех пор, пока “Кровавое воскресенье” 1905 г., “распутинщина” и бойня мировой войны не поколебали в них вековое почтение к этим институтам. В свое время Ф.М. Достоевский сказал: “Наша нищая неурядная земля, кроме высшего слоя своего, вся сплошь как один человек. Все восемьдесят миллионов ее населения представляют собою такое духовное единение, какого, конечно, в Европе нет нигде и не может быть...”¹⁴⁷. Но так ли хорошо знал великий писатель, чем живет “народбогоносец”? Там, где лучшие умы России видели единую человеческую общность, на самом деле было множество разных лиц, страстей, интересов, объединенных только враждебностью к правящему классу и подозрительностью к интеллигенции. В течение всего XIX в. интеллигенция говорила властям о том, что “чаша народного гнева с краями полна”, и сама не сознавала, насколько эта поэтическая метафора близка к действительности. Правители России не вняли предупреждениям и вызвали погубивший их социальный

взрыв. “Эти государственные мужи, - предсказывал В.О. Ключевский, - так понимали психологию русского народа, что надеялись утолить его вековую жажду свободы, вливая ее ежегодно посредством ограниченного указа в воспаленные уста по микроскопической капле. Таким гомеопатическим лечением зла, по всему вероятно, довели бы пациента до движения, перед которым пугачевщина показалась бы мелкой ссорой крестьянских ребят с барчуками. Эта политика постепенности и скрытности строилась не на народной, а на правительственной и дворянской психологии, вытекала из инстинктивного страха властвующих слоев перед народом, а страх внушал им смутное чувство своей виновности перед этим народом, у которого они все брали и которому за это ровно ничего не давали”¹⁴⁸. Возмущение против власти, враждебной правде, и недоверие к элите, не знавшей правды, объясняет, почему народ пошел не за Достоевским и Соловьевым, а за Лениным и Троцким, предпочитая обрести не Царство Святого Духа, но землю и волю.

IX. Советский Союз: строительство коммунизма

Россия недаром известна как страна с непрогнозируемым будущим и непредсказуемым прошлым. Одни и те же исторические события приобретают диаметрально противоположные оценки в зависимости от социальных ориентиров, политических интересов и культурных предпочтений группировок, сменяющих друг друга у кормила государственной власти. Но не было другой эпохи, которая породила бы столько различных идеологических конструкций, метафизических построений и мифопоэтических сказаний, сколько их возникло на основе советского периода российской истории. На наш взгляд, это можно объяснить лишь откровенно идеологическим характером данного периода и крайней противоречивостью его вклада в развитие страны. Не подлежит сомнению, что почти весь XX век Россия прожила под знаком коммунизма. Однако до сих пор нет полной ясности по поводу того, каков был истинный смысл радикальных преобразований в нашей стране, и насколько советское общество соответствовало первой стадии “светлого будущего” - социализму. Для того чтобы ответить на эти вопросы, необходимо сравнить возведенное здание с его проектом.

В начале прошлого столетия в России шла борьба между марксистской и народнической программой перехода к социализму. Первую из них разделяли большевики и меньшевики, вторую - эсеры, анархисты и “трудовики”. Общей особенностью “русского социализма”, перешедшей к третьему поколению российских революционеров от Герцена, Чернышевского и Желябова, была ярко выраженная антибуржуазная направленность, доходившая до неприятия западного парламентаризма, либерализма и демократии. Можно вспомнить, как, обличая немецкий социализм, К. Маркс и Ф. Энгельс отмечали его склонность “противопоставить политическому движению социалистические требования, предавать традиционной анафеме либерализм, представительное государство, буржуазную конкуренцию, буржуазную свободу печати, буржуазное право, буржуазную свободу и равенство и проповедовать народной

массе, что в этом буржуазном движении она не может ничего выиграть, но, напротив, рискует все потерять”¹⁴⁹. Маркс и Энгельс видели в подобной критике проявление отсталости Германии от революционной Франции, непонимание того, что движение к социализму предполагает развитое буржуазное общество с характерным для него экономическим базисом и соответствующей политической конституцией. Вопреки взглядам основоположников марксизма многие их российские последователи верили в возможность построения социализма в той полуфеодальной стране, какой была Россия на рубеже XIX и XX веков.

В период между февралем и октябрём 1917 г., когда левые установили контроль как над Петроградским советом, так и над Временным правительством, стало ясно, что государство российское возглавят социалисты. Вопрос состоял не в том, следует ли им брать власть в свои руки, а в том, надо ли брать эту власть для проведения социальных реформ или социальной революции. Первый русский марксист В.Г. Плеханов ещё в 1885 г. предупреждал об опасности захвата власти кучкой революционеров и попытки директивного введения социализма, что может привести только “к обновленному царскому деспотизму на коммунистической подкладке”. Он остался верен этому взгляду в революционной России, когда в июне 1917 г. произнес известные слова о том, что “русская история ещё не смолола той муки, из которой будет со временем испечен пшеничный пирог социализма”. Плеханов звал не к установлению “диктатуры пролетариата”, которая станет вывеской для партийной диктатуры, а к союзу меньшевиков и эсеров с кадетами, поддержке Временного правительства, войне до победного конца и проведению социальных реформ. Противоположной точки зрения придерживался В.И. Ленин. Исходя из неравномерности развития капитализма в современную эпоху, он сделал вывод о возможности победы социалистической революции в отдельно взятой стране, являющейся наиболее “слабым звеном” в цепи мирового империализма. Политическая и экономическая отсталость России казалась Ленину тем серьёзным преимуществом, которым необходимо воспользоваться для начала социалистической революции. Поэтому он как признанный лидер большевиков повел свою партию путем превращения войны империалистической в войну гражданскую, свержения Временного правительства, установления диктатуры пролетариата и директивного построения социализма.

Большевики сравнительно легко захватили власть в огромной стране, воспользовавшись организационной слабостью других социалистических партий и благоприятными внешнеполитическими условиями. Обманчивость быстрой победы вызвала у них такую эйфорию, что они всерьёз принялись вводить в обществе “коммунизм”, под которым понимали обобществление производства и прямое распределение благ, изъятых у враждебных классов. Все эти действия большевиков были основаны на убеждении в том, что социалистическая революция в России послужит сигналом к началу мировой революции, без которой они тогда не представляли себе победы социализма в “отдельно взятой” стране. “Мы с самого начала говорили, - утверждал В.И. Ленин на XI съезде РКП(б) в 1922 г., - что нам приходится делать непомерно

новое дело и что если нам быстро не помогут товарищи рабочие стран более развитых в капиталистическом отношении, то дело наше будет невероятно трудным, в котором будет, несомненно, ряд ошибок. Главное: надо трезво уметь смотреть, где такие ошибки допущены, и переделывать все сначала”¹⁵⁰. Ленинская стратегия, обусловленная рискованной ставкой на мировую революцию и солидарность рабочего класса, не могла не привести к тяжелым последствиям, которые, вероятно, не входили в планы большевиков, но стали результатами их действий. В советской историографии было принято считать, что в 1-й мировой войне царское самодержавие и Временное правительство довели страну до развала, а большевики восстановили целостность России. Большевики действительно смогли заново собрать большую часть бывшей Российской империи, но только после того, как ускорили ее распад разложением русской армии и превращением войны народов в войну классов. Не стоит забывать, что “похабный” Брест-Литовский мир, стоивший России отделения Украины, Белоруссии, Прибалтики, Крыма и Грузии, контрибуции в 6 млрд. марок золотом и голода 1918 г., стал следствием ошибочного прогноза Ленина и провала дипломатии Троцкого. “Таковы были итоги войны, - пишет историк Г.В. Вернадский, - в которой русские потеряли 2,5 млн. человек убитыми и ранеными. ... Подписав договор о мире, большевики выиграли передышку, которая была им крайне необходима. Они смогли собраться с силами и формально размежеваться с умеренными социалистами”¹⁵¹. Мир, невыгодный для России, позволил большевикам не только сохранить, но и монополизировать власть в стране.

Хотя сами большевики всегда декларировали свою приверженность классовому подходу, определение классовой природы их власти представляет серьезную проблему. Несмотря на то, что социал-демократия в России возникла как движение революционной интеллигенции, лидеры большевиков не считали себя выразителями интересов интеллектуального слоя общества. “Опирайтесь на интеллигенцию, - заявлял В.И. Ленин, - мы не будем никогда, а будем опираться только на авангард пролетариата, ведущего за собой всех пролетариев и всю деревенскую бедноту. Другой опоры у партии коммунистов быть не может”¹⁵². Таким образом, вождь русской революции представлял ее движущие силы своего рода “русской тройкой”, в которой коренным конем был сознательный пролетариат, признавший лидерство большевиков, а пристяжными - городские наемные работники и неимущие труженики села. В то же время Ленин прекрасно знал, что на его родине преобладает не профессионально подготовленный и политически развитый рабочий класс, а малограмотное, не оснащенное техникой и живущее в замкнутых общинах крестьянство. Поэтому ведущая роль в захвате и удержании власти в крестьянской России, по мысли Ленина, должна принадлежать не пролетариату, организованному в господствующий класс, а партии революционеров, действующей во имя “высших интересов” рабочего класса. “В марксизме-большевизме, - писал Н.А. Бердяев, - пролетариат перестал быть эмпирической реальностью, ибо в качестве эмпирической реальности пролетариат был ничтожен, он был прежде всего идеей пролетариата, носителем же этой идеи может быть незна-

чительное меньшинство”¹⁵³. Поэтому большевики хладнокровно расстреливали демонстрации рабочих, протестующих против голодного существования, отсутствия работы или разгона Учредительного собрания, подавляя тем самым восстание “эмпирического пролетариата” против “пролетарской идеи”. Еще меньше оснований было у новой власти считаться с интересами крестьянства, которое большевики традиционно воспринимали как мелкобуржуазный слой общества. Когда крестьяне ответили на невыгодный для них товарообмен с городом свертыванием поставок продуктов, в деревню были направлены вооруженные продотряды, которые реквизируют зерно и убивали сопротивляющихся. Во всех критических ситуациях гражданской войны большевики опирались только на “авангард пролетариата”, т.е. на шедшие за ними революционные массы, потому что диктатура пролетариата, именем которой они оправдывали свои действия, на деле была прикрытием их партийной диктатуры.

Такая политика привела к тому, что после “триумфального шествия” Советской власти большевики стали быстро терять свои позиции в обществе, и в 1918-1919 гг. Советская Россия оказалась в “огненном кольце”, будучи отброшенной к границам Московской Руси конца XV века. Что же помешало защитникам “белого дела” объединить под своими знаменами всех недовольных диктатурой большевиков и захватить элитными полками Москву и Петроград? В свое время П.Я. Чаадаев предрек: “Социализм победит не потому, что он прав, а потому, что не правы его противники”¹⁵⁴. Белая гвардия, воевавшая против Красной армии, потерпела решающее поражение не на полях войны, а в душах людей, так как ее лидеры и идеологи не смогли предложить альтернативу идее большевиков. Как сказал руководитель “Союза защиты Родины и Свободы” Борис Савинков, “армии Колчака и Деникина не дали результатов потому, что “доблестные” генералы не уразумели того, что идею нельзя победить штыками, что идее нужно противопоставить тоже идею, и идею, не вычитанную из книг и не возвращенную на традициях Карамзина, а живую, жизненную, понятную каждому безграмотному солдату и близкую его сердцу”¹⁵⁵. Зная, что самым важным для большинства российских граждан является аграрный вопрос, “белые” решились принять закон, предоставляющий крестьянам право собственности на землю, только в июне 1920 г., когда их дело было уже проиграно. Их поражению в немалой степени также способствовала интервенция бывших союзников из Антанты, что давало основание обвинить их в продаже Родины. Поэтому, хотя на территориях, подвластных “белым”, не было ни массового голода, ни классового террора, они не смогли получить поддержки народа. Серьезную опасность для большевиков могли бы представлять другие социалистические партии, выступавшие за проведение социальных реформ, а не установление революционной диктатуры, но они либо предпочитали только легальные формы борьбы (меньшевики), либо слишком долго не могли выработать единую позицию (правые и левые эсеры). Советская власть была также вынуждена считаться с “зеленой” угрозой, исходившей от крестьянских восстаний 1918-1921 гг., однако переход к НЭПу на время сгладил противоречия между городом и деревней, а фи-

зическое уничтожение вождей и активистов крестьянского сопротивления впоследствии облегчило большевикам проведение коллективизации деревни.

Объясняя победу в гражданской войне, В.И. Ленин писал: “Если подумать о том, что же лежало в конце концов в самой глубокой основе того, что такое историческое чудо произошло, что слабая, обессиленная, отсталая страна победила сильнейшие страны мира, то мы видим, что это - централизация, дисциплина и неслыханное самопожертвование”¹⁵⁶. Как видим, первый советский лидер перечислил те самые качества, на эксплуатации которых основывалась политика прежних государей России, начиная со времен объединения русских земель вокруг Москвы. Ленин умолчал лишь о “красном терроре”, который применялся большевиками для истребления противников и устрашения недовольных. Жестокие расправы с оппонентами, конечно, не были чем-то необычным для страны, пережившей Ивана Грозного, Петра Великого и Николая Палкина, но никогда прежде (за исключением восстания Пугачева) не уничтожали людей по классовому признаку, и впервые “конвейер смерти” работал в столь массовых масштабах. Большевики были убеждены в том, что “о диктатуре пролетариата и думать нечего без террора и насилия” (Ленин), что “террор не более чем продолжение ... вооруженного восстания” (Троцкий). Главным орудием террора стала ВЧК, неподконтрольная ни одному судебному органу и подчиненная непосредственно Совнаркому. “Мы не ведем войны против отдельных лиц, - писал видный чекист Мартин Лацис в “Красном Терроре” от 1 ноября 1918 г. - Мы истребляем буржуазию как класс. Не ищите на следствии материала и доказательств того, что обвиняемый действовал *делом* или *словом* против советской власти. Первый вопрос, который вы должны ему предложить, какого он происхождения, воспитания, образования или профессии. Эти вопросы и должны определить судьбу обвиняемого. В этом смысл и сущность “красного террора”¹⁵⁷. ВЧК была создана для подавления сопротивления свергнутых классов, однако чекисты считали себя вправе истреблять всех, в ком они видели “врагов народа”: офицеров, священников, интеллигентов и даже рабочих и крестьян.

