

Монография посвящена изучению русской идеи, которая исследуется как понятие, смысл истории России и триединство ценностей Русского мира. Анализируется отношение русской идеи к различным формам познания России, определяется категориальный статус этого феномена. Дается обзор основных идеологем в истории российского общества, направленное на выявление смысловых значений отдельных эпох и смысла существования России в целом. Устанавливаются главные ценности Русского мира, которые взаимно предполагают, дополняют и обосновывают друг друга. Определяются место и роль русской идеи среди других национальных и цивилизационных идей и дается прогноз, в какой общественной сфере можно ожидать появления новой версии русской идеи в начале III тысячелетия. Монография предназначена философам, представителям гуманитарных и социальных наук, а также всем, кто интересуется русской историей и культурой и проблемами выживания и обновления современной цивилизации.

Русская идея: против Запада или за Мир?



Сергей Кочеров

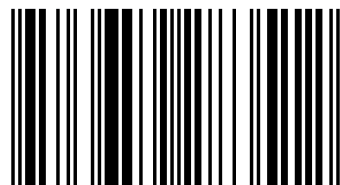
В поисках Русской Идеи

Русская идея как философская проблема:
концептуальный, философско-исторический
и аксиологический анализ



Сергей Кочеров

Родился в 1957 г. в городе Горьком. В 1981 г. окончил философский факультет Московского университета. В 2007 г. защитил докторскую диссертацию по философии на тему русской идеи. Более 25 лет преподает философию в Нижегородском педагогическом университете. В настоящее время занимает должность декана философско-теологического факультета.



978-3-659-28351-2

Кочеров

 **LAMBERT**
Academic Publishing

Сергей Кочеров
В поисках Русской Идеи

Сергей Кочеров

В поисках Русской Идеи

**Русская идея как философская проблема:
концептуальный, философско-
исторический и аксиологический анализ**

LAP LAMBERT Academic Publishing

Impressum / Выходные данные

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle in diesem Buch genannten Marken und Produktnamen unterliegen warenzeichen-, marken- oder patentrechtlichem Schutz bzw. sind Warenzeichen oder eingetragene Warenzeichen der jeweiligen Inhaber. Die Wiedergabe von Marken, Produktnamen, Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen u.s.w. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutzgesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Библиографическая информация, изданная Немецкой Национальной Библиотекой. Немецкая Национальная Библиотека включает данную публикацию в Немецкий Книжный Каталог; с подробными библиографическими данными можно ознакомиться в Интернете по адресу <http://dnb.d-nb.de>.

Любые названия марок и брендов, упомянутые в этой книге, принадлежат торговой марке, бренду или запатентованы и являются брендами соответствующих правообладателей. Использование названий брендов, названий товаров, торговых марок, описаний товаров, общих имён, и т.д. даже без точного упоминания в этой работе не является основанием того, что данные названия можно считать незарегистрированными под каким-либо брендом и не защищены законом о брендах и их можно использовать всем без ограничений.

Coverbild / Изображение на обложке предоставлено: www.ingimage.com

Verlag / Издатель:

LAP LAMBERT Academic Publishing

ist ein Imprint der / является торговой маркой

AV Akademikerverlag GmbH & Co. KG

Heinrich-Böcking-Str. 6-8, 66121 Saarbrücken, Deutschland / Германия

Email / электронная почта: info@lap-publishing.com

Herstellung: siehe letzte Seite /

Напечатано: см. последнюю страницу

ISBN: 978-3-659-28351-2

Zugl. / Утверд.: Нижний Новгород, Нижегородский педагогический университет, 2007

Copyright / АВТОРСКОЕ ПРАВО © 2012 AV Akademikerverlag GmbH & Co. KG

Alle Rechte vorbehalten. / Все права защищены. Saarbrücken 2012

СОДЕРЖАНИЕ:

ВВЕДЕНИЕ	3 – 14
Глава I. ИСТОРИЯ ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ИДЕИ	15 – 86
§ 1. Формирование понятия «русская идея»	16 – 33
§ 2. Классическая постановка проблемы русской идеи в отечественной философии последней трети XIX – первой половины XX века	33 – 56
§ 3. Понимание русской идеи в современной российской философии	56 – 72
§ 4. Русская идея в представлении западных исследователей	72 – 86
Глава II. РУССКАЯ ИДЕЯ КАК ПОНЯТИЕ	87 – 163
§ 1. Русская идея и другие формы познания России: компаративный анализ	88 – 129
§ 2. Русская идея как идеальная сущность и форма познания: концептуальный анализ	129 – 163
Глава III. РУССКАЯ ИДЕЯ КАК СМЫСЛ ИСТОРИИ	164 – 256
§ 1. Основные подходы к проблеме смысла истории	165 – 175
§ 2. Идеологические проекции русской национальной идеи	176 – 238
§ 3. Смысл российской истории как философско- историческое определение русской идеи	239 – 256

Глава IV. РУССКАЯ ИДЕЯ КАК СИСТЕМА	
ЦЕННОСТЕЙ	257 – 332
§ 1. Русская идея в свете теории ценностей	258 – 270
§ 2. Правда как синтез истины и справедливости	270 – 286
§ 3. Соборность как гармония единства и свободы	286 – 304
§ 4. Спасение как примирение мессианизма и миссионизма	304 – 318
§ 5. Русская идея как аксиологема Русского мира	318 – 332
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	333 – 343
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	344 – 364

ВВЕДЕНИЕ

В начале XXI века Россия вновь находится в поиске лучшего пути в будущее. Завершился исторический этап, связанный с попыткой построения коммунизма, и наступил новый период, проходящий под знаком выбора между приобщением к институтам и нормам западной цивилизации и сохранением своей социальной и культурной самобытности. 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. Их жизненный путь всегда обусловлен опытом прошлого, формами жизнедеятельности, пониманием своего призвания в мире. В наше время, когда России брошен исторический вызов, многое будет зависеть от того, удастся ли ей найти «золотую середину» между социальными целями и культурными средствами развития. Оптимальный ответ на вопрос «как быть» в истории невозможен без осмысления культурных традиций, скрепляющих ткань социального бытия данного народа. Поэтому носителям российского национального самосознания необходимо знать, какие решения данного вопроса находили представители творческой элиты, которые в течение многих веков пытались постичь, что есть Россия и для чего она существует в мире. Эти решения следует искать и в сокровищнице отечественной социально-философской мысли, в которой, на наш взгляд, представлены глубинные ценности народной жизни, основные интенции национального духа и оригинальные выводы о цели и смысле развития страны.

Самобытная русская философия возникла во многом благодаря думам и спорам Любомудров о судьбах России. 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 нашей философской проблематики оказались представления, связанные с пониманием места и роли России в мире, постижением ее призвания в судьбе человечества. В сущности, русская философия началась с того, что задала себе, по словам В.С. Соловьева, «бесполезный в глазах некоторых, слишком смелый по мнению других ... вопрос о *смысле существования России во всемирной истории*»¹. Наши религиозные и атеистические мыслители, при всех различиях между ними, сходились во мнении, что их стране суждено пережить великое будущее, что ее народу предстоит исполнить всемирное предназначение. В исканиях правды о миссии своего народа и борениях с соблазном впасть в грех мессианства, философы России разработали целостную систему представлений, которая вошла в отечественную философию под названием «русская идея».

Жизненность исследования русской идеи связана с тем, что ее позитивное определение должно способствовать решению серьезной проблемы, вызванной потрясением основ российского общества в 90-х гг. прошлого века. Конечно, звучащие в течение последних 20 лет призывы первых лиц государства к научной и творческой элите России повысить активность в разработке национальной идеи, которая исторически возникла как русская идея, могут быть осмыслены в разных контекстах. Однако, независимо от любой интерпретации, данные обращения, по сути, означают признание того, что современная Россия во многом утратила единство людей и народов, проживающих на ее территории. Явный дефицит национального единства, связанный с действием известных экономических, социальных и культурных причин, проявляется в кризисе

¹ Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 219.