Страна Советов по замыслу ее творцов должна была отличаться от прежней России не только передовым общественным строем и лучшей формой правления, но и государственным устройством, адекватным многонациональному составу ее населения. В “Декларации прав народов России” (ноябрь 1917 г.) утверждалось равенство и суверенность всех народов, отменялись все национальные запреты и привилегии, провозглашалось право наций на самоопределение “вплоть до отделения и создания независимых государств”. Однако большевики ясно давали понять, что, если самоопределение наций противоречит солидарности рабочих, то предпочтение отдается пролетарскому интернационализму. Так, признав независимость Финляндии и Польши, они в то же время помогали финским и польским социалистам вести борьбу со своими буржуазными правительствами. Когда Красная армия летом 1920 г. наступала на Варшаву, и мечта о мировой революции снова казалась явью, Сталин по поручению Совнаркома разрабатывал проект конфедерации советских республик, в которую должны были войти Польша, Венгрия и Германия.

Двойственная национальная политика проводилась на Северном Кавказе и в Средней Азии, где большевики помогали то местным народам против русских, то русским колонистам против аборигенов, в зависимости от того, кто из них вел борьбу за “рабочее дело”. При достижении перевеса в силах в дело вступали части Красной армии, которые аннулировали право наций на создание независимого государства, как поступили с республиками Закавказья. В результате действий, представлявших сочетание “кнута и пряника”, в декабре 1922 г. был образован Советский Союз, а в 1923 г. была принята советская конституция. По конституции союзный центр принимал решения не только по военным делам и во внешней политике, но и в сфере экономики, права, образования и здравоохранения, а республики могли определять политику в области культуры и языка. За ними признавалось право выхода из Союза, но механизм “отделения наций” разработан не был. В результате сложилась “федерация советских национальных республик” с ярко выраженными унитарными чертами. В наиболее сложном положении в ней оказалась Россия (РСФСР), занимавшая 90 % территории Союза, на которой проживало 72 % населения страны. Формально она была одной из равных советских республик, но фактически представляла основу союзного государства. При этом она не имела своей столицы, Академии наук и даже своей Коммунистической партии. Между тем именно России предстояло нести тяжкое бремя советизации экономики, права, культуры и образования, что по мере роста национального самосознания в других республиках воспринималось и осуждалось как русификация.

В 1921 г., отмечая годовщину революции, В.И. Ленин говорил: “Мы решали вопросы буржуазно-демократической революции походя, мимоходом, как “побочный продукт” нашей главной и настоящей, пролетарски-революционной, социалистической работы”¹⁵⁸. Первый лидер Советского государства, вероятно, сам уже не верил тогда в возможность построения социализма, перескочив “мимоходом” через буржуазный этап развития. За полгода до этого, на X съезде РКП(б), был провозглашен курс на новую экономическую политику, который многие коммунисты сочли изменой идеалам революции. Причиной отказа от популярного в партии “военного коммунизма” стала не добрая воля победителей, а состояние нищеты и разрухи, что вызвало волнения рабочих, восстания крестьян и Кронштадтский мятеж, в подавлении которого пришлось участвовать делегатам съезда. Чтобы сохранить власть в стране, большевики были вынуждены ввести продналог и допустить частный капитал в мелкое и среднее производство, мелкую торговлю и сферу обслуживания. Это позволило наполнить магазины продуктами и товарами, а улицы городов - сытыми и довольными “нэпманами”, один вид которых вызывал приступ классовой ненависти у бедных и голодных партийцев. “Конечно, мы провалились, - сказал В.И. Ленин под диктовку своим секретарям в 1923 г. - Мы думали осуществить новое коммунистическое общество по щучьему веленью. Между тем, это вопрос десятилетий и поколений. Чтобы партия не потеряла душу, веру и волю к борьбе, мы должны изображать перед ней возврат к меновой экономике... как некоторое временное отступление. Но

для себя мы должны ясно видеть, что попытка не удалась, что так вдруг переменить психологию людей, навыки их вековой жизни нельзя. Можно попробовать загнать население в новый строй силой, но вопрос еще, сохранили бы мы власть в этой всероссийской мясорубке»¹⁵⁹. Допустив развитие буржуазных отношений в одном из секторов экономики, партия сохраняла свою враждебность к “буржуазной демократии” и “буржуазной идеологии”. Проведя демократические выборы в Учредительное собрание в 1917 г., коммунисты не проводили альтернативных выборов в органы государственной власти вплоть до 1989 г., подменяя реальное избрание прямым или косвенным назначением. На X съезде РКП(б) была принята не только программа перехода к НЭПу, но и резолюция “О единстве партии”, направленная, по сути дела, против свободы выборов и дискуссий. С 1921 г. начинается “пролетарское” наступление в области идеологии, упрощавшее духовную жизнь в обществе. Тогда же, по прямому указанию Ленина, из России была выслана большая группа “буржуазных” специалистов и профессоров, являвшихся гордостью русской культуры.

После 1921 г. лидерам большевиков стало ясно, что главные цели Октябрьской революции остались недостижимы. Рабочие, которым новые правители обещали власть над заводами и фабриками, претендовали, самое большее, на контроль над производством, что вызывало у них нужду не в партийном руководстве, а в профсоюзной работе. Крестьяне, получив землю, стремились не к коллективным формам труда, а к техническому оснащению своих хозяйств на основе рыночного товарообмена между городом и деревней. Партийные руководители, выдвинувшиеся в годы гражданской войны и привыкшие вести “конноармейскую” атаку на капитал, оказались негодными управленцами в промышленности, торговле и сельском хозяйстве, что требовало широкого привлечения к делу “буржуазных” специалистов. Таким образом, рожденное в муках советское общество мало походило на братский союз трудового народа, о необходимости которого говорили большевики. Вожди революции поняли, насколько далеки они от победы социализма в завоеванной ими стране, не говоря уже о построении коммунизма, который из почти осязаемой реальности превратился в неосуществимую мечту. Жизнь вынуждала коммунистов дать ответ на казавшийся им решенным вопрос: что делать?

Многое указывало на то, что идея, рожденная на Западе, не выдержала столкновения с российской действительностью и при воплощении в чуждых ей условиях превратилась в утопию. В отношении последствий этого можно согласиться с американским историком Дж. Хоскингом, что “по мере увядания утопической мечты и усиления того сопротивления, которое оказывал реформаторам реальный мир, партия раскололась на две группы. Представители первой (Троцкий и левые) хотели вернуться в утопию, применяя даже большее насилие, чем раньше. Другие (Бухарин и правые) были готовы осознать реальность и приспособиться к ней. Сталин избрал третий путь. Он состоял в дальнейшем укреплении власти, захват которой был единственным осязаемым достижением большевиков, и в отказе от утопических мифов в

практической деятельности”¹⁶⁰. Здесь, правда, следует уточнить, что Сталин никогда не отказывался от коммунистической идеи и, вполне возможно, сам верил в ее осуществление. Но он использовал эту идею как источник массового энтузиазма для достижения целей, которые имели отношение скорее к “темному” прошлому, чем к “светлому” будущему. Сталин одолел всех своих оппонентов в партии не только потому, что он был политическим прагматиком, к тому же превосходящим их в искусстве заговора и интриги. Его победу в значительной степени предрешило то, что он опирался на поддержку партийной номенклатуры. Коммунистические чиновники, о растущем влиянии которых с тревогой писал Ленин, осознали, что выбор Троцкого или Бухарина представляет угрозу для них как правящего класса, а выбор Сталина может быть опасен только для тех из них, кто не докажет своей полезности и преданности вождю. Эта партийная корпорация, напоминая Сталину “своего рода орден меченосцев внутри государства Советского”, не хотела ни мировой революции, ни реставрации капитализма, но желала получать пайки, квартиры, автомобили, дачи, санатории как признание своих заслуг в революции.

Встав на путь укрепления собственной власти, освященной идеалами коммунизма, руководство Коммунистической партии понимало, что оно может сохранить эту власть только путем индустриализации страны, призванной обеспечить ее безопасность от интервенции со стороны более развитых буржуазных государств. Идея возможности построения социализма в отдельно взятой стране, которую неявно высказал Ленин и развил Сталин, означала превращение “лапотной” России в Россию “фабричную”. “Ход исторического процесса, - писал Г.В. Вернадский, - в определенном смысле был поставлен с ног на голову: высочайший уровень промышленного развития, который, по всей логике марксизма, должен был предшествовать революции, на самом деле стал ее следствием. В России, таким образом, развитие экономики не только не определяло ход политического развития, наоборот, политическая система была использована в качестве рычага для пересмотра и реорганизации системы экономической”¹⁶¹. Но то, что казалось абсурдным с точки зрения марксистского учения, вовсе не выглядело столь нелепым с точки зрения российской истории, в которой политика, как правило, имела первенство перед экономикой. Проблема заключалась в том, где взять средства на проведение промышленной революции. Советский Союз, отказавшийся признать долги Российской империи, не мог рассчитывать на приток западных кредитов и инвестиций. Индустриализацию можно было провести либо за счет обогащения деревни, что порождало спрос на развитие машиностроения (Бухарин и правые), либо ценой разорения деревни, что позволяло вложить в промышленность изъятые у нее средства (Сталин и левые). Классовая ненависть к городскому нэпману и деревенскому кулаку, которая давно пылала в партийных массах, помогла Сталину порвать с рыночными методами НЭПа и перейти к административно-полицейским средствам строительства советской экономики. Сам генеральный секретарь ВКП(б) объяснял крутую перемену в политике партии необходимостью форсированного развития тя-

желой промышленности. “История старой России, - говорил И.В. Сталин в феврале 1931 г., - состояла, между прочим, в том, что ее непрерывно били за отсталость... Мы отстали от передовых стран на 50-100 лет. Мы должны преодолеть это расстояние в 10 лет. Либо мы сделаем это, либо нас сомнут”¹⁶². Остается лишь удивляться, почему партия начала индустриализацию не в 1925 г., как это предлагал Бухарин, а тремя годами позже.

Как известно, партийному и государственному руководству удалось провести в намеченные сроки индустриализацию страны и коллективизацию сельского хозяйства. К 1938-1939 гг. Советский Союз представлял собой достаточно развитую в промышленном отношении страну с относительно механизированным аграрным сектором. Вместе с тем правомерно задать вопрос о том, не была ли чрезмерной цена, которую пришлось заплатить советскому обществу за эту “революцию сверху”. Индустриализация, подобная военной кампании с “фронтами”, “прорывами” и “подвигами”, проводилась в виде гонки за перевыполнение плана, что заметно ухудшало условия и качество труда и приводило к аврамам, припискам и показухе. Рабочие, от имени которых партия управляла государством, жили в бараках и коммуналках, трудились без соблюдения норм безопасности, получали низкую зарплату и подвергались штрафам и наказаниям, что им назначали профсоюзы, как будто призванные отстаивать их интересы. Коллективизация, представлявшая, по Бухарину, политику “военно-феодалной эксплуатации” крестьян, разрушила традиционную структуру деревни и уничтожила наиболее “плодородный слой” крестьянства, вызвав страшный голод 1930-1931 и 1933 годов. Знаменитые экономисты Кондратьев и Чуянов предлагали использовать ссыльных “кулаков” для хлебопашества на целинных землях Казахстана, но партийное руководство предпочло уничтожить самых способных сельских тружеников как класс, поставив на грань вымирания всех остальных. В мировой истории можно редко встретить примеры столь хищнического, если не сказать людоедского, отношения государства к своему народу. На “стройках века” 30-х гг. все чаще применялся дармовой труд армий заключенных, что служило причиной для постоянного пополнения населения “архипелага” ГУЛАГ. Но и те, кто оставался на свободе, все время находились под неусыпным надзором государства. В целях установления контроля над миграцией работников и повышения их трудовой дисциплины в 1932 г. были введены внутренние паспорта и прописка, в 1938 г. появились “трудовые книжки”, в которых должны были отмечаться все нарушения и увольнения с работы. Хуже всего, если не считать заключенных, жили крестьяне, вынужденные работать на колхозных полях за номинальные трудовые и не имевшие возможности, из-за отказа в выдаче паспортов, переменить свое место жительства. Таким образом, обратной стороной подъема экономики стало превращение “государства рабочих и крестьян” в капиталиста - по отношению к рабочим, в крепостника - по отношению к крестьянам и в рабовладельца - по отношению к заключенным. Горькой насмешкой звучали тогда слова Маяковского про “социализм - свободный труд свободно собравшихся людей”.

Период построения социализма в СССР убеждает нас в том, что крепостничество и самодержавие не обходятся друг без друга. Становление режима личной власти Сталина совпало с “великим переломом”, который прикрепит каждого члена общества к работе на государство. Наивно полагать, что этот процесс происходил без ведома и участия самого лидера ВКП(б). В отличие от Ленина, изучавшего революционное движение в России, Сталин проявлял заметный интерес к русскому самодержавию. Не случайно он говорил о народных овациях вождю: “*Народу нужен царь*, тот, кому они смогут поклоняться, во имя кого жить и работать”, - а в другой раз, на ужине у Кирова, сказал: “Учтите, веками народ в России был под царем, русский народ царист, русский народ привык, чтобы во главе был кто-то один”¹⁶³. В этих высказываниях отразились не только личные пристрастия партийного вождя, но и его размышления о своей роли в истории России. Сталин объективно был продолжателем дела Ивана Грозного и Петра I, а не Радищева и Желябова. Он был призван завершить централизацию и индустриализацию страны, т.е. выполнить задачи, не решенные до конца его предшественниками. Данные задачи не имели прямого отношения ни к построению социализма, ни, тем более, к осуществлению коммунизма, поскольку их “снятие” должно было произойти еще в период буржуазного развития страны. Поэтому не приходилось ждать, что достижение намеченных целей произойдет при помощи средств, адекватных социалистическому гуманизму или коммунистическому братству людей. Но никакая историческая необходимость не вынуждала делать этого тем “звероподобным” способом, который был характерен для Сталина и его последователей. Здесь во многом проявились личные качества “отца народов” и особенности его партийной карьеры. Не имея авторитета вождя революции и победителя в гражданской войне, Сталин руководил партией и государством, опираясь на аппарат чиновников и службу безопасности, т.е. на силы административного воздействия, политического сыска и террора.