национальной идентичности. Распад Советского Союза показал, сколь опасным является этот процесс, когда он принимает лавинообразный характер, тем более что пока не устранена подобная угроза для России. Чтобы предотвратить эскалацию конфликтов, порождаемых расслоением общества по имущественному, властному, культурному и этническому признакам, наряду с повышением уровня и качества жизни, необходимо достижение идейного консенсуса в понимании основ и целей существования некогда единой «семьи народов».

В поиске ответа на данный вызов следует учесть, что кризис национальной идентичности является серьезной проблемой для многих обществ. Например, известный американский философ и геополитик С. Хантингтон отмечает остроту этой проблемы во внешне благополучных современных США. «Вправду ли, – спрашивает этот ученый, – жители Соединенных Штатов, как утверждают некоторые, "универсальная нация", основанная на уважении к ценностям, признаваемым всеми людьми на планете, и включающая в себя представителей всех без исключения народностей Земли? Или же мы – нация западная, чья идентичность определяется европейским культурным и правовым наследием? Или мы уникальны и ни на кого вообще не похожи, мы создали собственную цивилизацию, как не устают твердить проповедники "американской исключительности"»². Поэтому не должно удивлять, что те же самые вопросы, применительно к своей нации, задают себе мыслители, изучающие проблему социокультурного определения современной России.

Периоды кризиса в истории нашей страны показывают, что, быть может, нет более глубокого признака российской идентичности, который способен объединить многонациональный народ России, чем

² Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004. С. 30.

тот или иной вариант русской идеи. Это обусловлено тем, что данная идея определяется как «русская» не только потому, что выражает мировоззрение русского народа, но и потому, что русская культура стала связующей основой для всех культур, принявших участие в материальном и духовном строительстве России. В этом взаимодействии культур, имевшем характер взаимного дополнения, несмотря на известную борьбу между ними, русская идея из формы самосознания русского народа превратилась в национальную идею России. О том, что понятие «русский» теряет сугубо этническое значение, говорит, например, то, что в большинстве западных и восточных языков оно обозначает не только русских по крови, но и всех жителей или выходцев из России. Во времена испытаний, которые в изобилии выпадали на ее долю, «русскими» без колебаний называли себя люди других этносов, которые сознавали свою причастность и ответственность за российскую историю и культуру³. Поэтому, на наш взгляд, не существует противоречия между признанием, что в культуру России внесли достойный вклад представители самых разных народов, и констатацией, что русская культура является «стержневой» культурой для всех народов России. Как будет показано в этой книге, русская идея остается *национальной идеей* для России, будучи национальной только по форме и социокультурной – по своему содержанию.

Важность исследования русской идеи определена также тем, что в истории российской мысли она стала реальным средоточием проблем, возникающих при философском осмыслении прошлого, настоящего и будущего России. В свое время Н.А. Бердяев писал: «Весь XIX в. и даже XX в. будут у нас споры о том, каковы пути

³ В этой связи можно вспомнить, как грузинский князь и российский генерал П.И. Багратион летом 1812 г. писал императору Александру I, что ему «как русскому» стыдно выполнять приказ об отступлении перед войсками Наполеона.

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»⁴. Нельзя не заметить, насколько слова одного из «пророков» русской идеи соответствуют интеллектуальной атмосфере в России в начале XXI в., когда наследники западников и славянофилов спорят между собой о том, является ли Россия, по своей сути, страной европейской или самобытной.

Определяющее влияние русской идеи на историческое и культурное самосознание в России отмечают и те исследователи, которые скептически относятся к ней. Так, французские культурологи Л. Геллер и М. Нике пишут: «Может быть, эта русская специфика выражается не количественно (больше или меньше утопизма), а качественно, через "русскую идею"? Даже если это утопическая проекция идей Бердяева и славянофилов, убежденность в том, что "историческая судьба русского народа – создать более справедливый и человечный общественный строй, чем на Западе" соответствует какой-то глубинной тенденции»⁵. В данном случае русская идея признается через ее отрицание, с помощью доказательства «от противного». Такой способ ее презентации в науке характерен для многих зарубежных исследователей.

Вопрос о том, почему именно «русская идея» оказалась в центре традиционной проблематики отечественной социальной философии, конечно, заслуживает отдельного научного исследования. Возможно, такой выбор российских мыслителей является идеологическим выражением затянувшегося и до сих пор не завершенного процесса

⁴ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Бердяев Н.А. Русская идея. Харьков-М., 1999. С. 36.

⁵ Геллер Н., Нике М. Утопия в России. СПб., 2003. С. 245.

образования единой российской нации. Но если даже допустить, что повышенное внимание к русской идее в отечественной философии отчасти связано с исторической «отсталостью» национального самосознания в России от национального самосознания в странах Западной Европы, познавательный интерес к этой идее не должен ослабнуть. Русская идея, по самой своей сути, призвана определить подлинные цели и задачи России в мире, прояснить смысл исторического и культурного творчества ее народов, стать оправданием сложного и противоречивого пути России. Это – предмет анализа, в котором правильность в постановке вопроса не может быть поставлена под сомнение историческими заблуждениями в полученных на него ответах.

Исходя из тех причин, по которым постановка проблемы русской идеи представляется актуальной, следует уточнить характер подхода к этой проблеме в данном исследовании. По нашему мнению, особый интерес вызывает попытка представить русскую идею в единстве теории и практики, как знание, передающее не столько нюансы творческого мышления русских философов, сколько особенности развития общества и культуры в России. Поэтому русская идея в книге будет рассмотрена как *социокультурный феномен* – идеальная сущность и духовный продукт, что возникает в результате адаптации культурного творчества к социальным отношениям и деятельности. При таком подходе идея как *обобщенное знание* предстает в качестве порождения и отражения *исторической практики*, которую следует понять в ее социокультурной динамике.

Степень научной разработанности заявленной темы исследования определяется высоким уровнем интереса к ней, который проявляется на протяжении двух последних веков. Важные аспекты русской идеи были освещены в сочинениях 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. и И.С. Аксаковых, Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева, Л.Н. Толстого, Н.Ф. Федорова, Н.И. Кареева, С.Л. Франка, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Г.В. Флоровского, А.Ф. Лосева и других мыслителей. В явном виде учение о русской идее было разработано в произведениях Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева, В.И. Иванова, Е.Н. Трубецкого, В.В. Розанова, Н.А. Бердяева, Л.П. Карсавина, И.А. Ильина, Г.П. Федотова и других философов и писателей. Нельзя не отметить и тот неоценимый вклад, который внесли в разработку данной темы киевский митрополит Иларион (XI в.), псковский старец Филофей (конец XV – начало XVI в.), патриарх Никон и протопоп Аввакум (XVII в.), а также другие духовные властители и светские вожди земли русской.

Не впадая в преувеличение, можно сказать, что по степени уделяемого ей внимания в социальной философии, философии истории и философии культуры в России русская идея в настоящее время вправе претендовать на одно из ведущих мест. Несмотря на это, некоторые исследователи, занимающиеся изучением взглядов философов, писателей, религиозных деятелей и ученых, пытавшихся разрешить данную проблему, порой приходят к выводу, что русская идея представляет интерес главным образом для историков философии. Так, А.В. Гулыга утверждал: «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»⁶. Однако, вопреки мнению уважаемого ученого, можно заметить, что, как в познании мудрости мира в целом, так и в познании русской идеи, философия, по-видимому, никогда не достигнет своего предела.

⁶ Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. М., 1995. С. 11.

В этом убеждает современное состояние исследований, посвященных проблеме русской идеи, которое, при всем своем содержательном многообразии, на наш взгляд, представляется довольно противоречивым. С одной стороны, утверждается ментальная, политическая, социальная потребность в объединяющей идее, которая находит отражение в регулярной публикации новых книг и статей на данную тему. С другой стороны, проявляя различие подходов и точек зрения, исследователи как будто идут по кругу, вращаясь вокруг одних и тех же идеологических концептов (*патриотизм, державность, народность, духовность* и т.д.). В силу этого в обширной современной литературе, посвященной русской идее, мировоззренческая позиция ученого, как правило, превалирует над его научно-познавательными установками, во многом предопределяя результаты его исследования.