Данные методы управления страной не были ни изменой делу революции, ни отходом от ленинских принципов, как будут говорить в период развенчания “культы личности”. На голом администрировании был основан “военный коммунизм”, и сам Ленин утверждал, что “каждый партиец должен быть чекистом” и что “о диктатуре пролетариата и думать нечего без террора и насилия”. Сталин только развил эти принципы, придав им абсолютный характер и обратив их против партийной элиты, в которой он видел угрозу для своей самодержавной власти. Нас не должно удивлять, что уничтожение старых большевиков не вызвало заметного отпора в партии, что представители “ленинской гвардии” без видимого сопротивления с трибуны Мавзолея в подвалы Лубянки. Истребление инакомыслия и убеждение, что “партия всегда права” (Троцкий), сделали свое дело. Прошло не так много лет после революции, совершенной для того, чтобы над народом больше не было хозяев, как уцелевшие революционеры стали величать своего вождя Хозяином. “Кто бы мог представить себе, - злорадствовал меньшевик Валентинов, - что ультрареволюционные наши российские республиканцы, свергатели само-

державных тронов, снимавшие корону и голову с царя Николая Второго, что они через пятнадцать лет превратятся в рабов, и со смертельным страхом, невероятным пресмыкательством и дрожью будут ползать на коленях перед вышедшим из их же среды красным царем, всемогущим диктатором Сталиным”¹⁶⁴. Колесо террора прошло по всем отраслям управления государством, но нигде оно не оставило столь опустошительных последствий, как в военном руководстве страны. После уничтожения основы командного состава Красная армия оказалась плохо подготовленной к главной войне в своей истории.

Великая Отечественная война показала как неоспоримые достоинства, так и безусловные недостатки советского государства и общества. В полную силу проявились гигантские мобилизационные возможности военной промышленности, а традиционная стойкость российских воинов была укреплена верой в то, что они защищают не только свою Родину, но и самый справедливый общественный строй. В то же время, особенно в первые годы войны, высокая дисциплина и самоотверженность нередко не могли преодолеть инертности и косности системы управления, которая обрекала подчиненных на безропотное следование приказам далеко не всегда компетентных начальников. Волонтаристское принятие решений, в той или иной мере свойственное всем высшим советским руководителям, привело к ряду роковых ошибок, начиная от грубого просчета со сроком начала войны до выбора неоправданной стратегии весной 1942 г., что не раз могло привести к национальной катастрофе, спасение от которой стоило народу величайших жертв. Крайне тяжелый характер войны был также вызван тем, что в ней столкнулись два государства, убежденные в своем превосходстве над другими странами и признававшие себя носителями “абсолютной идеи”. Не случайно известный историк Э. Карр однажды заметил, что в битве под Сталинградом сошлись в смертельной схватке две школы философии Гегеля. Противостояние советского интернационализма и германского национализма было столь непредсказуемо по своим последствиям, что Сталин решился соединить коммунистические идеалы с верой в национальные святыни русского народа. С этой целью атеистическое государство заключило патриотический союз с православной церковью, а в армии и на флоте были введены высшие ордена имени прославленных полководцев, верой и правдой служивших царю и Отечеству. Вследствие невероятного терпения народа, жертвенного героизма на фронте и самоотверженного труда в тылу, воли к победе лучших военачальников и четкой организации снабжения армии Советский Союз разгромил гитлеровскую Германию. Хотя в этой войне, унесшей 27 млн. жизней советских людей, партия коммунистов была не только организатором побед, но и виновницей поражений, она повысила свой авторитет в советском обществе, поколебленный в годы коллективизации и массовых репрессий. Можно в известном смысле согласиться с историком Хоскингом в том, что “нападение Гитлера дало коммунистическому режиму ту легитимность, которую он во многом потерял в глазах населения”¹⁶⁵. Заслуживает внимания, что резкое падение влияния КПСС в обществе совпало со временем, когда из партии по естественным причинам выбыло большинство фронтовиков.

Надо признать, что во внешней политике Сталин смог искуснее воспользоваться плодами победы в Отечественной войне, чем это сделал Александр I после победы над Наполеоном. Во всех странах, освобожденных советскими войсками, к власти пришли люди, лояльные Советскому Союзу. Государства, которые оказались в зоне советского влияния, добровольно или вынужденно избирали социалистический путь развития и позднее вошли в Организацию Варшавского договора, где лидерство Страны Советов было бесспорным. В странах “народной демократии” проводились аграрная реформа, с учетом местных условий, и индустриализация по советскому образцу. При переходе полноты власти к местным коммунистам часто применялись насилия по отношению к другим партиям и обычным гражданам, выступавшим против новых порядков, что вызывало массовые возмущения, которые подавлялись советским военным вмешательством. Все это, конечно, не способствовало росту симпатий и доверия к “старшему брату” со стороны народов, обязанных советским воинам своим избавлением от фашистских оккупантов. Между тем в Советском Союзе также поднялась новая волна террора, напоминая временами репрессии 30-х годов.

Следует учесть, что сталинский террор имел многофункциональный характер, являясь не только формой борьбы с политическими противниками и методом воспитания в обществе психологии “осажденного лагеря”, но также средством поддержания трудовой дисциплины и способом обеспечения “строек века” дешевой рабочей силой. Кроме того, диктатору было необходимо дать новый урок военным, уверовавшим в то, что это они победили в войне, интеллигентам, желавшим либерализации духовной жизни в стране, и крестьянам, надеявшимся на то, что после победы им разрешат выйти из колхозов и работать на своей земле. Страна победителей снова не нашла в себе сил бороться с приступом “революционного террора”. Как верно сказал писатель В. Гроссман, “сила революции вступила в союз со страхом смерти, с ужасом перед пытками, с тоской, охватывающей тех, кто чувствовал на себе дыхание дальних лагерей”¹⁶⁶. Сопротивление диктатуре в советском обществе было парализовано не только страхом перед карательной машиной, но также верой в высшую справедливость коммунизма, которая во многом служила оправданием репрессий. Однако даже беспощадный террор не мог подавить в русских людях ростков свободы. Они проявлялись в порой звучащих разоблачениях сталинских преступлений, отказе полтавских курсантов расстреливать крестьян во время “голодных бунтов” 1933 г., творческих поисках М. Булгакова и молодого Д. Шостаковича, непокорстве маршала Г. Жукова и других героев Отечественной войны. В конце концов, как это нередко бывает в истории, ближайшие помощники вождя, желая избежать судьбы других жертв, приняли превентивные меры и, если сами не устранили Хозяина, то оставили его на смертном одре без помощи врачей.

Сталин оставил своим наследникам великую державу, обладавшую ядерным оружием и весомым авторитетом в мире. Однако в начале 50-х гг. советское общество было столь же далеко от построения коммунизма, как и после гражданской войны. Коммунистической партии необходимо было вы-

работать новые идеологические ориентиры, закреплявшие за ней право быть руководящей и направляющей силой страны. Между тем к XX съезду (1956 г.) КПСС являла собой правящую партию, лишённую реальной власти, которая находилась в монопольном владении Сталина и после его смерти стала целью борьбы его преемников. К этому времени в партии сложилась влиятельная группа чиновников, которые хотели сохранить и приумножить привилегии, полученные при прежнем вожде, но больше не желали служить ему в страхе за свою жизнь, свободу или карьеру. Поэтому номенклатура поддержала Н.С. Хрущева и на XX съезде, когда он разоблачал злодеяния Сталина против партийной элиты, и на пленуме ЦК в июне 1957 г., где они позволили ему разгромить “сталинистов”. Однако стоило процессу “десталинизации” подойти к требованиям “чистки аппарата и чистки партии”, как партийная бюрократия сместила своего лидера, поставив ему в вину экономические ошибки, которых было сделано немало. Не имея продуманной программы, Хрущев легко переходил из крайности в крайность, совмещая необходимые реформы с популистскими мерами. Он был одинаково смел как в проведении нужных новаций, так и в совершении необдуманных поступков, которые вредили его личному реноме и наносили урон престижу державы.

Хрущев был, по-видимому, последним лидером партии и государства в СССР, кто надеялся на осуществление коммунизма в обозримом будущем. Не случайно при его активной поддержке была принята III программа КПСС (1961 г.), наметившая конкретные сроки построения коммунистического общества. Хрущев был сторонником возвращения к “ленинским нормам партийной жизни”, выступал за демократические выборы партийных секретарей и ограничение сроков их пребывания на выборных должностях. Но там, где Хрущев видел угрозу делу коммунизма, он не признавал демократии. Поэтому, когда в 1956 г. венгерские рабочие выступили против монополии своих коммунистов на власть и за выход их страны из Варшавского договора, на улицах Будапешта появились советские танки. В 1962 г. была расстреляна стихийная демонстрация рабочих в Новочеркасске, протестовавших против резкого повышения цен на продукты, когда ни один партийный или советский чиновник не осмелился выйти к возмущённым представителям “ведущего класса” советского общества. Хотя, благодаря хрущевским реформам, обрели свободу сотни тысяч заключённых сталинских лагерей, не были разоблачены ни подлинные причины террора, ни большинство его прислужников. Поэтому процесс духовного раскрепощения советских людей, пробуждения в них чувства свободы не получил такого развития, чтобы навсегда избавить общество от наследия сталинизма. Даже “певцы вольности” того времени не могли освободиться от страха. Так, при очередной “проработке” интеллигенции в 1962 г. поэт Е. Евтушенко поспешил сделать признание: “Если кто-нибудь на моем поэтическом вечере скажет что-нибудь антисоветское, я сам своими руками отведу его в органы госбезопасности. Пусть партия знает, что самый близкий и родной человек станет для меня в таком случае врагом”¹⁶⁷. Однако период “хрущевской оттепели” показал, что советское общество способно к переменам.

Вместе с тем этому обществу была присуща большая сила инерции, которая противодействовала всем преобразованиям. Она проявлялась в нежелании самых разных социальных групп рисковать своим положением ради экономических реформ, которые могли нарушить привычный для них порядок. Потребность в стабильности, возникшая вследствие усталости от непрерывных реорганизаций предыдущих десятилетий, возвела на партийный Олимп Л.И. Брежнева. Новый руководитель Советского Союза отказался от политических и экономических новаций своего предшественника. План построения коммунизма постепенно был предан забвению, будучи подменен пропагандой идеи "развитого социализма", достижение которого было провозглашено в новой конституции СССР (1977 г.). При Брежневе была предпринята лишь одна серьезная попытка проведения экономических реформ, инициированная председателем правительства А.Н. Косыгиным. Реформа Косыгина, предложившего принять за основу планирования не выпущенную, а реализованную продукцию, т.е. учитывать не только ее количество, но и качество, не имела успеха, поскольку требовала применения рыночных принципов, несовместимых с административно-командным характером советской экономики. Эта неудача показала, что в модернизации советской экономики, хронически отстающей от Запада, не заинтересована ни партийная элита, сочетающая свои привилегии с доходами от "теневой экономики", ни основная масса рабочих и колхозников, заключивших с государством своего рода контракт: "Вы делаете вид, что платите, а мы делаем вид, что работаем".

Подобная экономика могла существовать только за счет продажи сырьевых ресурсов, но когда большую часть "нефтедолларов" стали поглощать военные расходы и возникли перебои с товарами первой необходимости, тогда и началось необратимое разрушение системы. Это прояснялось по мере втягивания СССР в бессмысленную войну в Афганистане, которая стала последним проявлением так называемого "социалистического интернационализма". Во имя этого идеологического прикрытия советских геополитических интересов Политбюро ЦК КПСС посылало войска в Венгрию и Чехословакию и оказывало щедрую помощь всем странам "третьего мира", которым угодно было избрать "некапиталистический" путь развития. Неплохой иллюстрацией такой политики стала карикатура одной из французских газет, на которой был изображен русский мужик, стоящий в заплатанной рубахе возле покосившейся избы и мучительно думающий над вопросом: "Кому бы еще помочь?". Чтобы наполнить бюджет, государство даже пошло на резкое увеличение продажи спиртных напитков, и к началу 80-х гг. Советский Союз превратился в одного из мировых лидеров по потреблению алкоголя. Становилось очевидным противоречие между могуществом сверхдержавы, противостоящей всему Западнему миру, и слабостью государства, неспособного обеспечить удовлетворения потребностей своего населения. В таком состоянии общество "развитого социализма" вступило в последнее десятилетие своей истории.

Несмотря на то, что партия и государство в период "застоя" не мешали советским людям предаваться радостям частной жизни и не требовали от них ничего, кроме лояльности к властям, скрыть физическую немощь и нрав-

ственное разложение самих властей было уже невозможно. Снижение авторитета руководителей партии и правительства лишь усиливало ощущение того, что советское общество утратило свой дух, потеряло смысл, лишилось *идеи*. После недолгой борьбы Ю.В. Андропова за искоренение прогулов и коррупции, а также невнятного правления К.У. Черненко власть перешла к молоджавому и деятельному М.С. Горбачеву (1985 г.). Впервые после Хрущева лидер Советского государства стал активно ездить по стране и общаться с народом, нередко ставя людей в тупик своими пространными и замысловатыми речами. Парадоксально, что в то время, когда диссидентское движение в Советском Союзе было разгромлено (в 1982 г. Е. Боннэр объявила о роспуске группы Хельсинкских наблюдателей, поскольку почти все ее члены были арестованы или сосланы), Коммунистическую партию возглавил человек с почти диссидентскими взглядами. Новый генсек быстро пустил в ход лозунг “ускорение”, а затем добавил к нему другой - “перестройка”. Таким образом, началась последняя попытка обновления советского общества.