Следствием указанного соотношения между познавательным и ценностным подходом, становится восприятие русской идеи как комплекса представлений, который обладает определенным содержанием, но неопределенным статусом. Русская идея трактуется либо слишком широко – как форма национального самосознания, комплекс атрибутов российской культуры, матрица национального менталитета, либо слишком узко – как определяющая культурная ценность России или учение о конечной цели ее национально-исторического бытия. В последнем случае русская идея объявляется *«христианской, идеей православия»* (А.В. Гулыга, А.С. Панарин, Н.А. Нарочницкая и др.), *«цивилизационной, идеей евразийской»* (А.Г. Дугин, В.В. Кожин, В.Я. Пашенко и др.), *«коммунистической, идеей социализма»* (Р.И. Косолапов, С.Г. Кара-Мурза и др.), *«идеей соборности»* (П.Е. Бойко, Ю.И. Сохряков и др.), *«идеей русского космизма»* (В.Н. Дуденков), *«идеей спасения»* (В.Ш. Сабилов) и даже *«идеей бессмертия»* (Л.В. Карасев). При этом нельзя не отметить, что

отдельные авторы находят в ней разнородные интенции, которые они пытаются объединить в некоем органическом синтезе (М.А. Маслин, В.Н. Сагатовский и др.).

Такая «мозаичность» представлений о русской идее в современной российской философии, на наш взгляд, объясняется не только различием когнитивных, идеологических и методологических подходов, но также объективной трудностью найти «золотую середину» между ее концептуальным, философско-историческим и аксиологическим анализом. Во многих исследованиях, опубликованных с начала 1990-х гг., повышенный интерес к тому, «что замыслил Творец о России», чем должна быть *идеальная Россия*, в качестве обратной стороны имеет недостаточное внимание к тому, чем была и есть *эмпирическая Россия*. Поэтому сегодня по-прежнему актуально предостережение Е.Н. Трубецкого, высказанное им почти 100 лет тому назад: «Увлечение Россией воображаемой помешало нам рассмотреть как следует Россию действительную и, что еще хуже, русскую национальную идею; духовный облик России хронически заслонялся фантастической грезой "народа-богоносца"»⁷. Познавание ценностного, нормативно-должного содержания русской идеи, конечно, необходимо, но оно требует адекватного определения понятия и осмысления присущих ей ценностей посредством их соотнесения с социально-историческим и культурным пространством России реальной.

Теоретическую основу проведенного исследования составляет цивилизационный подход к истории России в том его понимании, в котором он не вступает в неразрешимое противоречие с формационным подходом к мировой истории. Автор исходит из того, что действие социальных законов, общих или сходных для всех

⁷ Трубецкой Е.Н. Старый и новый национальный мессианизм // Русская идея / Сост. и авт. вступ. статьи М.А. Маслин / М., 1992. С. 255.

обществ, которые находятся на одном уровне исторического развития, всегда опосредовано культурными факторами, придающими неповторимую особенность каждой цивилизации. Структура предмета исследования и характер поставленных задач предполагают определенный уровень социально-философской аналитики и методологические принципы, отвечающие теоретическому подходу к проблеме.

В данной монографии делается сознательный выбор в пользу диалектической методологии исследования, которая, на наш взгляд, позволяет адекватно передать развитие русской идеи как идеальной сущности и продукта духовного творчества. Поэтому каждая из полученных дефиниций русской идеи подлежит анализу как конкретное следствие предыдущей и как абстрактное основание для последующей. Особое внимание уделяется тому, чтобы установить связь между диалектикой понятий, передающих развитие объекта исследования, и диалектикой истории общества и культуры, насколько такая «объективная диалектика» могла быть отражена в рамках данного исследования.

При этом следует учесть, что если в отечественной и, отчасти, зарубежной философии «русская идея» обладает правами научного понятия или, как минимум, идеологического концепта и определяет одно из течений в российской историософской мысли, то в социальных науках данное понятие практически не употребляется. Как следствие, попытки найти модусы русской идеи в историческом или культурном континууме связаны с ментальным погружением в ситуацию, когда выполнение задания одной науки невозможно без его перевода на язык других наук. Эта причина делает необходимым обращение к эвристическим методам исследования, которые, в отличие от точных моделей, дают вариативное решение задачи, выбираемое из нескольких возможных альтернатив. Указанный

подход потребовал использования уже предложенных, но пока еще не укоренившихся в науке терминов, в частности, понятия «Русский мир», которое обозначает сложившуюся в России большую общность людей, связанных между собой языком, традициями, образом жизни и судьбой. При этом автор отличает данное понятие от близкого к нему понятия «Русская цивилизация», которое характеризуется большей географической и политической определенностью.

Источниковая база исследования представляет широкий круг материалов, откуда были почерпнуты необходимые сведения по проблеме русской идеи. Помимо изучения собственно философской литературы автор проделал анализ исторических трудов, работ по теории культуры, произведений художественной литературы. Среди источников, оказавших наибольшее влияние на исследование, можно выделить классические работы В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, И.А. Ильина, Г.П. Федотова, статьи П.Я. Чаадаева, И.В. Киреевского, А.С. Хомякова, А.И. Герцена, книги Ф.М. Достоевского, Г.В. Флоровского и В. Шубарта, труды современных российских авторов – А.В. Гулыги, М.А. Маслина, В.Ш. Сабирова, В.Н. Сагатовского, а также их зарубежных коллег – А. Валицкого, Т. Мак-Дэниэла, Дж. П. Скэнлана и других⁸. Большое влияние на формирование позиции автора по

⁸ См.: Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989; Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Бердяев Н.А. Русская идея. Харьков-М., 1999; Ильин И.А. О русской идее // Ильин И.А. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948 – 1954 гг.: В 2 т. Т. 1. М., 1992; Федотов Г.П. О национальном покаянии // Федотов Г.П. Судьба и грехи России / Избр. статьи по философии русской истории и культуры /: В 2 т. Т. 2. СПб., 1991; Чаадаев П.Я. Философические письма (1829 – 1830) // Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. Т. 1. М., 1991; Киреевский И.В. Обзорение русской словесности 1829 года // Киреевский И.В. Избранные статьи. М., 1984; Хомяков А.С. О старом и новом // Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988; Герцен А.И. Prolegomena // Русская идея. М., 1992; Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1877. Ноябрь. // Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 26. Л., 1984; Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж, 1983; Шубарт В. Европа и душа Востока. М., 1997; Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. М., 1995; Маслин М.А. «Велико незнание России...» // Русская идея. М., 1992; Сабиров В.Ш. Русская идея спасения (Жизнь и смерть в русской

данной проблеме оказали учение об эйдосах Платона и Э. Гуссерля; философско-исторические идеи Г.В. Гегеля, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, К. Ясперса; цивилизационные теории Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби; учение о ценностях Ф. Ницше, Г. Риккерта, Э. Фромма; диалектика мифа А.Ф. Лосева; исторические взгляды В.О. Ключевского, С.М. Соловьева, Г.В. Вернадского, Р.Г. Скрынникова; концепции культуры М.М. Бахтина, Д.С. Лихачева, С.С. Аверинцева.

Русская идея изначально понимается как идеальное начало, в котором разрешаются противоречия российской истории и культуры. Творцы этого понятия видели в ней духовную сущность, посредством которой можно понять связь времен и познать цель и смысл России, указав на трансцендентный или имманентный источник ее развития. Этот идеал может стать путеводной звездой для создателей новой России, вооружив их духовным опытом, необходимым в практической и теоретической деятельности по обустройству государства и общества. В то же время выводы исследования, как представляется, позволяют отметить нерешенные проблемы, которые затрудняют и замедляют развитие российского общества и его институтов. К их числу следует отнести, например, незавершенность его культурной самоидентификации и цивилизационного самоопределения. Полученные результаты дают дополнительные возможности для сравнения достоинств и соблазнов как европейского, так и самобытного пути развития, которые могут помочь найти ответ на фундаментальный вопрос: «Кто мы?».