Перестройка была объективно порождена растущей отсталостью советской экономики и международной изоляцией Советского Союза в 80-е гг., что создавало угрозу для безопасности страны. Горбачев убрал из Политбюро “кремлевских старцев” и расставил на высшие посты лояльных к нему людей. При этом генсек опирался на влиятельный в партии слой “вторых” секретарей, бросивших вызов постаревшим “первым”. Но по мере перенесения борьбы из партийных залов на съезды народных депутатов, избранных на альтернативной основе, президент СССР начал сдавать свои позиции. Выяснилось, что за годы монопольной власти КПСС утратила навыки политической дискуссии с оппонентами, против которых нельзя применить прямое насилие. Горбачев хотел соединить идеи НЭПа в экономике и плюрализм в политике с властью “обновленной” КПСС, что вызывало критику “слева” и “справа”. Знаковым поражением политики Горбачева стало избрание его противника Б.Н. Ельцина главой Верховного совета РСФСР и президентом России. Чувствуя слабость союзного центра и опираясь на подъем национальных движений, начали проявлять сепаратизм первые партийные секретари союзных республик, обуреваемые желанием стать президентами суверенных государств. Брожение в обществе было усилено распадом лагеря мирового социализма. Попытка Горбачева спасти Советский Союз подписанием нового Союзного договора была сорвана бездарным провалом ГКЧП, который Дж. Хоскинг метко назвал “заговором Горбачева против самого Горбачева, когда одна половина его двойственной политики совершила покушение на другую”¹⁶⁸. Расплатой за эту политику стали указ Ельцина о запрещении деятельности КПСС и Беловежское соглашение, которое положило конец существованию СССР.

Определяя смысл истории Советского Союза, победившего в страшной войне, ставшего мировой державой и открывшего космическую эру, надо помнить о том, что в основу нового государства и общества была положена идея коммунизма. Именно эта идея служила для правящей партии оправданием Октябрьской революции, гражданской войны и форсированной индустри-

ализации и коллективизации, которые были оплачены ценой миллионов человеческих жизней. Между тем, даже оставляя в стороне вопрос о научности марксистского учения о коммунизме, следует прийти к заключению, что строительство нового общества в России происходило вопреки формационной теории Маркса. Косвенным образом это признавал и Ленин, заявляя, что в России, в отличие от стран Запада, легче сделать социалистическую революцию, но труднее построить социализм, и что не надо делать вида, будто Маркс или марксисты знают дорогу к коммунизму в деталях. В сущности, В.И. Ленин и его партия в своих революционных преобразованиях делали ставку не на буржуазное развитие страны, а на ее феодальную отсталость, следуя не путем организации рабочих как господствующего класса (Маркс), но посредством навязывания воли революционного меньшинства пассивному большинству (Ткачев). Это предопределило утопизм большевистской революции и консерватизм в решении социальных вопросов (общая уравнительность, принудительный коллективизм, равнодушие к правам и свободам человека).

Главным достижением коммунистов в революции стал захват государственной власти, которая вначале была для них средством осуществления цели, но по мере осознания призрачности последней превратилась в саму цель. Не известно, как долго лидеры правящей партии верили в возможность построения самого справедливого общества на земле (идея коммунизма в период от Ленина до Горбачева из мечты о будущем, которое молодежь увидит еще при жизни, превратилась в абстрактный идеал, существующий постольку, поскольку он не осуществляется). Однако не вызывает сомнения, что идея коммунизма всегда использовалась ими для укрепления существующей власти и для принуждения населения подчиниться ей. Преодолеть противоречие между утопией и реальностью, точнее, осознание этого противоречия, был призван массовый энтузиазм, который подкреплялся террором, имевшим тотальный характер при Ленине и Сталине, фрагментарный при Хрущеве и завуалированный при Брежневе. Конечно, любая революция есть вызванное историей насилие над историей, но когда общество, рожденное революцией, превращает насилие в необходимое условие своего существования, оно рано или поздно терпит фатальное поражение.

Советское общество было менее новаторским, чем думают его сторонники, и более традиционным, чем считают его противники. Государственный контроль над всеми сторонами жизни людей, в чем некоторые до сих пор видят суть социализма, существовал в России в течение веков, и коммунисты лишь усовершенствовали его путем использования средств современной цивилизации. Петр I задолго до Ленина показал, как можно использовать рычаги государственного управления для проведения реформ, ломающих привычный уклад жизни людей. Что же касается террора как способа управления страной, то его применял еще Иван Грозный, чем заслужил искреннее уважение Сталина. Весьма примечательно, что в советском обществе мы находим, хотя и в причудливой форме, то же сочетание самодержавия и крепостничества, которое было присуще России в XVII-XIX веках. Наконец, можно про-

вести любопытную аналогию между положением русского дворянства от Петра I до Екатерины II и партийной номенклатуры от Сталина до Брежнева. Она состоит в том, что оба правящих сословия совершили эволюцию от обязанности служить государству до возможности поставить государство себе на службу. Заслуживает внимания также сходство внешней политики Советского Союза и Российской империи. Н.А. Бердяев отмечал, что “вместо Третьего Рима, в России удалось осуществить Третий Интернационал и на Третий Интернационал перешли многие черты Третьего Рима”¹⁶⁹. Если в XVIII-XIX вв. Российская империя претендовала на лидерство в православном мире и защиту славянских народов, то в XX в. Советский Союз претендовал на лидерство в мировой системе социализма и защиту всех угнетенных народов мира.

Конечно, преданность идее коммунизма, не позволяет считать Советский Союз “законным наследником” Российской империи. Однако эта идея в ее советском варианте стоит в одном ряду не только с идеей третьего Рима, но также с идеями нового Иерусалима, святой Руси, великой России. На первых порах, когда большевики были уверены в том, что русская революция станет прологом великого восстания пролетариата, они не придавали самоценного значения России, видя в ней не более чем горючий материал для костра мировой революции. Но после принятия курса на строительство социализма в отдельной стране, Россия (Советский Союз) была представлена идеологами партии как страна, живущая по учению Маркса и Ленина, которое содержит абсолютную *истину*. Советских людей с детских лет воспитывали в убеждении, что их государство является эталоном *справедливости* в мире. Им внушали надежду, что настанет время, когда все народы признают *правду*, воплощенную в советском обществе, и пожелают перенять ее для себя. Однако пока враги будут пытаться уничтожить первое в мире государство рабочих и крестьян, советские люди должны неустанно крепить *единство* своих рядов, а коммунисты, прежде всего, - дорожить единством своей партии. Достижение высокой цели требовало всей *свободы* человека, которая реализовалась не путем индивидуального самовыражения, но посредством приобщения к коллективному, социальному действию. Согласование единства и свободы происходило на основе преданности делу коммунизма и любви к советской Родине, в чем можно видеть коммунистический аналог древнерусской *соборности*. Согласно советской идеологии, Советский Союз был *особенным* обществом, имеющим *всемирное* значение, перенесение которого на весь мир должно было стать *концом истории* (предыстории человечества). Хотя идея коммунизма имеет все признаки утопии, советские люди в течение десятилетий пытались воплотить ее в жизнь. Эта идея вдохновляла их на подвиги и оправдывала принесенные жертвы. Поэтому мы считаем, что **строительство коммунизма** и было смыслом истории в советский период. “Коммунизм, - писал Н.А. Бердяев, - есть русское явление, несмотря на марксистскую идеологию. Коммунизм есть русская судьба, момент внутренней судьбы русского народа. И изжит он должен быть внутренними силами русского народа. Коммунизм должен быть преодолен, а не уничтожен”¹⁷⁰. Таков смысл истории Советского Союза, выражающий, на наш взгляд, “великий урок” России, о

котором провидчески писал Чаадаев. И нам еще долго предстоит над этим уроком думать.

Х. Современная Россия: в поисках национальной идеи

Новейшая российская история, начало которой было положено в 1991 г., является незавершенным и переходным периодом. Это затрудняет понимание смысла современной России, поскольку невозможно соотнести текущий момент развития страны с ее будущим состоянием в конце данного периода. Однако ничто не мешает нам сравнить это время с той эпохой, отрицанием и продолжением которой является нынешняя Россия. Для начала следует уточнить характер изменений, вызвавших крушение советской системы. Есть ли нечто общее в двух общественных переломах, которые произошли в России в начале и в конце XX века? Можно ли говорить об Августовской революции 1991 г. точно так же, как мы говорим об Октябрьской революции 1917 г.? “Переход государственной власти из рук одного в руки другого класса, - утверждал В.И. Ленин, - есть первый, главный, основной признак революции как в строго-научном, так и в практически-политическом значении этого понятия”¹⁷¹. В результате известных событий 1991 г. власть в России действительно перешла в руки нового класса.

За представителями этого класса в общественном сознании закрепилось обобщенное название “демократы”. Такая характеристика не является научной, поскольку не отражает сущности данного слоя ни с точки зрения его экономических интересов, ни с точки зрения его политических приоритетов. Демократы конца 80-х - начала 90-х гг., ожидавшие долгой борьбы с КПСС и не предвидевшие такой скорой победы, не могли сформировать новый правящий класс. Как признал один из их лидеров Г.Х. Попов, “не только с организационной, но и с программной точки зрения демократы были не готовы к тому, чтобы возглавить коалицию”¹⁷², что не снимает с них вину за тяжелые последствия проведенных ими реформ. Столь же неверным является распространенное суждение о том, что постсоветской Россией правит олигархический, тем более криминальный капитал. Хотя за последние годы в стране произошло заметное укрепление позиций частного капитала, в том числе имеющего “темное” прошлое, он пока не обладает достаточными ресурсами, чтобы конкурировать с государством в контроле над обществом.

На самом деле основу правящего класса в современной России составили выходцы из партийной, советской и хозяйственной номенклатуры, которые были заинтересованы в проведении преобразований. Данная группа реформаторски настроенных управленцев происходила из той части советской бюрократии, которая давно хотела обменять свои привилегии на собственность. Сами “либеральные” бюрократы, конечно, считали, что смогут осуществить необходимую модернизацию страны лучше, нежели ортодоксальные коммунисты или некомпетентные демократы. Однако деятельность этой влиятельной группы людей определялась не столько заботой об общественном благе, сколько корпоративным интересом. Только ликвидация советской си-

стемы управления обществом позволяла превратить их условное, временное и служилое владение в безусловную, постоянную и наследственную власть. И от этого “завоевания революции” функционеры перестройки не желали отказываться ни при каких условиях. Несмотря на отдельные периоды повышенного влияния демократов и олигархов, именно либеральная бюрократия стала несущей опорой новой власти как в столице страны, так и в российских регионах. Принадлежность большей части новой политической элиты к старому правящему классу общества во многом объясняет как относительно мирный характер революции, так и приватизацию ее результатов российской бюрократией.

Можно провести ряд аналогий между революцией 1917 г. и революцией 1991 г. Это были “революции сверху”, которые осуществили сравнительно небольшие политические организации, действовавшие посредством захвата государственной власти и проведения радикальных реформ в условиях ограниченного участия и растущего недовольства народа. Либералы в 1991 г. так же верили в быстрый переход к рыночной экономике и демократии в России, как большевики в 1917 г. - в скорое построение плановой экономики и социализма. Как писал “отец” рыночных реформ Е.Т. Гайдар, “страны, которые выдержали последовательную линию на радикальные реформы, через два-три года после их начала обретают действенные механизмы рыночного микрорегулирования, быстро развивающийся частный сектор, открытую экономику, приемлемый уровень денежной стабильности”¹⁷³. Убеждение в аккордном построении нового общества, спасительного для страны и народа, подвигало радикальных реформаторов во всех столкновениях с реальностью, которая нередко не вписывалась в их схематическое мышление, следовать “революционной целесообразности”, что было характерно и для поведения большевиков. Не случайно Григорий Явлинский, который относится к Анатолию Чубайсу примерно так же, как меньшевик-теоретик к практику-большевику, возмущался логикой оппонента, согласно которой “ради неких реформ можно опираться хоть на черта, хоть на дьявола, можно пользоваться всем чем угодно”.

Сходство типов русских революционеров начала и конца XX века дополняется сходством событий революций 1917 и 1991 года. В России 90-х гг. можно найти свой “корниловский мятеж” (ГКЧП), свой Брестский мир (начало реформ по модели МВФ), а также разгон Учредительного собрания и подавление восстания “левых эсеров” (ропуск и расстрел Верховного Совета). Большевики и либералы возлагали большие надежды на участие Запада: одни - на поддержку пролетариата, другие - на помощь капитала. Но государства Запада имеют обыкновение смотреть на революции в России сквозь призму своих национальных интересов. Исходя из личного опыта общения с лидерами западных стран, демократ Попов был вынужден сделать неутешительный вывод: “Запад не собирался ничего давать, кроме сумм, достаточных для покрытия процентов по займам и предотвращающих крах Ельцина. Но не сумм, нужных России для выхода из кризиса. Тем более не сумм, нужных для подь-

ема”¹⁷⁴. Так Россия вновь получила геополитический урок, из которого следует, что в этом мире она должно рассчитывать, прежде всего, на свои силы.

Августовская революция 1991 г. в определенной мере была вызвана, но в еще большей степени вызвала обострение национальных противоречий в Советском Союзе и в России. В этом также проявилось сходство большевиков и либералов, которые в борьбе с центральной властью видели союзников в национальных движениях, выступавших за выход национальных территорий из состава России. Если в 1917 г. Ленин обещал “малым нациям” самоопределение вплоть до отделения и создания независимых государств, то в 1990 г. Ельцин предложил им брать столько суверенитета, сколько они смогут “проглотить”. До тех пор, пока не был установлен контроль над центром, проводилась политика децентрализации страны, которая сопровождалась яростной критикой Советского Союза (Российской империи) как “тюрьмы народов”. Следствием этого стал “парад суверенитетов”, который прошел по Советскому Союзу в 1990-1991 гг., как прежде по России в 1917-1918 гг. Однако, если большевикам удалось объединить под своей властью почти все земли Российской империи, то либералы не могли и не хотели восстановить единое государство на территории Советского Союза. “Пороховой бочкой”, заложенной под СССР, было явное противоречие между интересами России и стремлениями союзных республик. Россия, будучи равным субъектом федерации, производила большую часть валового продукта и несла основное бремя общесоюзного бюджета, за что она хотела признания за ней права принимать решения от имени Союза. Союзные республики, которые стремились тратить полученные доходы на свои нужды и видели в перечислениях в общесоюзный бюджет уплату дани России, претендовали на политическую автономию и культурный суверенитет, угрожая выходом из федерации. Разрешить это противоречие путем обновления союзного государства в начале 90-х гг. не удалось.

Не следует забывать, что исторически “малые нации” входили в состав Российской империи (Советского Союза), побуждаемые к тому либо гарантией защиты, либо вооруженной силой. При этом они подчинялись не самой России, но стоящей над ней власти (царскому самодержавию или коммунистической партии). Когда советские республики перестали видеть врагов за пределами СССР и осознали невозможность применения к ним силы со стороны России, они встали на путь создания национальных государств, тем более что после августа 1991 г. не стало той власти, которая железной рукой объединила их 70 лет назад. Хотя после Августовской революции СССР был, по-видимому, обречен, новые правители России могли придать его распаду более цивилизованный характер, надежно защитив права русских и русскоязычных жителей национальных республик. В результате их скоропалительных действий, как признает американский историк Хоскинг, “двадцать пять миллионов русских оказались чужими на территориях, которые они привыкли считать своей родиной”¹⁷⁵. Падение Советского Союза вызвало тектонические процессы в самой России, что привело к заключению “сепаратного” договора с Татарстаном и ведению кровопролитной военной операции в Чечне.

Несмотря на то, что распад СССР должен был, по мнению либералов, ускорить выведение экономики из кризиса, на постсоветском пространстве этого не произошло нигде, за исключением стран Прибалтики. Между тем именно потребность в преодолении экономического отставания от Запада была главной причиной перехода советского руководства к политике “перестройки”. Командные методы повышения производительности труда могли быть эффективны в индустриальном обществе, когда требовались, прежде всего, исполнительные и дисциплинированные работники. Однако с переходом к постиндустриальному обществу стали нужны работники нового типа - инициативные, самостоятельные, творческие. Государственным регулированием и внеэкономическим принуждением невозможно ни создать таких работников, ни заставить их трудиться. Либерализация режима должна была привести к построению рыночной экономики и переходу к технотронному обществу. Радикальные реформаторы, взявшиеся за решение этой задачи, начали ее выполнение с того же, с чего в свое время большевики - с революционной перестройки промышленности, вызвавшей обвальное падение производства.

Суть “гайдаровских” реформ заключалась в том, чтобы, опираясь на сильную авторитарную власть президента Ельцина, строить свободную рыночную экономику с минимальными социальными обязательствами государства перед населением. Как пишет сам Гайдар, “запуск несовершенных рыночных механизмов, экспансия легального частного сектора неизбежно вызывают быстрый рост социальной дифференциации, особенно болезненной для стран бывшего социализма с царившей в них психологией уравниловки. ... Пауперизация значительных групп населения на фоне вызывающей роскоши нуворишей становится долгосрочной питательной средой политического радикализма”¹⁷⁶. Но применение методов перехода от плановой к рыночной экономике, которые прошли апробацию в Венгрии, Польше и Чехии, не принесло ожидаемых результатов в России, поскольку здесь не было слоев населения с буржуазной ментальностью и буржуазным отношением к труду. Реформаторы и работники элементарно не понимали друг друга: первые ожидали, что люди, получающие мизерные зарплаты, найдут себе другую работу или заведут собственное дело; вторые надеялись, что власти возьмутся за ум и будут платить им за привычный труд независимо от того, пользуется ли он спросом. Все хотели работать, как в России, но зарабатывать, как в Америке, что удавалось только бизнесменам, близким к власти, и чиновникам, выделяющим бюджетные средства.

Не удивительно, что реформы привели к “серьезным политическим коллизиям” (как деликатно выразился Гайдар) в виде вооруженного противостояния президентской власти и Верховного Совета и заметного уменьшения поддержки в обществе Ельцина и демократов. С 1993 по 1999 год государство проводило политику лавирования, сочетая либеральные меры в экономике, что служило основанием для получения очередных кредитов от Запада, с периодическим вбрасыванием денег в социальную сферу, когда было необходимо победить на выборах. Более других от этого смогли выиграть не демо-

краты, постепенно вытесняемые на обочину политической жизни, и не олигархи, всегда зависимые от близости к власти и бюджету, а бюрократы, которые не разбирались в вопросах макроэкономического регулирования, но были сильны в аппаратных играх и неплохо знали настроения народа. Так, по мнению Г. Попова, бюрократия смогла решить “две задачи: проходил под дымовой завесой демократии этап самых тяжелых преобразований, и этим обеспечивалось серьезное снижение авторитета демократов, т.к. создавалась база для открытой власти номенклатуры как спасителя страны”¹⁷⁷. Е. Гайдар также признал, что после октября 1993 г. наметился “определенный крен в сторону коррумпированного, бюрократического капитализма, с его тесно переплетенными собственностью и властью”¹⁷⁸. Выход из этой ситуации он видел в том, чтобы начался “новый цикл либеральных реформ, позволяющих сделать наш молодой рынок менее криминальным и коррумпированным; власть - более компетентной и честной; распределение результатов экономического роста - более справедливым”¹⁷⁹.

Несмотря на возвращение либералов в правительство в 1997-1998 и 2000 гг., они пока не смогли предъявить неоспоримых доказательств улучшения жизни населения вследствие проводимых ими реформ. Экономика России держится на плаву за счет экспорта сырья и оружия, что было характерно и для советской экономики. Все говорит о том, что переход к полноценному рынку займет в нашей стране не 3-5 лет, как изначально полагали Гайдар и Чубайс, а не одно десятилетие. Не меньшее время понадобится и для того, чтобы прийти к настоящей демократии, поскольку нищие люди нуждаются не в гражданских правах, а в бесплатных дарах. Проблема состоит, однако, в том, сможет ли государственная власть, традиционно тяготеющая к авторитарным методам управления, в этот переходный период, наскучив ожиданием экономического чуда от либералов, удержаться от соблазна возвращения к полному контролю над экономикой и обществом в целом. Все говорит о том, что ответ на этот жизненно важный вопрос будет дан уже в президентское правление В.В. Путина.

Нет ничего интереснее для мыслителя и труднее для обывателя, чем эпоха перемен. Конец XX в. принес России много несбывшихся надежд и поздних разочарований, трагических потерь в человеческих жизнях, общественных отношениях и духовных ценностях. Современное российское общество переживает раскол: рушатся прежние представления о *правде* и *справедливости*, по наиболее важным вопросам отсутствует *единство*, преобладает негативное понимание *особенности* своей страны, утрачена вера в ее *всемирное* призвание. Однако, хотя достижения пока несопоставимы с потерями, нельзя не отметить, по крайней мере, одно приобретение прошлых лет. Это - свобода выбора, которая стала следствием проводимых реформ. Данная *свобода* не имеет еще надежных экономических и социальных гарантий, но государство больше не ограничивает ее в сфере духа. После вынужденного единomyслия, основанного на господстве коммунистической идеологии, граждане России могут сами делать выбор в области религии, искусства и философии. Символично, что в это время к нам духовно вернулись лучшие рус-

ские философы, изгнанные с родины за ненужность для “власти рабочих и крестьян”. Они возвестили нам, что помимо советского патриотизма и чувства европейской общности существует особая любовь к России, покоящаяся на глубокой вере в ее высокое назначение для Европы и Мира. Ибо “патриотизм великого народа должен быть верой в великую и мировую миссию этого народа, иначе это будет национализм провинциальный, замкнутый и лишенный мировых перспектив”¹⁸⁰.

Либеральные “властители дум” современной России не предложили оригинального варианта русской идеи. Первоначально они верили в абсолютность идей свободного рынка, правового государства и политической демократии. Однако для большинства россиян эти понятия либо остаются абстракциями, либо приобрели негативное значение, и поэтому не могут в настоящее время обеспечить консолидации общества. Граждан России также не может вдохновить идея воссоздания сильного государства, мотивируемая наведением порядка в стране, поскольку этот порядок должен быть освящен целью более высокой, чем утверждение “диктатуры закона”. Как еще в 1989 г. писал американский философ Ф. Фукуяма, “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”¹⁸¹. Эти же слова применимы к России после разрушительной работы Ельцина. Какая духовная сила способна вернуть доверие к власти и объединить общество, раздираемое экономическими, политическими, идеологическими, этническими противоречиями? Пришло время вспомнить о русской идее.

После долгого перерыва о ней заговорили осенью 1993 года, когда было необходимо успокоить общество, потрясенное видом российских танков, которые стреляли в собственный парламент. Президент Ельцин обратился к научной и творческой интеллигенции страны с призывом принять участие **в поисках национальной идеи**. С тех пор сетования на отсутствие такой идеи в современной России стали общим местом в выступлениях политических деятелей и дипломированных интеллектуалов. При этом нередко подчеркивается, что речь должна идти не о русской, а национальной идее, т.е. о таком идеальном начале, признание которого обеспечит единство всех народов, проживающих на территории государства российского. Данный подход при всей его внешней привлекательности и политической корректности таит в себе опасную ловушку. Как известно из истории, ничто так быстро не сплачивает нацию, как призыв подняться на борьбу с общим врагом, воплощением которого чаще всего служит другая нация. Такая “национальная идея” объединяет лишь внешним образом, и по мере размывания образа врага прекращает свое действие. Поэтому было бы нелепо надеяться, что Россию может всерьез и надолго объединить победа в “малой” войне или на чемпионате мира по футболу. Русская идея всегда была национальной только по форме выражения, тогда как ее содержание представляло сплав общей истории и культуры, что задавало внутреннее единство. Непонимание природы русской идеи как со-

циокультурного начала Русского мира наряду со стремлением использовать ее в конъюнктурных целях может еще причинить нам немало бед.

XI. Смысл российской истории (общее определение)

Мы рассмотрели основные периоды развития России и предложили свое понимание смысла каждого из этих периодов. Конечно, взгляд на историю с высоты “птичьего полета” дает возможность увидеть лишь общий ход процесса, что не позволяет различить отдельные детали и конкретные события, которые могут иметь немаловажное значение для жизни страны и народа. Тем не менее, данной картины вполне достаточно для того, чтобы получить определенное понятие о становлении России на выбранном ею пути. Наше представление о российской истории сложилось посредством выявления факторов, которые, как мы полагаем, обусловили характер и вектор ее движения (колонизация страны, вражеские нашествия, государство и церковь, влияние Византии и Европы, идеологические движения и т.д.). Можно предположить, что эти движущие силы повлияли также на смысл исторического процесса. Однако, прежде всего, необходимо доказать, что незавершенной истории России присущ некий общий смысл. В начале этой главы была высказана мысль о том, что наиболее плодотворным, на наш взгляд, является осмысление истории через осознание единства и целостности исторического процесса. Можем ли мы утверждать, что российская история представляет единый и целостный процесс? Позитивному ответу здесь как будто препятствует взгляд на Россию как страну с трагическим прошлым, где было так много роковых потрясений, что вывод об его органическом характере должен отпасть сам собой. Против такого исторического воззрения, окрашенного глубокой печалью и беспомощной скорбью, возражал еще Гегель. “Но и тогда, - писал немецкий философ, - когда мы смотрим на историю, как на такую бойню, на которой приносятся в жертву счастье народов, государственная мудрость и индивидуальные добродетели, то пред мыслью необходимо возникает вопрос: для кого, для какой конечной цели были принесены эти чудовищнейшие жертвы?”¹⁸². И даже если мы видим в пути, пройденном Россией, восхождение на Голгофу, это не может служить основанием отказать истории нашей страны в единстве и целостности.

При внимательном изучении российской истории можно сделать вывод о том, что, несмотря на катастрофический характер некоторых процессов, мы не найдем в ней таких периодов, которые не находились бы ни в какой органической связи с предыдущим и последующим этапами развития. Даже монгольское владычество над Русью, вызвавшее столь сильное нарушение в эволюционном развитии страны, что историк Л.Н. Гумилев считал эту эпоху рубежом между древнерусским и великорусским этносом, отнюдь не было “провалом во времени”. Конечно, с точки зрения политических отношений и общественной психологии Русь под монгольским игом была гораздо ближе Московской, нежели Киевской Руси. Однако не следует забывать, что превращение вольных людей в холопов получило широкое распространение уже

в домонгольский период, а самовластие на Руси началось не с Василия II в Москве, но с Андрея Боголюбского во Владимире. Крутой перелом при Петре I также имел свои основания в предыдущем времени, поскольку европейские нововведения стали появляться еще при Иване III. Наконец, мы отмечаем черты сходства между Советским Союзом и Российской империей, тем более удивительные, что первый знаменовал собой революционное отрицание второй. Это не означает, что каждая следующая эпоха не вносила нового качества и представляла вариацию на прежде заданную тему. Тем не менее, можно выделить такие социокультурные феномены русского мира, которые сохраняют определенное постоянство.