философии). СПб., 1995; Сагатовский В.Н. Русская идея: продолжим ли прерванный путь? СПб., 1994; Шапошников Л.Е., Парилов О.В. Категориальный статус русской национальной идеи // Вестник Московского государственного областного университета. № 3 (14). Серия «Философские науки». Вып. 1. М., 2005; Валицкий А. По поводу «русской идеи» в русской философии // Вопросы философии. 1994. № 1; Скэнлан Дж. П. Нужна ли России русская философия? // Вопросы философии. 1994. № 1; McDaniel T. The Agony of the Russian Idea. Princeton, 1996.

Глава I

ИСТОРИЯ ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ИДЕИ

На наш взгляд, исследование русской идеи целесообразно начать с рассмотрения генезиса этой проблемы в отечественной и зарубежной философской мысли. К сожалению, при всем обилии трудов о русской идее до сих пор не существует работы по истории данной проблемы, в основу которой был бы положен не выборочно-описательный, а системно-аналитический подход. Одним из немногих авторов, кто предпринял такую попытку, является П.Е. Бойко, предложивший свое видение эволюции русской идеи, основанное на классификационном подходе⁹. Согласно этому автору, в историческом бытии русской идеи можно выделить «интуитивный», «аналитический» и «синтетический» этапы ее развития. Первый этап представляют митрополит Иларион, летописец Нестор, старец Филофей, старшие славянофилы, Н. Данилевский, К. Леонтьев и Ф. Достоевский, второй этап – П. Чаадаев, В. Соловьев, Н. Бердяев, В. Иванов, П. Флоренский и С. Булгаков, а начало третьего этапа – А. Лосев и П. Сорокин.

Историография русской идеи в изложении П.Е. Бойко имеет определенные достоинства, но его периодизация, на наш взгляд, является далеко не бесспорной. В этом убеждает как несколько искусственный характер деления, так и бездоказательное принятие за его основу степени осознания русской идеи как идеи соборности. Не претендуя на оригинальное решение, автор считает, что в своем генезисе русская идея прошла три этапа, которые выделяются не по идеологическому, а по хронологическому признаку. Это – 1) этап формирования понятия «русская идея», 2) этап классической

⁹ См.: Бойко П.Е. Этапы эволюции русской идеи в отечественной историософской мысли // Totum. 2002, № 1. // <http://korfo.kubsu.ru/totum/rus/012002/boyko.html>.

постановки этой проблемы в русской философии последней трети XIX – первой половины XX века, и 3) этап осмысления русской идеи в современной российской философии. Отдельного внимания, по нашему мнению, заслуживает анализ, как правило, критических воззрений на русскую идею, которые характерны для зарубежных исследователей.

§ 1. ФОРМИРОВАНИЕ ПОНЯТИЯ «РУССКАЯ ИДЕЯ»

Историософские, религиозные и культурные искания, которые привели к формулированию национальной идеи в России, восходят еще к временам Киевской и Московской Руси. Попытки осмыслить «Русь духовную», своеобразие русского народа и государства можно найти в «Слове о законе и благодати» Илариона и письмах старца Филофея, в переписке Ивана Грозного и Андрея Курбского и «тайных книгах» раскольников, в «Путешествии из Петербурга в Москву» А.Н. Радищева и «Истории Государства российского» Н.М. Карамзина. Эти попытки представляли идеологические построения, отражавшие религиозную, политическую и культурную борьбу своего времени. Но характер теоретических дискуссий на тему русского национального самосознания они приобрели не ранее конца 20-х – начала 30-х гг. XIX столетия.

Здесь, несомненно, сказалось влияние на культурную элиту российского общества со стороны западноевропейской общественно-политической и религиозно-мистической мысли (Т. Гоббс и Ж.-Ж. Руссо, Г. В. Лейбниц и Вольтер, И. Бентам и А. Смит, романтики и В. Скотт, Л.К. Сен-Мартен и Ж. де Местр). Однако наиболее сильное воздействие на русских мыслителей в это время оказала немецкая философия с ее классическим идеализмом, духом романтизма и особым интересом к *Volksgeist* (народный дух), *Volkstum* (народность)

и *Sonderweg* (особый путь). Философские учения И. Гёрдера, И.Г. Фихте, Ф.К. фон Баадера, Ф.В. Шеллинга, впоследствии Г.В. Гегеля, стали теми рациональными формами, в которых позже отливались идеи русских «западников» и «славянофилов», поднявших обсуждение судьбы России до уровня социально-философских, философско-исторических и философско-культурных обобщений.

Признавая влияние своих немецких учителей, русские мыслители, тем не менее, отдавали первенство в формировании своих взглядов не отвлеченной философии, а реальной жизни. «Философия немецкая – писал И.В. Киреевский, – вкорениться у нас не может. *Наша* философия должна развиваться из *нашей* жизни, создаться из текущих вопросов, из господствующих интересов *нашего* народного и частного быта»¹⁰. Заимствуя формы мышления у немецких философов, русские мыслители обращали повышенное, даже преувеличенное внимание на содержание русской жизни.

Знаменательно, что первая в истории русского национального самосознания попытка историософски осмыслить прошлое и будущее России начинается с отрицания ценности русской культуры и с неверия в историческую миссию русского народа. Эти радикальные суждения были высказаны в знаменитом первом «философическом письме» П.Я. Чаадаева (1794 – 1856), до которого никто в России не подвергал столь суровой критике историю и культуру своей 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

¹⁰ Киреевский И.В. Обзорение русской словесности 1829 года // Киреевский И.В. Избранные статьи. М. 1984. С. 51-52.

лишь для того, чтобы преподать какой-то великий урок отдаленным потомкам, которые поймут его; пока, что бы там ни говорили, мы составляем пробел в интеллектуальном порядке»¹¹. Впоследствии Герцен сравнил первое письмо Чаадаева с выстрелом, раздавшимся в темную ночь, а Бердяев утверждал, что вся русская философия истории будет ответом на вопросы в этом письме Чаадаева. После публикации письма (1836), вызвавшего репрессии властей и протесты в светском обществе, опальный философ пишет не менее знаменитую «Апологию сумасшедшего».

В ней мыслитель, не отказываясь от прежних взглядов, приводит новые аргументы в свою защиту. Он видит недостаток русского национального самосознания в том, что оно никогда не рассматривало отечественную историю с философской точки зрения. «Ни одно из великих событий нашего национального существования, – пишет он, отвечая на критику славянофилов, – не было должным образом характеризовано, ни один из великих периодов нашей истории не был добросовестно оценен; отсюда все эти странные фантазии, все эти ретроспективные утопии, все эти мечты о невозможном будущем, которые волнуют теперь наши патриотические умы»¹². Философ утверждал, что настоящая судьба русского народа начнется с того дня, когда он проникнется своей идеей, которая станет его призванием, и приступит к ее осуществлению. «...У меня есть глубокое убеждение, – предсказывал Чаадаев будущее России, – что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество»¹³. Парадоксальная позиция

¹¹ Чаадаев П.Я. Философические письма (1829 – 1830) // Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. Т. 1. М., 1991. С. 330.

¹² Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего (1837) // Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 1. С. 531-532

¹³ Там же. С. 534.

Чаадаева: русский народ есть исключение из общего правила – русский народ призван преподать урок миру; у России нет ни прошлого, ни будущего – России суждено великое будущее, – вызвала критику как его идейных оппонентов (защитники правящего режима и славянофилы), так и людей, близких ему по взглядам (А.С. Пушкин, П.А. Вяземский).

Так, именно в своем последнем письме к Чаадаеву А.С. Пушкин (1799 – 1837) изложил собственное понимание истории России, в котором славянофилы позднее видели едва ли не первое в русской литературе «признание прав своего народа на самобытную историческую жизнь и органическое развитие»¹⁴. Поэт признает отсталость России от Европы, но связывает ее с миссией родного отечества. «Нет сомнения, – писал Пушкин Чаадаеву, – что схизма отъединила нас от остальной Европы и что мы не принимали участия ни в одном из великих событий, которые ее потрясали, но у нас было свое особое предназначение. Это Россия, это ее необъятные пространства поглотили монгольское нашествие. ...И христианская цивилизация была спасена»¹⁵. Протестуя против оценки своей родины как «страны без прошлого», Пушкин писал: «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? А Петр Великий, который один есть целая всемирная история!»¹⁶. Он также подчеркивает значение для Европы царствования Екатерины II и Александра I. Поэт завершает полемические возражения своему другу

¹⁴ Аксаков И.С. Речь о А.С. Пушкине // Аксаков К.С., Аксаков И.С. Литературная критика. М., 1982. С. 279.

¹⁵ Пушкин А.С. П.Я. Чаадаеву 19 октября 1836 // Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 16 т. Т. XVI. М., Л., 1949. № 1267. С. 392.

¹⁶ Там же. С. 393.

знаменитой фразой: «...Клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал»¹⁷. Как следует из этого письма, в конце своей жизни А.С. Пушкин видел в России нечто такое, что поразит будущего историка.

Взгляды Чаадаева нашли отражение в трудах 1830-х гг. ныне забытого в России доктора и педагога И.М. Ястребцова. В своей книге «О системе наук...» (1833) он высказал следующие мысли. «...Отечество, – писал Ястребцов, – состоит в идее, развиваемой жизнью какого-либо народа. ... Если народ не может развивать особенной какой-нибудь идеи в пользу человечества, то он не может составлять и отечества. ... Отечество существует до тех пор, пока существует его идея, а существует она до тех пор, пока развивается. Как скоро разовьется вся, отечество прекращается, ибо источник его жизни, идея, иссяк. ... Государство сильно, когда отвечает идее отечества, оно слабее, и идет даже к своей гибели, как скоро противится ей»¹⁸. Ястребцов указывает на трудность постижения идеи отечества, которую сложно определить даже тогда, когда она уже обнаруживает себя, тем более – в самом начале ее развития. «Какая идея нашего отечества? – спрашивает мыслитель. – Она должна быть отлична от идей собственно европейских, ибо до сих пор Россия составляла как бы особенный мир в Европе. Россия не участвовала ни в одном из тех великих движений умов, которые приготовили нынешнюю Европу»¹⁹. Но позднее знакомство России с Европой даже

¹⁷ Там же. Справедливости ради надо признать, что в более ранние годы Пушкин также допускал нигилистические высказывания в отношении России: «Святая Русь мне становится невтерпёж» (Т. XIII, № 76), «Давно девиз всякого русского есть *чем хуже, тем лучше*» (Там же. № 81), «Я, конечно, презираю отечество мое с головы до ног – но мне досадно, если иностранец разделяет со мной это чувство» (Там же. № 266).

¹⁸ Цит. по: П.Я. Чаадаев и И.М. Ястребцов // Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 2. М., 1991. С. 539-540.

¹⁹ Там же. С. 540.

дает ей известные преимущества. По Ястребцову, Россия, во-первых, может заимствовать многое у других и обратить в свою пользу их труды, а, во-вторых, может сделать выбор с полной свободой, т.е. принять из западного опыта все полезное и отбросить все вредное. Он видел назначение России в том, чтобы она стала таким же центром цивилизации для Азии, каким Англия стала для Европы. Возможно, свой вывод Ястребцов сделал под влиянием идей немецких мыслителей, в частности, Лейбница.

В начале 30-х гг. XIX в. свое понимание самобытности России высказал философ, литературный критик и публицист И.В. Киреевский (1806 – 1856). Он признавал, что «какая-то китайская стена стоит между Россией и Европою и только сквозь некоторые отверстия пропускает к нам воздух просвещенного Запада»²⁰, однако нимало не сомневался в великом назначении своего отечества. С точки зрения Киреевского, каждый из европейских народов уже совершил свое назначение, выразил свой характер, проявил свое особое направление. Мыслитель утверждал, что ни один из них не живет частной жизнью: жизнь единой Европы поглотила самостоятельность отдельных государств. «Но для того, – пишет он, – чтобы *целое* Европы образовалось в стройное, органическое тело, нужно ей особенное средоточие, нужен народ, который бы господствовал над другими своим политическим и умственным перевесом»²¹.

Таким новым, молодым народом, способным вывести Европу из политического и нравственного оцепенения, по мнению философа, может стать либо американский, либо русский народ. В единой Европе судьба каждого из ее государств зависит от совокупности всех

²⁰ Киреевский И.В. Деятнадцатый век // Киреевский И.В. Избранные статьи. С. 70.

²¹ Киреевский И.В. Обозрение русской словесности 1829 года. С. 60.

других, тогда как судьба России зависит от одной России. «Но судьба России, – утверждает Киреевский, – заключается в ее просвещении: оно есть условие и источник всех благ. Когда же эти все блага будут *нашими*, мы ими поделимся с остальной Европою и весь долг наш заплатим ей сторицею»²². При этом он отмечал не только существенный недостаток русской образованности по сравнению с западным просвещением, заключающийся в отсутствии влияния на основы русской жизни со стороны древнего классического мира, но и не менее важное преимущество России – наличие у нее более чистой и святой христианской веры (православие).

Взгляды другого основателя славянофильства – философа, богослова и публициста А.С. Хомякова (1804 – 1860) – отличались от воззрений Киреевского. Хомяков чаще критиковал Европу (хотя и назвал Англию «страной святых чудес») и больше интересовался древней Россией. «Нам стыдно бы было не перегнать Запада, – писал он. – Англичане, французы, немцы не имеют ничего хорошего за собою. ... Западным людям приходится все прежнее отстранять, как дурное, и все хорошее в себе создавать; нам довольно воскресить, уяснить старое, привести его в сознание и жизнь. Надежда наша велика на будущее»²³. Главное для Хомякова – найти правильное соотношение между Россией старой и новой, извлечь лучшее из их опыта и отринуть вредное и позорное. Только тогда, полагал он, «в оригинальной красоте общества, соединяющего патриархальность быта областного с глубоким смыслом государства, представляющего нравственное и христианское лицо, воскреснет древняя Русь, но уже сознающая себя, а не случайная, полная сил живых и органических, а не колеблющаяся вечно между бытием и смертью»²⁴. Однако одного

²² Там же. С. 61.

²³ Хомяков А.С. О старом и новом // Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988. С. 48.

²⁴ Там же. С. 56.

просвещения России для этого недостаточно. Весьма злободневно звучит пожелание Хомякова, чтобы российская власть в лице высших ее представителей осознала, что идея государства состоит не только в соединении областей страны в единое целое и в укреплении своей верховной силы, но и в согласии с тем, что «там только сила, где любовь, а любовь только там, где личная свобода»²⁵.

Основываясь на православном символе веры, обращаясь к духовному опыту восточного христианства и в то же время находясь под влиянием философии тождества Шеллинга, А.С. Хомяков создал учение о соборности, которое затем войдет во многие версии русской идеи. Мыслитель определял ее по-разному, находя соборность, в частности, «в тождестве единства и свободы, проявляемом в законе духовной любви»²⁶. По его мнению, соборность – «дар благодати», происходящий от Святого духа, что распространяется на весь «церковный народ». Помимо церковного народа, под которым Хомяков понимал всех членов церкви, живущих по принципам «истинного христианства», соборность присуща тем сообществам, которые суть органические начала нации, носители ее духа.