Первым среди них следует указать на особое значение, которым обладают в России государство и личность его правителя. В Киевской и Московской Руси государство изначально было призвано защищать от внешней угрозы и поддерживать внутренний порядок. Однако в силу неразвитости или своекорыстия других общественных институтов оно либо присвоило себе силой, либо вынуждено было принять руководство над экономикой, сословной организацией, образованием, культурным обменом, общественным призрением и даже местным самоуправлением. В результате государство начинает активно вмешиваться в решение всех жизненно важных для общества проблем, что представляет как его силу, так и слабость. Для поддержания такой всеобъемлющей системы власти становится необходимым громоздкий аппарат чиновников, вносящих в управление присущее им консервативное начало, которое препятствует нахождению своевременных и адекватных ответов на поступающие вызовы времени. Наверху этой “Вавилонской башни”, строители которой плохо понимают интересы и замыслы друг друга, находится правитель государства, носитель самодержавного начала для отчужденного от управления общества. Личный произвол государя часто подменяет собой волю народа, его произвольное решение - выбор, который предлагала делать история. Следовало быть выдающейся личностью, чтобы соответствовать должности главы российского государства, однако далеко не все его правители могли достойно нести бремя “хозяина земли Русской”. Нельзя отчасти не согласиться с П.Я. Чаадаевым, когда он пишет: “Посмотрите от начала до конца наши летописи, - вы найдете в них на каждой странице глубокое воздействие власти, непрестанное влияние почвы и почти никогда не встретите проявлений общественной воли”¹⁸³. Но редкое проявление свободного почина в народе было следствием концентрации власти в руках государства, изъятия из владения обществом тех ресурсов, которые могли бы им быть использованы для самоорганизации. Там же, где общественные силы получали возможность самовыражения (земские соборы, ополчения, самоуправление), они доказывали свою эффективность в деле государственного строительства.

Как же следует оценивать отношение между государством и обществом, которое, начиная со времен Московского царства, становится характерным для России, повторяясь на каждом новом этапе развития страны? На наш взгляд, очень близким к истине по данному вопросу является вывод В.О. Ключевского, сделанный сто лет назад, но актуальный до наших дней. “Госу-

дарство как народный союз, - пишет историк, - почерпает свою силу в народной мощи и растет вместе с нею, содействуя и ее росту, - таково первоначальное и естественное отношение между государством и народом. Но внешние опасности или неразумие высших органов государственной власти могут навязать народу непосильные тягости, поглощающие часть народного труда, необходимую для поддержания и развития производительных сил народа. Тогда сила чувства начинает развиваться в ущерб народной мощи, и если народ вовремя не умеет выйти из такого положения, в государстве начинается разложение. Правительство с поддерживающими его классами общества, развивая по необходимости усиленную деятельность, укрепляется в мысли, что оно и есть настоящее государство, расширяет свои полномочия на счет народной свободы, превращая его /народ/ в страдательную тяглую массу, а народ, изнуряемый материально и уничтожаемый политически, теряет нравственную бодрость, замедляет темп своего движения, во всем отставая, и привыкает смотреть на свое государство как на неизбежное бедствие народной жизни. На остатки народных средств такое отгородившееся от народа государство может некоторое время обнаруживать значительную деятельность, особенно среди слабых соседей, расширять свою территорию и свой бюджет, являя призрачное могущество, но это корабль с расшатанными скрепами и снастями, неспособный выдержать бури в открытом море”¹⁸⁴. В этих словах, излагающих общую закономерность отечественной истории, мы находим урок, одинаково важный как для государства, так и для народа. Пока наше государство не научится управлять более гуманно и ответственно, а народ – мыслить и поступать более государственно, российский корабль еще долго будет опасно крениться в плавании по бурным водам истории.

Другим социокультурным феноменом, характерным для российской истории, является незавершенность культурной самоидентификации и цивилизационного самоопределения. В России никогда не было единого мнения о том, представляет ли она собой Европу, Азию, Европу и Азию, или ни Европу, ни Азию. Эта проблема неизбежно возникала тогда, когда Русский мир оказывался перед историческим выбором, вступая в контакт с более сложной культурой и более развитой цивилизацией (сначала византийской, затем европейской). Хотя данная задача, как указано выше, могла иметь четыре варианта решения, реальный выбор обычно сводился к альтернативе самобытного и европейского развития России. Евразийцы, конечно, могли провозгласить “исход к Востоку” и подчеркнуть значение “туранского элемента” в русской культуре, однако, согласно их учению, Россия должна не соединиться с Азией, но освободиться от Европы. “Мы должны осознать себя евразийцами, - писали они в своей программной статье, - чтобы осознать себя русскими. Сбросив татарское иго, мы должны сбросить и европейское иго”¹⁸⁵. Альтернатива национально-самобытного и всеобщеевропейского имеет глубокие основания в истории России, что, в частности, подтверждает неразрешенный спор между славянофилами и западниками. Историческое своеобразие Русского мира заключается в том, что, по образному выражению Ключевского, культура связывала его с Европой, природа влекла в Азию, в то время как

государство, дополним мы, не могло сделать решающий выбор между ними. Противоположному воздействию этих континентов мы обязаны тем, что, как пишет А. Янов, “у России не одна, а две, одинаково древние и легитимные политические традиции. Европейская (с ее гарантиями свободы, с конституционными ограничениями власти, политической терпимостью и отрицанием государственного патернализма). И патерналистская (с ее провозглашением исключительности России, с мечтой о сверхдержавности и о “мессианском величии и призвании”)”¹⁸⁶. Наше историческое обозрение позволяет усомниться в “одинаковой” древности и легитимности данных традиций в России, однако здесь надо обратить внимание на другое. Следует, наконец, признать, что в мечте о национальной исключительности, сверхдержавности и мессианском величии нет ничего специфически русского. С ней нас впервые познакомила Византия, а потом Европа, причем, как на практике (наполеоновские войны), так и в теории (германская философия). Поэтому стремление к национальной самобытности можно до известной степени трактовать как вызов Европе, внушенный самой Европой.

Сторонники западного пути, приводящие убедительные доказательства культурного сходства Европы и России, под влиянием неотразимости своих аргументов обычно забывают спросить у самих европейцев, признают ли они Русский мир составной частью Европейского сообщества. Можно сколько угодно причислять себя к цивилизации Запада, но если Запад не видит в нас полноправных членов семьи европейских народов, стоит подумать, много ли у нас оснований считать себя таковыми. Н.Я. Данилевский писал в 1871 г., что “Европа не признает нас своими. Она видит в России и в славянах вообще нечто ей чуждое, а вместе с тем такое, что не может служить для нее простым материалом, из которого она могла бы извлекать свои выгоды...”¹⁸⁷. Говоря о враждебности к России со стороны Европы, Данилевский, однако, не учитывал, что отношение Европы к России нередко менялось. Сначала Европа не замечала России, затем удивлялась ее появлению в “высшем обществе”, потом боялась и ненавидела, надеялась на ее помощь в первой и второй мировой войне, снова боялась и снова надеялась. В отличие от России, которая либо высокомерно отдалялась от Запада, либо самозабвенно подражала ему, Европа прагматично относилась к России, следуя своему пониманию собственных интересов и политической ситуации. Хотя в наше время Запад не готов отнести нас к “подлинной” Европе, ограниченной в его представлении странами ЕЭС и НАТО, нельзя утверждать, что этого не может произойти в будущем, как уже случилось с некоторыми славянскими государствами. Однако надо понимать, что ценой такого признания может стать отречение от ряда национальных свойств, ибо в этом случае от нас потребуют “отказаться от всего, что Европа - вся Европа - единодушно считает несогласным со своими видами и интересами...”¹⁸⁸. Без искреннего желания Европы видеть Россию составной частью Запада нам будет сложно сделать объективный выбор между русской идентичностью и европейской всеобщностью.

Значимым социокультурным феноменом истории России можно также считать важную роль, которую в ней играет идеология. Русскому миру в це-

лом чуждо “технологическое” решение проблем с позиций здравого смысла, т.е. на основе экономических расчетов, политических интересов или правовых отношений. Люди этого мира стремятся найти “идеологическое” решение, которое соответствует их вере или убеждению, т.е. религиозному или нравственному подходу к оценке ситуации. В этой связи показателен вывод Н.А. Бердяева о том, что “русские суждения о собственности и воровстве определяются не отношением к собственности как социальному институту, а отношением к человеку”¹⁸⁹. Повышенное внимание к идеологической стороне жизни в России не следует приписывать исключительно влиянию государства. В российской истории, конечно, можно найти немало примеров “идеологического” правления, или “идеократии”, как назвали его евразийцы Л.П. Карсавин и Н.Н. Алексеев (достаточно вспомнить советскую эпоху). Однако не только государство идеологически влияло на общество, но и общество воздействовало на идеологию государства. В период свержения монгольского ига, в Смутное время и век раскола именно общество предлагало государству идеологическую программу, направленную на защиту национальных или религиозных интересов. При этом предпочтение отдавалось не относительным, преходящим оценкам, легко приводимым в соответствие с переменчивым “духом времени”, а неизменным, абсолютным ценностям, выражающим высшую правду, которую должен принять этот несовершенный мир. России была всегда нужна “идеология, которая бы одушевляла пафосом вечного, абсолютно-ценного, властно призывала к абсолютно оправданной деятельности и была несомненно, т.е. абсолютно, обоснованной в своих истоках”¹⁹⁰. Эта потребность в абсолютной идеологии, переходящая из сферы религии и морали в область социальной жизни и политики, формирует оригинальное мировоззрение русского человека и делает Россию, может быть, самой метафизической страной в истории.

Таковы основные аргументы, которые, на наш взгляд, свидетельствуют о том, что российская история, несмотря на ее незавершенность, имеет единый и целостный характер. На этом основании попытаемся определить, в чем может состоять смысл истории России. По нашему мнению, русская идея как смысл истории должна дать ответы на вопросы: **что утверждает история России? как она делает это? к какой цели она ведет?** Разумеется, мы не столь самонадеянны, чтобы исключать возможность иной интерпретации сущности вопроса о смысле истории или, тем более, претендовать на право первооткрывателей в отношении полученных ответов. Вместе с тем обобщение выводов, сделанных в результате изучения всех периодов российской истории, позволяет понять логику этих ответов, связывающую их в единое целое. Не всякое сочетание правильных фрагментов дает нам правильное понимание всей картины. Если смысл истории призван отразить ее целостность, то и сам он должен представлять единство, а не множество.

Мы не будем оригинальны, если ответим на первый вопрос, что история России может быть осмыслена как утверждение **Правды**. По нашему мнению, правда и представляет собой духовное начало, что объединяет “новый Иерусалим” и третий Рим, “святую Русь” и коммунизм, которые были выде-

лены нами в качестве смыслов известных периодов российской истории. Именно правдой, а не *пользой*, *добром* или *красотой*, как правило, проверяет русский человек свое отношение к себе и к миру, независимо от того, исходит ли он из первого основания или выносит конечную оценку. Хотя в России нередко бывали времена, когда каждый верил только в свою правду, в обществе всегда жила потребность в общей правде, знание которой придавало его бытию высший смысл. Даже самодовлеющая власть была вынуждена считаться с этой правдой, которая доходила от не всегда безмолвствующего народа. Поэтому Иван Грозный скрепя сердце слушал обличения Василия Блаженного, приговор которого звучал как “божий суд”. Потеря общей правды становится предвестием раскола в обществе, знамением того, что время утратило свой смысл.

Что же несет в себе эта правда, которой так дорожит Русский мир? В религиозном выражении она представляет собой искание святости, обретение чистоты духа, а в светском воплощении - достижение праведности в жизни человека и правильного порядка в обществе. В этом отношении русская идея действительно является православной, но не в конфессиональном, а в этимологическом значении данного слова. Народ российский - потенциально “праведный народ”, однако не в силу своей “богоизбранности”, как это принято считать среди иудеев и протестантов, а потому, что по природе своей он стремится к правде. Русская правда есть синкретическое единство **истины** и **справедливости**, которые, будучи отделены от правды, вступают в противоречие друг с другом, а, возвращаясь к ней, обретают подлинный синтез. Важной характеристикой этой правды является ее всеобщность, обращенность ко всем людям и народам земли. Не случайно Ф.М. Достоевский заявил, что правда “выше народа и выше России”. 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”¹⁹¹. Итак, правда - это то, **что** должна утверждать российская история.

Мы сохраним верность традиции и при ответе на второй вопрос, когда укажем, что для постижения и осуществления правды России нужна **соборность**. Это понятие является настолько русским, что его довольно затруднительно перевести на другие языки. Соборность нельзя трактовать как общинность, коллективизм или социальность. Она являет собой некий высший тип отношений между людьми, проникнутыми сознанием своей глубокой духовной общности. В русской религиозно-философской традиции “соборность означает сочетание свободы и единства многих людей на основе их общей любви к одним и тем же абсолютным ценностям”¹⁹². Философы А.С. Хомяков, Ю.Ф. Самарин, В.С. Соловьев и др. полагали, что такими абсолютными ценностями русского народа являются святыни православного христианства, а историческую проекцию соборности они видели в церковных соборах, древнерусском вече, крестьянской общине. Как мы видели, в эмпирической истории России **единство** и **свобода** редко сочетались друг с другом, но в идеальном принципе соборности они пребывают в гармонии. В отечественной традиции соборность понимается как форма снятия всех конфликтов,

способ объединения всех усилий, путь решения всех проблем. Отсутствие соборности является признаком того, что общая правда распалась на множество частных правд, обладающих житейскими значениями, но не одухотворенных высоким смыслом, на котором и была основана соборность. По сути дела, она выступает как *“русская парадигма”*, которая устраняет противоречие между идеальной и реальной Россией путем преобразования действительного по образцу должного. Таким образом, соборность - это то, **как** должна вершиться российская история.

Не столь очевидным является ответ на третий вопрос, который призван открыть нам цель истории России. Изучение отдельных периодов жизни Русского мира показывает, что в периоды подъема ему присуще, на первый взгляд, странное противоречие, состоящее в одинаково сильном стремлении к **обособленности** и **всемирности**. Между тем, имея ответы на два первых вопроса, мы можем получить синтез, который снимает это противоречие. Что общего между идеями нового Иерусалима, святой Руси, третьего Рима, представлением о триаде православия, самодержавия и народности, а также учением о коммунистическом обществе? Во-первых, все эти воззрения претендуют на выражение общей правды. Во-вторых, они могут быть осознаны и реализованы только соборно, т.е. общим знанием и общим делом. И, наконец, все они объединены верой или убеждением в грядущее *“царство праведников”*, или совершенное общество. Но наступление такого земного рая представляло бы собой **конец истории**.

Тайна бытия России состоит в том, что она смиренно предложила себя человечеству в качестве площадки для построения храма. Это - уничтожение паче гордости, так как святой храм может быть возведен только на святом месте. Что же удивительного в том, что *“Святая Русь”* обособлялась для того, чтобы *“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...”*¹⁹³? Чтобы выпестовать в себе всемирную идею, духовной России было необходимо не шумное общение на ярмарке национальных предрассудков, а уединенное место для тихой молитвы, *“делания сердечного”*, *“умного хранения”*. Но идея была действительно всемирной – выработать наилучшую форму человеческого общежития, подготовить приход *“царства Божьего”* на земле. Это ли не цель желанная, в достижении которой можно обрести высший смысл? Таким образом, конец истории - это **цель**, которой должна следовать Россия.

Мы пришли к заключению, которое, возможно, проливает свет на духовную миссию России в мире. Русская идея в качестве смысла истории может быть выражена как **стремление к соборному осуществлению всемирной правды, обретение которой знаменует конец истории**. Каким бы странным ни показался этот вывод, он логически вытекает из нашего осмысления российской истории. Россия, вынужденная веками сражаться с воинственными народами Азии, а затем догонять ушедшие вперед культурные народы Европы, никогда не дорожила настоящим, но жила надеждой на бу-

дущее. 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”¹⁹⁴. В русском народе всегда сильно выражены апокалиптические и эсхатологические мотивы, которые порождают характерные типы странников, нигилистов, анархистов и утопистов и проявляются в намерении во всем дойти до крайности, до пределов возможного, до самого конца. Академик Лихачев нашел поразительно верный образ России у Максима Грека: “Он пишет о России как о женщине, сидящей на пути в задумчивой позе, в черном платье. Она чувствует себя при конце времен, она думает о своем будущем”¹⁹⁵. В желании постоять на краю и, быть может, перейти этот край мы видим русское стремление к абсолютному самоутверждению, которое было рассмотрено нами в предыдущей главе. Какое же будущее готовит Россия другим народам в конце времен?

Нет ничего более далекого от истины, чем допущение, и ничего более дикого, чем опасение, что в данном случае речь может идти о коллективном самоубийстве. Русскому народу присуще не влечение к смерти, а стремление к победе над смертью, что подтверждают дерзновенные мечтания русских мыслителей, в частности, идея Николая Федорова о воскрешении всех живших на земле людей. Конец истории в “русском варианте”, насколько можно судить об этом, предполагает не завершение земного пути человечества, но появление такого мировоззрения, которое помогло бы преодолеть все основные противоречия между людьми и народами и дало бы им оптимальную форму взаимного существования. Мы говорим здесь о том, что имел в виду Ф. Фукуяма, когда, основываясь на идеях русского философа Александра Кожева, писал, что нас ждет “конец истории как таковой, завершение идеологической эволюции человечества и универсализации западной либеральной демократии как окончательной формы правления”¹⁹⁶. Правда, в отличие от американского мыслителя, мы не считаем, что либеральная идеология, посредством которой выражаются интересы западной демократии, содержит в себе ответы на все “проклятые вопросы” современного мира. Однако можно согласиться с ним в том, что человечество развивается в направлении к универсальной идеологии, причем, последняя “не сводится к политическим доктринам, которые мы с ней привычно ассоциируем, но включает также лежащие в основе любого общества религию, культуру и нравственные ценности”¹⁹⁷. Нисколько не умаляя колоссального вклада Запада в сокровищницу мировой культуры, мы вправе ожидать от России, что она еще скажет “новое слово” миру, положив начало идеологии более универсальной, чем либерализм, и более либеральной, чем коммунизм. Следует заметить, что конец истории не будет означать прекращения эмпирического существования человечества. Напротив, он ознаменует собой достижение того этапа его развития, когда люди и народы перестанут бороться за выживание и начнут совместно

жить. Все известные нам общества пытались сохранить себя, возводя плотину на реке истории. Однако будущее за теми, кто не станет бороться с течением времени, но сделает плот, на котором можно плыть по этой реке. Может быть, призвание России состоит именно в том, чтобы убедить другие народы, что мы должны спастись сообща, и что все ответственны за всех!

Отвечая на смысловые вопросы, мы не случайно подчеркивали момент долженствования. Дело в том, что любая попытка понять смысл истории предполагает нахождение должного в действительном, духовного в материальном, идеального в эмпирическом. Мы подвергли изучению не факты и события, как они происходили “на самом деле”, но их значения и смыслы, как они виделись нам с высоты настоящего. При этом было необходимо понять логику истории, чтобы увидеть идеальные конструкции, которые бы сообщали ее башням, руинам и рвам вид законченного ансамбля. Поэтому мы придавали большое значение не только материальным процессам, но и личным или общественным идеям, по крайней мере, там, где они оказывали влияние на ход истории. “Для всех, кто признает какой-нибудь смысл в истории человечества, - писал В.С. Соловьев, - не подлежит сомнению, что историческая жизнь народов определяется прежде всего их основными убеждениями, их общим мировоззрением”¹⁹⁸. Но если в поисках смысла истории мы обращаемся к убеждениям людей, то нам следует знать не только их воззрения на то, что есть, но и представления о том, что должно быть. Так долженствование входит в наше осмысление истории. Иначе и быть не может, поскольку идеальные сущности, придающие смысл истории, сами по себе принадлежат сфере не действительного, а должного. Поэтому наше исследование должно перейти с изучения смыслов на изучение ценностей, т.е. покинуть историософию ради аксиологии. Иначе говоря, нам предстоит понять русскую идею как ценность, что станет предметом дальнейшего исследования.

¹Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 31.

² Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. М., 1957. Т. 2. С. 288.

³ Соловьев В.С. Русский национальный идеал // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 295.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб., 1993. С. 64.

⁵ Цит. по: Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. М., 1986. С. 194.

⁶ Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 79-80.

⁷ Ясперс К. Указ. соч. С. 28.

⁸ См.: Там же. С. 276-280.

⁹ Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. М., 1987-1989. Т. 1. С. 65.

¹⁰ Там же. С. 87.

¹¹ Ясперс К. Указ. соч. С. 279.

¹² Тойнби А. Дж. Постигание истории. М., 1991. С. 260.

¹³ Ясперс К. Указ. соч. С. 279-280.

¹⁴ Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Соч. М., 1989. С. 21.

¹⁵ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. М., 1972-1984. Т. 26. С. 131, 132.

¹⁶ Пушкин А.С. Письмо П.Я. Чаадаеву от 19 октября 1836 г. // Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. М., 1958. Т. 10. С. 872.

¹⁷ Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 75.

-
- ¹⁸ Ильин И.А. О русской идее // Ильин И.А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России: В 2 т. М., 1992. Т. 1. С. 331.
- ¹⁹ Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. М., 1988. С. 5.
- ²⁰ См.: Велесова книга. М., 1994. С. 23.
- ²¹ Там же. С. 55.
- ²² Там же. С. 143.
- ²³ Там же. С. 103, 105.
- ²⁴ Рыбаков Б.А. Указ. соч. С. 40.
- ²⁵ Цит. по: Хрестоматия по истории СССР. М., 1960. С. 565.
- ²⁶ Думин С.В., Турилов А.А. “Откуда есть пошла Русская земля?” // История Отечества: люди, идеи, решения. М., 1991. С. 23.
- ²⁷ См.: Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 224-225.
- ²⁸ См.: Ключевский В.О. Указ. соч. Т. 1. С. 152-153.
- ²⁹ Рыбаков Б.А. Указ. соч. С. 384.
- ³⁰ Там же. С. 412.
- ³¹ Велесова книга. С. 173.
- ³² См.: Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Бердяев Н.А. Русская идея. Харьков-М., 1999. С. 8.
- ³³ Ключевский В.О. Указ. соч. Т. 1. С. 160.
- ³⁴ Там же. С. 213.
- ³⁵ Литература Древней Руси. Хрестоматия. СПб., 1997. С. 155.
- ³⁶ Ключевский В.О. Указ. соч. Т. 1. С. 187.
- ³⁷ Кавелин К.Д. Наш умственный строй. М., 1989. С. 26.
- ³⁸ Ключевский В.О. Указ. соч. Т. 2. С. 65.
- ³⁹ Соловьев С.М. Соч.: В 18 кн. М., 1993-1997. Кн. 1. С. 677-678.
- ⁴⁰ Там же. С. 679.
- ⁴¹ Ключевский В.О. Указ. соч. Т. 1. С. 278.
- ⁴² Рыбаков Б. А. Указ. соч. С. 352.
- ⁴³ Былины. СПб., 1999. С. 129.
- ⁴⁴ Ключевский В.О. Указ. соч. Т. 1. С. 284.
- ⁴⁵ Федотов Г.П. Россия и свобода // Федотов Г.П. Судьба и грехи России /избранные статьи по философии русской истории и культуры/: В 2 т. СПб., 1991. Т. 2. С. 279.
- ⁴⁶ Иларион. Слово о законе и благодати // Русская идея. М., 1992. С. 27-28.
- ⁴⁷ Там же. С. 29-30.
- ⁴⁸ Там же. С. 26.
- ⁴⁹ Там же. С. 34.
- ⁵⁰ Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. М., 1989. С. 282.
- ⁵¹ См.: Юрганов А.Л. У истоков деспотизма // История Отечества: люди, идеи, решения. С. 42.
- ⁵² Гумилев Л.Н. Указ. соч. С. 603.
- ⁵³ Вернадский Г.В. Монголы и Русь. Тверь-М., 2000. С. 341.
- ⁵⁴ Ключевский В.О. Указ. соч. Т. 2. С. 41.
- ⁵⁵ Карамзин Н.М. История государства Российского. Калуга, 1993. Т. V. С. 148.
- ⁵⁶ Там же. С. 149.
- ⁵⁷ Ключевский В.О. Указ. соч. Т. 2. С. 19.
- ⁵⁸ Вернадский Г.В. Указ. соч. С. 366.
- ⁵⁹ См.: Ключевский В.О. Указ. соч. Т. 2. С. 45.
- ⁶⁰ Вернадский Г.В. Указ. соч. С. 396.
- ⁶¹ Федотов Г.П. Трагедия древнерусской святости // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т.1. С. 309.

- ⁶² Ключевский В.О. Значение преподобного Сергия для русского народа и государства // Ключевский В.О. Православие в России. М., 2000. С. 317.
- ⁶³ Федотов Г.П. Трагедия древнерусской святости. С. 307-308.
- ⁶⁴ Ключевский В.О. Значение преподобного Сергия для русского народа и государства. С. 319.
- ⁶⁵ Нестеров Ф.Ф. Связь времен: Опыт исторической публицистики. М., 1987. С. 66.
- ⁶⁶ Герцен А.И. Соч.: В 7 т. М., 1956. Т. 3. С. 403-404.
- ⁶⁷ Вернадский Г.В. Указ. соч. С. 391.
- ⁶⁸ Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 2. С. 373.
- ⁶⁹ Послания старца Филофея // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV - первая половина XVI века. М., 1984. С. 437, 441.
- ⁷⁰ Там же. С. 437.
- ⁷¹ Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 2. С. 372.
- ⁷² Цит. по: Вернадский Г.В. Московское царство. Тверь-М., 2001. Ч. 1. С. 23.
- ⁷³ Иван IV Грозный. Соч. СПб., 2000. С. 57.
- ⁷⁴ Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 2. С. 371.
- ⁷⁵ Федотов Г.П. Россия и свобода. С. 282.
- ⁷⁶ Юрганов А.Л. Указ. соч. С. 43.
- ⁷⁷ Цит. по: Нестеров Ф.Ф. Связь времен. С. 57.
- ⁷⁸ Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 2. С. 358.
- ⁷⁹ Федотов Г.П. Россия и свобода. С. 286.
- ⁸⁰ Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 2. С. 257.
- ⁸¹ См.: Янов А.Л. Россия: У истоков трагедии. 1462-1584. Заметки о природе и происхождении русской государственности. М., 2001. С. 120-146.
- ⁸² Бенедиктов Н.А. Русские святые. Очерки русской аксиологии. Н. Новгород, 1998. С. 74.
- ⁸³ Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 2. С. 345.
- ⁸⁴ Там же. Т. 3. С. 64.
- ⁸⁵ Кобрин В.Б. Смутное время - утраченные возможности // История Отечества: люди, идеи, решения. С. 182.
- ⁸⁶ Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 3. С. 64.
- ⁸⁷ См.: Кобрин В.Б. Указ. соч. С. 177.
- ⁸⁸ Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 3. С. 121-122.
- ⁸⁹ Федотов Г.П. Россия и свобода. С. 287.
- ⁹⁰ Федотов Г.П. Трагедия древнерусской святости. С. 318.
- ⁹¹ Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 16.
- ⁹² Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 3. С. 279.
- ⁹³ См.: Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Горький, 1988. С. 40.
- ⁹⁴ Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 3. С. 243.
- ⁹⁵ Крижанич Ю. Политика. М., 1997. С. 145.
- ⁹⁶ Там же. С. 193.
- ⁹⁷ Там же. С. 322.
- ⁹⁸ Там же. С. 174.
- ⁹⁹ Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 17.
- ¹⁰⁰ Хомяков А.С. О старом и новом // Русская идея. М., 1992. С. 62.
- ¹⁰¹ Кобрин В.Б. Иван Грозный: Избранная рада или опричнина? // История Отечества: люди, идеи, решения. С. 159.
- ¹⁰² Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 4. С. 190.
- ¹⁰³ Там же. С. 190.
- ¹⁰⁴ Цит. по: Анисимов Е.В. Петр Первый: рождение империи // История Отечества: люди, идеи, решения. С. 210.