Для России таким органическим, соборным началом, согласно Хомякову, является «единство, которое лежало искони в понятии славянской общины и которое заключается не в идее дружинного договора германского или формального права римского (т.е. правды внешней), но в понятии естественного и нравственного братства и внутренней правды»²⁷. Будучи убежден в преимуществе православия над католичеством и протестантизмом и в превосходстве русского общинно-соборного единства над классово-эгоистическим разладом западного общества, Хомяков прекрасно сознавал различие между

²⁵ Там же. С. 54.

²⁶ Хомяков А.С. По поводу Гумбольдта // Хомяков А.С. О старом и новом. С. 203.

²⁷ Хомяков А.С. О возможности русской художественной школы // Хомяков А.С. О старом и новом. С. 157.

идеалом и жизнью и нередко порицал пороки российской реальности. Так, в стихотворении «России» (1854) он выразил противоречивое отношение к родине, присущее ранним славянофилам: «Но помни: быть орудьем Бога/ Земным созданьям тяжело./ Своих рабов Он судит строго,/ А на тебя, увы! как много/ Грехов ужасных налегло!/ ...О недостойная избранья!/ Ты избрана! Скорей омой/ Себя водою покаянья,/ Да гром двойного наказанья/ Не грянет над твоей главой!».

Старшие славянофилы (И. В. Киреевский, А.С. Хомяков К.С. Аксаков, Ю.Ф. Самарин и др.) противопоставляли «ретроспективную утопию» Святой Руси как современной «николаевской» России, так и жизни западного общества. Они предрекали «закат Европы» задолго до появления одноименного труда Шпенглера. Каждому из оснований западной культуры славянофилы подыскивали антитезу в виде начал русской жизни. Античному классицизму противопоставалось русское православие, чистому разуму – вера и предание, формальной истине – целостное знание, индивидуализму и эгоизму – община и соборность. На Западе они находили власть насилия, внешний закон, царство необходимости и вещественности – в России видели добровольное подчинение, внутреннюю правду, обитель свободы и духовности.

Доказательства своей правоты они искали не только в родной истории, но и в жизни народа, от которого ждали выработки русского воззрения. «Народное воззрение, – писал К.С. Аксаков, – есть *самостоятельное* воззрение народа, при котором только и возможно постижение общей всечеловеческой истины... 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»²⁸. Славянофилы едва

²⁸ Аксаков К.С. Еще несколько слов о русском воззрении // Аксаков К.С., Аксаков И.С. Литературная критика М., 1982. С. 204, 205.

ли не первыми в России заговорили о правде, что присутствует в народной жизни. Однако быт народа является столь многозначной стихией, что в нем всегда можно найти подтверждение взглядов, наиболее желательных для исследователей.

Западники (В.Г. Белинский, А.И. Герцен, Т.Н. Грановский, Н.П. Огарев, К.Д. Кавелин и др.), признавая отсталость России от Запада, полагали, что необходимо следовать по европейскому пути, перенося на русскую почву идеи и учреждения Запада и, по возможности, избегая присущих ему социальных противоречий. Они начинали «настоящую» историю страны с Петра I, считая почти все, что было в древней Руси, «темными веками», а современную Россию – чистым листом бумаги. Западники не признавали органической связи царствования Петра с московским самодержавием и не осуждали насильственный характер его реформ, который помешал преобразовать жизнь народа на европейский лад. Принимая с гордостью на себя звание европейцев, они оставались русскими людьми, что предопределило их своеобразное отношение к Западу. В.Г. Белинский (1811 – 1848) 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?»²⁹. Восхищаясь европейской культурой, западники не принимали европейской цивилизации, находя ее слишком меркантильной, мещанской, буржуазной.

А.И. Герцен (1812 – 1870), долгое время живший за границей, неслучайно отмечал противоречие между «русским национальным духом» и понятиями о собственности, существующими у народов Запада. Поэтому и приобщение России к западной культуре должно было, по его мнению, произойти отличным от европейцев образом.

²⁹ Белинский В.Г. Россия до Петра Великого // Русская идея. М., 1992. С. 79.

Главный вопрос для Герцена – как перекинуть мост «между этой мыслью, не имеющей другой узды, кроме логики, и свободной общиной; между беспощадным, исследующим знанием и слепой и наивной верой; между возмужалой и суровой наукой и погруженным в глубокий сон взрослым младенцем, которому грезится, что царь – его добрый батюшка, а богородица – лучшее средство от холеры и пожаров? *Которому грезится также, что обрабатываемая им земля принадлежит ему*»³⁰. Общее со славянофилами внимание к сельской общине, а также интерес к связанным с нею социальным вопросам побуждали многих русских западников, либералов по своим взглядам, увлечься модным в Европе социализмом и перенести его с родной западной почвы на чужую для него российскую.

По сути дела, западники и славянофилы перевели на новый, более высокий уровень спор между приверженцами сближения России с Европой и сторонниками национально-самобытного развития страны, который велся, по крайней мере, со времен правления Ивана III (1462 – 1505). При этом и славянофилы, и западники одинаково любили Россию и верили в ее великое будущее, но первые видели в ней «свет Востока», вторые – «тьнь Запада» (Ключевский), одни любили ее, «как мать», другие, «как дитя» (Бердяев). В условиях, порождающих двоякое чувство к России, которое Герцен образно сравнил с двуликим Янусом или двуглавым орлом, должны были появиться мыслители, которые стремились к примирению обеих крайностей. Одну из ранних попыток «привести к согласию несогласное» предпринял философ и писатель В.Ф. Одоевский (1803/1804 – 1869) в первом в России сборнике философских эссе и рассказов «Русские ночи» (1844).

В эпилоге этого «философского романа» Одоевский противопоставляет русскую стихию, культуру и мышление старой и

³⁰ Герцен А.И. Prolegomena // Русская идея. С. 123.

больной западной цивилизации, пребывающей, по его мнению, «на кладбище мысли своих великих мыслителей». При этом он выступает не за отделение России от Запада, что невозможно после реформ Петра I, а за их взаимное обогащение, за вливание молодой крови славянской России в старческие артерии Европы. «Западные писатели, – замечает мыслитель, – не находя своих элементов, не понимают Северо-Востока; Северо-Восток по сей же причине осуждает на смерть Запад»³¹. По этой причине обе стороны чуждаются друг друга, но понимание между ними возможно, если Запад осознает необходимость обновления и найдет в себе силы, чтобы изменить себя. «Великий, доселе вполне не оцененный подвиг Петра, – пишет Одоевский, – привил к славянским стихиям стихии западные. Запад ожидает еще Петра, который бы привил к нему стихии славянские, оттого страждет Запад, ибо тогда только образуется полнота человеческой жизни»³². При всех различиях между Западом и Россией мыслящие русские люди, согласно Одоевскому, должны не закрываться у себя в доме, но навести в нем порядок и ждать из Европы в гости «дорогих гостей – наших старых учителей», вдохновляя себя мыслью о том, что «девятнадцатый век принадлежит России».

Официальные власти, которые в XIX в. осуществляли идеологическое «просвещение общества», также сформулировали собственное понимание «русского воззрения». В 1833 г. С.С. Уваров, глава министерства просвещения при Николае I, предписывал своими циркулярами «проводить воспитание людей в духе самодержавия, православия и народности»³³. Центральное место в этой триаде занимало самодержавие, которое было объявлено гарантом

³¹ Одоевский В.Ф. Русские ночи. Л.,1975. С. 242.

³² Там же.

³³ Цит. по: Хоскинг Дж. Россия и русские: В 2 кн. Кн. 1. М., 2003. С. 335.

нерушимости российского государства. Православие провозглашалось источником духовной жизни народа, а народность понималась как общность представителей всех сословий, объединенных любовью к царю. Эта доктрина получила название «государственного патриотизма», или «официальной народности». Ее сущность может быть выражена словами шефа корпуса жандармов и начальника III отделения А.Х. Бенкендорфа: «Прошедшее России было удивительно, ее настоящее более чем великолепно, что же касается будущего, то оно выше всего, что может нарисовать себе самое смелое воображение; вот ... точка зрения, с которой русская история должна быть рассматриваема и писана»³⁴. Поражение России в Крымской войне, которое подвело итог царствованию Николая I, заставило на время забыть об «официальной народности», но она появлялась в новых одеждах всякий раз, когда власти в России стремились получить одобрение общества своим действиям, вызывая в нем острый приступ государственного патриотизма.