-
- ¹⁰⁵ Белинский В.Г. Россия до Петра Великого // Русская идея. С. 85.
- ¹⁰⁶ Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 4. С. 203.
- ¹⁰⁷ Федотов Г.П. Россия и свобода. С. 292.
- ¹⁰⁸ Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 4. С. 302.
- ¹⁰⁹ Пушкин А.С. История Пугачева. Горький, 1988. С. 152.
- ¹¹⁰ Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 5. С. 167.
- ¹¹¹ Бердяев А.Н. Указ. соч. С. 30.
- ¹¹² Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 5. С. 53.
- ¹¹³ Там же. С. 58.
- ¹¹⁴ Платонов С.Ф. Полный курс лекций по русской истории. СПб., 2000. С. 740.
- ¹¹⁵ Там же. С. 770.
- ¹¹⁶ Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 5. С. 257.
- ¹¹⁷ Цит. по: Нечкина М.В. Декабристы. М., 1984. С. 83.
- ¹¹⁸ Там же. С. 78.
- ¹¹⁹ Цит. по: Мироненко С.В. Как Россия в начале XIX в. чуть не стала конституционной монархией // История Отечества: люди, идеи, решения. С. 278.
- ¹²⁰ Нечкина М.В. Указ. соч. С. 91.
- ¹²¹ Чаадаев П.Я. Письмо И.Д. Якушкину от 2 мая 1836 г. // Чаадаев П.Я. Соч. С. 386.
- ¹²² Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 5. С. 237.
- ¹²³ Там же. С. 172.
- ¹²⁴ Янов А.Л. Россия против России. Очерки истории русского национализма (1825-1921). Новосибирск, 1999. С. 65.
- ¹²⁵ Платонов С.Ф. Указ. соч. С. 777.
- ¹²⁶ История России в XIX веке. М., 1907. Вып. 22. С. 10.
- ¹²⁷ См.: Янов А.Л. Россия против России. С. 11-23, 36-77.
- ¹²⁸ Там же. С. 173.
- ¹²⁹ Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 36.
- ¹³⁰ Чаадаев П.Я. Философические письма. С. 25-26.
- ¹³¹ Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего // Чаадаев П.Я. Соч. С. 145, 150.
- ¹³² Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 3. С. 246.
- ¹³³ Киреевский И.В. В ответ А.С. Хомякову // Русская идея. М., 1992. С. 67.
- ¹³⁴ Аксаков К.С. Еще несколько слов о русском воззрении // Там же. С. 115, 117.
- ¹³⁵ Белинский В.Г. Россия до Петра Великого. С. 79.
- ¹³⁶ Цит. по: Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 101.
- ¹³⁷ Герцен А.И. Prolegomena // Русская идея. М., 1992. С. 119.
- ¹³⁸ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 26. С. 147.
- ¹³⁹ См.: Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. М., 1995. С. 43-67.
- ¹⁴⁰ Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 5. С. 408.
- ¹⁴¹ “Колыбелью Московии была не грубая доблесть норманнской эпохи, а кровавая трясина монгольского рабства... Она обрела силу, лишь став виртуозом в мастерстве рабства. Освободившись, Московия продолжала исполнять свою традиционную роль раба, ставшего рабовладельцем, следуя миссии, завещанной ей Чингисханом... Современная Россия есть не более чем метаморфоза этой Московии” (Marx Karl. Secret Diplomatic History of the XVIII Century. London. 1969. P. 121).
- ¹⁴² Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 27. С. 18-19.
- ¹⁴³ Соловьев В.С. Русская идея. С. 235.
- ¹⁴⁴ Там же. С. 231.
- ¹⁴⁵ Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 9.
- ¹⁴⁶ Там же. С. 122-123.
- ¹⁴⁷ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 26. С. 132.
- ¹⁴⁸ Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 5. С. 342.

-
- ¹⁴⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 452.
- ¹⁵⁰ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 45. С. 75-76.
- ¹⁵¹ Вернадский Г.В. Русская история. М., 1997. С. 310.
- ¹⁵² Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 37. С. 221.
- ¹⁵³ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 88.
- ¹⁵⁴ Чаадаев П.Я. Статьи // Чаадаев П.Я. Соч. С. 211.
- ¹⁵⁵ Цит. по: Деникин А.И. Очерки русской смуты. М., 1991. С. 18-19.
- ¹⁵⁶ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 40. С. 241.
- ¹⁵⁷ Цит. по: Мельгунов С.П. Красный террор в России. 1918-1923. М., 1990. С. 44.
- ¹⁵⁸ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 44. С. 147.
- ¹⁵⁹ Цит. по: Сироткин В. Уроки НЭПа // "Известия", 1989, № 69.
- ¹⁶⁰ Хоскинг Дж. История Советского Союза: 1917-1991. М., 1994. С. 226.
- ¹⁶¹ Вернадский Г.В. Русская история. С. 419.
- ¹⁶² Цит. по: Хоскинг Дж. Указ. соч. С. 156.
- ¹⁶³ Цит. по: Радзинский Э.С. Сталин. М., 1997. С. 355, 356.
- ¹⁶⁴ Цит. по: Эйдельман Н. Такие люди...// Огонек. 1990, № 28. С. 18.
- ¹⁶⁵ Хоскинг Дж. Указ. соч. С. 227.
- ¹⁶⁶ Гроссман В. Жизнь и судьба. М., 1988. С. 496.
- ¹⁶⁷ Цит. по: Белютин Э. Хрущев и Манеж // Дружба народов. 1990, № 1. С. 151.
- ¹⁶⁸ Хоскинг Дж. Указ. соч. С. 509.
- ¹⁶⁹ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 118.
- ¹⁷⁰ Бердяев Н. А. Русская идея. С. 237.
- ¹⁷¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 31. С. 133.
- ¹⁷² Попов Г. Снова в оппозиции. М., 1994. С. 267.
- ¹⁷³ Гайдар Е. Дни поражений и побед. М., 1997. С. 247.
- ¹⁷⁴ Попов Г. Указ. соч. С. 357.
- ¹⁷⁵ Хоскинг Дж. Указ. соч. С. 510.
- ¹⁷⁶ Гайдар Е. Указ. соч. С. 247.
- ¹⁷⁷ Попов Г. Указ. соч. С. 355.
- ¹⁷⁸ Гайдар Е. Указ. соч. С. 300.
- ¹⁷⁹ Там же. С. 366.
- ¹⁸⁰ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 120.
- ¹⁸¹ Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 144.
- ¹⁸² Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 74.
- ¹⁸³ Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего. С. 153.
- ¹⁸⁴ Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 5. С. 408.
- ¹⁸⁵ Евразийство (опыт систематического изложения) // Мир России - Евразия: Антология. М., 1995. С. 256-257.
- ¹⁸⁶ Янов А.Л. Россия: У истоков трагедии... С. 31.
- ¹⁸⁷ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 50-51.
- ¹⁸⁸ Там же. С. 61.
- ¹⁸⁹ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 53.
- ¹⁹⁰ Евразийство (опыт систематического изложения). С. 241-242.
- ¹⁹¹ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 120-121.
- ¹⁹² Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 42.
- ¹⁹³ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 26. С. 81.
- ¹⁹⁴ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 185.
- ¹⁹⁵ Лихачев Д.С. О национальном характере русских // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 5.
- ¹⁹⁶ Фукуяма Ф. Указ. соч. С. 134-135.
- ¹⁹⁷ Там же. С. 136.

¹⁹⁸ Соловьев В.С. Несколько слов о настоящей задаче философии // Соловьев В.С. Соч. Т. 1. С. 15.

Заключение

Мы представили на суд читателей свое понимание сущности и смысла русской идеи. Целью нашего исследования было выявление концептуально-логического значения и философско-исторического содержания этого феномена. Мы видели свою задачу в том, чтобы выяснить, что есть русская идея как понятие, и установить, чем она является как смысл истории. Определив ее как русский эйдос, мы указали на то, что в отношении к явлениям Русского мира эта идея предстает в качестве идеала, модели, образца. Изучив ее как смысл истории, мы пришли к выводу, что в отношении к эмпирической истории России она выступает в качестве должного. Будучи идеальной сущностью эмпирических процессов, русская идея представляет “целевую” причину их развития. К ней применимы слова Канта: “...Это определение, которое в теоретическом отношении было бы *трансцендентным* (запредельным), в практическом отношении *имманентно*”¹. Как предмет теоретического разума русская идея не доступна абсолютному пониманию человека или народа, находящихся в границах истории (“идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени”). Как предмет разума практического она может быть осмыслена через духовное влияние, которое оказывает на российскую и всемирную историю (“жизнь каждого народа представляет лишь определенное участие в общей жизни человечества”²). Преодоление противоречия между разными уровнями познания русской идеи происходит посредством адекватного понимания ее ценностной природы. Однако в основе аксиологического подхода к ней должны лежать не субъективные пристрастия исследователя, но объективные представления о предмете исследования. Это настоятельно требует изучения концептуального статуса и выявления историософского характера русской идеи, чему не уделяется должного внимания в большинстве работ на указанную тему. Ради устранения данного недостатка мы и предприняли наше исследование.

Философский анализ идей, формирующих мировоззрение народа и определяющих назначение страны, подобен плаванию Одиссея, которому надлежит провести свой корабль между хищными Сциллой и Харибдой. С одной стороны, исследователю грозит “невроз уникальности”, в который он может впасть, уверовав в абсолютное отличие своего отечества от других стран и народов. С другой стороны, он должен опасаться “мании универсализма”, сводящей очевидные различия между культурами и цивилизациями к “развитости” одних и “незрелости” других. Даже Россия, страна со сложной историей и богатой культурой, по мнению некоторых высокомерных критиков, может быть причислена к “артефактам” мировой цивилизации. “Несмотря на обычное присутствие на Западе, - пишет польский культуролог А. Валицкий, - разных видов любительского, более или менее поверхностного русофильства, не будет преувеличением утверждение, что в научной литературе, особенно в работах, стремящихся формулировать политические выводы, концепция “русской идеи” - в смысле синдрома уникальных и неизмен-

ных признаков русской культуры или русского национального характера - монополизирована русофобами, пытавшимися доказать, что коммунистический тоталитаризм был на самом деле высшим проявлением "русскости" и что в числе прямых предшественников ленинизма находились русские славянофилы"³. В данном исследовании мы приводили аргументы, доказывающие несостоятельность подобных обвинений. Можно сослаться на известные слова Ф.И. Тютчева, сказанные в ответ на измышления западных русофобов XIX в.: "Апология России... Боже мой! Эту задачу принял на себя мастер, который выше нас всех и который, мне кажется, выполнял ее до сих пор довольно успешно. Истинный защитник России - это *история*; ею в течение трех столетий неустанно разрешаются в пользу России все испытания, которым подвергает она свою таинственную судьбу..."⁴. Однако доводы эмпирической истории не всегда являются аргументами в историософском споре.

Может быть, главной проблемой, затрудняющей признание русской идеи, стала принципиальная нерешенность вопроса об отношении русского мессианизма и миссионизма. Опасность смешения двух этих разных понятий хорошо видел Е.Н. Трубецкой, который предостерегал русских религиозных философов, много размышлявших о национальной идее, от впадения в грех ложного мессианизма. "Увлечение Россией воображаемой, - утверждал Трубецкой, - помешало нам рассмотреть как следует Россию действительную и, что еще хуже, русскую национальную идею; духовный облик России хронически заслонялся фантастической грезой "народа-богоносца"⁵. Поскольку каждый народ принимает лишь определенное участие в жизни человечества, ни один народ не должен требовать от других его признания в качестве их спасителя. Однако его участие в общей жизнедеятельности предполагает принятие определенной ответственности за нее, которую не могут взять на себя остальные народы. Все дело в том, что, как писал В.С. Соловьев, "для осуществления этого национального призвания нам не нужно действовать *против* других наций, но *с* ними и *для* них, - в этом лежит великое доказательство, что эта идея есть идея истинная"⁶. По своему призванию Россия - не Мессия, а миссионер. Подобно другим странам и народам, она должна нести миру "новое слово", которое будет связано с присущим ей духовным прозрением в тайну бытия человеческого. Услышит ли мир это слово, поймет ли заключенную в нем идею, захочет ли привести свою жизнь в соответствие с ней - это дело мира, а не России. Но для России важно во все времена знать свою идею, находить для нее верное слово и выполнить свой долг до конца.

Особенно следует помнить об этом сегодня, когда наша страна пытается вырваться из рокового для нее круговорота истории. Люди ищут спасения в объединяющей идее тогда, когда общество переживает периоды кризиса и поражения, поскольку находят в ней духовную компенсацию национальных бедствий. В этом нас убеждают обращения прошлого и нынешнего руководства России к научной и творческой интеллигенции с призывом актуализировать свои поиски национальной идеи. Независимо от любой интерпретации данных обращений, их появление означает признание того, что в настоящее время нет духовного единства среди людей и народов, проживающих на тер-

ритории государства российского. Мировоззренческий раскол углубляет разделение общества по экономическим и социальным признакам, предопределяя трудный и долгий путь к возрождению России. Русская идея, проявляющаяся как откровение, которое содержит главные ценности жизни и знание о смысле существования народа, конечно, не может сама по себе гармонически разрешить все противоречия между людьми. Однако она способна стать духовным ориентиром, который позволит найти наиболее цивилизованный выход из мировоззренческих, политических, социальных и экономических конфликтов. Ибо национальная идея по определению представляет объединяющее начало, призванное осуществлять то же назначение в обществе, которое должны выполнять государственный гимн и флаг. Только не следует забывать, что, в отличие от гимна и флага, эту идею нельзя ввести указом Президента или принять голосованием в Думе. Надо больше думать о России, и тогда мы услышим ее новое слово...

¹ Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995. С. 211-212.

² Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 220.

³ Валицкий А. По поводу "русской идеи" в русской философии // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 71.

⁴ Тютчев Ф.И. Россия и Германия // Русская идея. М., 1992. С. 93.

⁵ Трубецкой Е.Н. Старый и новый национальный мессианиззм // Русская идея. С. 255.

⁶ Соловьев В.С. Указ. соч. С. 246.

На задней обложке (без указания страницы):

Научное издание

Кочеров Сергей Николаевич

Русская идея: сущность и смысл

Монография

Текст печатается в авторской редакции

Корректор
Компьютерная верстка

Подписано в печать ... Формат ... Бумага офсетная. Гарнитура ... Усл. печ. л.
... Тираж 500 экз. Заказ ...

Нижегородский государственный педагогический университет
603950, Н. Новгород, ГСП-37, ул. Ульянова, 1.

Типография (адрес)