Крымская война и Польское восстание внушили русским мыслителям небезосновательное представление о том, что Запад боится и ненавидит Россию. Герцен, проживший много лет в Европе, с возмущением писал о «паразитическом упорстве, с которым видят лишь отрицательную сторону России и осыпают одними и теми же бранными словами и проклятиями прогресс и реакцию, грядущее и настоящее, перегоняют и молодые ростки»³⁵. Но из «руссофобии» Европы новые поколения западников и славянофилов сделали разные выводы. Западники все более подпадали под влияние социалистических идей и склонялись к мысли о возможности русского пути к социализму. Этот путь, по их мнению, должен быть основан на изменении общества по образцу сельской общины и рабочей артели. Точную характеристику

³⁴ Цит. по: Вестник Европы. 1871. Сентябрь. С. 37.

³⁵ Герцен А.И. Prolegomena. С. 119.

такого воззрения дал народник П.Л. Лавров (1823 – 1900), отмечая особенность революционного движения в России: «...Оно было несравненно более идейным протестом против несправедливого общественного строя, чем продуктом естественной классовой борьбы между трудом и капиталом. Нравственные побуждения преобладали в нем над экономическими»³⁶.

В этой связи заслуживает внимания, что русские социалисты (Герцен, Чернышевский, Лавров) были противниками как царского самодержавия, так и либеральной демократии. В известном смысле они были сторонниками «третьего пути», что, видимо, и побудило А. Валицкого задаться вопросом: «Что сделалось с такими компонентами "русской идеи", как гегельянство Белинского (и его бунт против него), "русский социализм" Герцена, "умственная революция" 60-х годов, многообразные варианты народничества и, конечно, русский атеистический анархизм?»³⁷. Отвечая на этот вопрос, можно заметить, что если революционные наследники западников и затрагивали тему «особого пути» России, то лишь в аспекте своей веры, что крестьянско-общинная Россия сможет более быстро и органично перейти к социализму, чем индустриально-разобщенный Запад.

Младшие славянофилы (И.С. Аксаков, В.А. Черкасский, В.И. Ламанский и др.) отказываются от восприятия Европы как «страны святых чудес», что было характерно для их предшественников. Они подчеркивают отличия России от Запада, видя призвание своей страны либо в утверждении панславизма, либо в обращении к византийским истокам. Так, И.С. Аксаков (1823 – 1886) во многом разделял взгляды Киреевского, Хомякова и К. Аксакова на историю России. «Переходу в русском народе от общности непосредственного

³⁶ Лавров П.Л. История и русские революционеры // Русская идея. М., 1992. С. 219.

³⁷ Валицкий А. По поводу «русской идеи» в русской философии // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 69.

бытия, – писал он, – к высшей жизни и деятельности народного духа в сфере *личного* сознания рано или поздно надлежало, разумеется, совершиться – и он совершился, но поздно и не мирным органическим процессом, а мучительнейшим из переворотов»³⁸. Подобно старшим славянофилам, он видел национальную задачу в том, чтобы избавиться от духовного рабства перед европеизмом, возродить русское историческое сознание и обеспечить право народа на самобытную жизнь и органическое развитие.

И. С. Аксаков, лидер славянофилов 60-х – 80-х гг. XIX в., призывал новые поколения «к труду народного самосознания, к плодотворному служению *истине* на поприще *правды народной*, – чтобы сподобиться наконец русской "интеллигенции" стать действительно высшим выражением русского народного духа и его всемирно-исторического призвания в человечестве!»³⁹. При этом он более негативно, чем его старшие товарищи, относился к «враждебному к русской народности авторитету европейской цивилизации, всем этим неприязненным умственным силам во всеоружии науки, знания, крепких систем»⁴⁰. Аксаков готов был примириться с Западом лишь при условии признания Европой, что ее спасение от революционных потрясений и духовное обновление придет с Востока, от славянства во главе с Россией, которая таким образом исполнит свое всемирное призвание.

Достаточно близкую, но более крайнюю позицию занимал социолог и публицист Н.Я. Данилевский (1822 – 1885). В своем главном труде «Россия и Европа» (1871) он выступил с утверждением исторической и культурной несовместимости этих цивилизаций. По

³⁸ Аксаков И.С. Речь о А.С. Пушкине // Аксаков К.С., Аксаков И.С. Литературная критика. С. 265.

³⁹ Там же. С. 280.

⁴⁰ Аксаков И.С. Федор Иванович Тютчев // Аксаков К.С., Аксаков И.С. Литературная критика. С. 306.

его мнению, Россия «не питалась ни одним из тех корней, которыми всасывала Европа как благотворительные, так и вредоносные соки непосредственно из почвы ею же разрушенного древнего мира, не питалась и теми корнями, которые почерпали пищу из глубины германского духа»⁴¹. Несходство между ними, происходящее из различия основ их существования, находит выражение в противоположности национальных характеров и способов действий. Если для Европы характерна склонность к насилию и завоеваниям, то России, по мнению Данилевского, свойственны терпимость и мирное принятие нового⁴². В силу этого романо-германская Европа не признает Россию своей, видит в ней нечто чуждое и враждебное и стремится, если не покорить ее, то использовать в своих интересах, как подручный материал. Россия, по Данилевскому, должна была бы встать к Европе спиной, если бы смысл ее существования не состоял в освобождении славян и в объединении славянства под своей эгидой.

Как панславист он считал, что «для всякого славянина: русского, чеха, серба, хорвата, словенца, словака, болгарина (желал бы прибавить и поляка), – после Бога и Его святой Церкви, – идея славянства должна быть вышею идеею, выше науки, выше свободы, выше просвещения, выше всякого земного блага...»⁴³. Материальным и моральным символом единения славян станет освобожденный Константинополь – столица Всеславянской федерации. Данилевский утверждает: «Цель стремлений русского народа с самой зари его государственности, идеал просвещения, славы, роскоши и величия для наших предков, центр православия, яблоко раздора между нами и Европой, – какое историческое значение имел бы для нас Константинополь, вырванный из рук турок вопреки всей Европе!»⁴⁴.

⁴¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 59.

⁴² Там же. С.179-193.

⁴³ Там же. С. 127.

⁴⁴ Там же. С. 383.

Обладание легендарным Царьградом необходимо для России, так как если не удастся войти «под своды древние Софии в возобновленной Византии» и создать Всеславянский союз, то и она сама, и все славяне утратят историческую идею, смысл своего существования.

Данилевский полагал, что «с исчезновением исторической идеи, под влиянием которой группировались народные элементы в политическое тело, элементы эти становятся свободными и могут соединиться вновь не иначе как при воздействии на них нового жизненного принципа...»⁴⁵. Он был убежден, что Россия сможет занять достойное себя и славянства место в истории, лишь став главой федерации славянских государств и служа противовесом романо-германской Европе⁴⁶. Решением этой задачи Россия обеспечит полное развитие славянского культурно-исторического типа, который, согласно Данилевскому, наиболее гармонично соединит в себе все виды культурной деятельности.

Таким образом, на первом теоретическом этапе развития российского национального самосознания мыслители еще не знали категории «русская идея». В их трудах, порожденных думами об истории и культуре России, было немало терминов, близких понятию национальной идеи, но уступающих ей по степени общности. Они писали о «призвании народа, идее отечества» (Чаадаев, Ястребцов), «особом предназначении» (Пушкин, Киреевский), «идее государства» (Хомяков), «народном воззрении, народном духе» (братья Аксаковы), «особом пути» (Белинский, Герцен, Чернышевский), «исторической идее» (Данилевский). Хотя Н.Я. Данилевский в 1871 г. мимоходом упоминал «русскую идею»⁴⁷, а И.С. Аксаков в 1874 г. попутно говорил о «национальных идеях» Тютчева⁴⁸, мыслители вкладывали в

⁴⁵ Там же. С. 362.

⁴⁶ Там же. С. 402.

⁴⁷ Там же. С. 433.

⁴⁸ Аксаков И.С. Федор Иванович Тютчев. С. 320.

эти понятия лишь пропагандистско-патриотический смысл. Между тем к этому времени уже было сформулировано понятие русской национальной идеи, которое оказало значительное влияние на самосознание представителей культурной элиты России.

§ 2. КЛАССИЧЕСКАЯ ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ИДЕИ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ПОСЛЕДНЕЙ ТРЕТИ XIX – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА

Первым понятие русской идеи⁴⁹ ввел Ф.М. Достоевский (1821 – 1881). В 1860 г. он объявил: «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»⁵⁰. Достоевский тогда не пояснил, для чего нужен *синтез*, каково его содержание, и как идеи других народов примирятся в русской идее. Ему было важнее показать, что русская идея рождается из развития национального сознания, которое должно соединить в себе дух петровской реформы с началами народной жизни.

Достоевский вернулся к данной теме во время русско-турецкой войны 1877-1878 гг. Перед войной он писал: «...Национальная идея русская есть в конце концов лишь всемирное общечеловеческое объединение»⁵¹. Тогда, как и Данилевский, писатель видел призвание

⁴⁹ См.: Гулыга А. Русская идея и ее творцы. С. 12.

⁵⁰ Достоевский Ф.М. Объявление о подписке на журнал «Время» на 1861 год // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 18. Л., 1978. С. 37.

⁵¹ Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1877. Январь // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 25. Л., 1983. С. 20.

России в том, «чтоб жить высшею жизнью, великою жизнью, 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, бескорытием, светом...»⁵². Именно Россия, по его мнению, должна стать главной силой как в осуществлении общеславянской идеи, так и в решении «Восточного вопроса», тесно связанного с судьбами православия, с которыми слито ее назначение. Эта миссия России, являющаяся служением ее высшей идее, согласно Достоевскому, позволит ей спасти Запад от порожденной им угрозы. «...Социализм, – пишет он, – имеет задачей разрешение судеб человечества уже не по Христу, а вне Бога и вне Христа, и должен был зародиться в Европе... Утраченный образ Христа сохранился во всем свете чистотой своей в православии. С Востока и пронесется новое слово миру навстречу грядущему социализму, которое, может, вновь спасет европейское человечество»⁵³. Эти же взгляды писатель развивает в своих романах 1870-х гг., где их высказывают князь Мышкин («Идиот», часть 4, гл. VII) и Шатов («Бесы», часть 2, гл. I).

Итогом размышлений Достоевского о русской идее стала его «Пушкинская речь» (8 июня 1880 г.). Воздавая должное гению русского поэта, он выше всего ставит полное выражение в его творчестве двух глубинных стремлений русского народа – ко всемирности и всечеловечности. По сути, Достоевский на новом уровне возвращается к пониманию русской идеи, выраженной им в объявлении о подписке на журнал «Время» на 1861 г. и получившей затем развитие в «сне Версилова» («Подросток», часть 3, гл. VII). «О,

⁵² Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1877. Ноябрь // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 26. Л., 1984. С. 81.

⁵³ Там же. С. 85.

все это славянофильство и западничество наше, – заявляет он, – есть одно только 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»⁵⁴. В заключение речи писатель выражает уверенность в том, что стать настоящим русским будет означать: стремиться внести окончательное примирение в европейские противоречия, найти исход «европейской тоске» в русской душе, всечеловечной и всесоединяющей, вместить в нее с любовью всех европейских братьев, и, в конце концов, изречь окончательное слово великой, общей гармонии на основе братского согласия всех племен жить по закону евангельского Христа⁵⁵. Таким образом, русская идея, в понимании Достоевского, есть идея общеевропейского, и, в конечном счете, всемирного объединения народов на основе истинной религии, которую он видел в русском православии, сохранившем в чистоте учение Христа. Вопрос о том, как ветвь христианства, в том виде, как ее принял русский народ, сможет стать основанием братской гармонии в многоконфессиональном и полиэтническом человечестве, мыслителем не рассматривался.

«Пушкинская речь» писателя произвела сильное впечатление на культурную элиту Петербургской России, но вместе с тем вызвала возражения некоторых оппонентов. Наиболее серьезными были замечания философа К.Н. Леонтьева (1831 – 1891), который подверг Достоевского критике, исходя из своего понимания христианства. Леонтьев выступил против того, чтобы «сводить целое культурное историческое призвание великого народа на одно доброе чувство к

⁵⁴ Достоевский Ф.М. Пушкин // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 26. С. 147.

⁵⁵ Там же. С. 148.

людям без особых, определенных ... предметов веры, вне и выше этого человечества стоящих...»⁵⁶. Выделяя в качестве идеальных качеств русского человека не смиренное терпение и братскую любовь, а страх Божий и послушание церкви, философ укоряет писателя в недопонимании сущности учения Христа. В речи Достоевского, по его мнению, Христос оказывается до того доступен людям вне церкви, что каждый сочтет себя вправе, не справляясь с канонами и требованиями православного учения, приписывать Спасителю никогда не высказанные им обещания «всеобщего братства народов», «повсеместного мира» и «гармонии»⁵⁷. Позднее, в 1885 г., Леонтьев назвал недостатком речи Достоевского также отсутствие в ней «апокалипсической» мысли о земном назначении России.

Впоследствии Бердяев писал о Леонтьеве, что ему была дорога не Россия и не русский народ, не русская идея, а византийское православие и византийское самодержавие⁵⁸. Эта критика кажется справедливой, если отказаться от допущения, что «русская идея», в понимании Леонтьева, заключалась в бережном хранении и развитии византийского наследия. Впрочем, сам Леонтьев не скрывал своего враждебного отношения к национальным идеям: «Кто радикал отъявленный, т.е. разрушитель, тот пусть любит чистую племенную национальную идею»⁵⁹. Однако из этого не следует, что у него не было своего представления о назначении России, призвании русского народа и его идеальном состоянии, которое он противопоставлял идее «всемирного братства» Достоевского. Но положительный идеал К.Н. Леонтьева не обладал той ясностью, какая была у великого писателя.

⁵⁶ Леонтьев К.Н. О всемирной любви // Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. М., 2005. С. 334.

⁵⁷ Там же. С. 378.

⁵⁸ См. Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Париж, 1926. С. 199 – 219.

⁵⁹ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. С. 66.

Он лишь призывал не забывать организующего значения византизма в жизни России и помнить, что именно система византийских идей, в синтезе с патриархальными русскими началами, создала ее величие⁶⁰. Леонтьев связывал свою веру в будущее России с тем, что «все живое у нас сопряжено органически с родовой монархией нашей, освященной православием, которого мы естественные наследники и представители во вселенной»⁶¹. Это убеждение мыслителя укрепляет предположение, что он признавал одну «идею» России: сохранить перешедшее к ней от Византии религиозно-культурное наследство и пронести в целостности доверенную сокровищницу духа, несмотря на все повороты истории.

Если Достоевский был первым, кто заявил о русской идее как писатель и публицист, то первенство в ее философском открытии, несомненно, принадлежит В.С. Соловьеву (1853 – 1900). В мае 1888 г. он выступил в Париже с лекцией «Русская идея», представлявшей краткий проспект его книги «Россия и Вселенская церковь». Размышляя над историческим *фактом* бытия России, философ спрашивает себя: «...Какова же та *мысль*, которую он скрывает за собою или открывает нам; каков *идеальный* принцип, одушевляющий это огромное тело, какое новое *слово* этот новый народ скажет человечеству; что желает он *сделать* в истории мира?»⁶². На этот вопрос он ищет ответа в истинах религии, так как, по его убеждению, «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»⁶³. Такой подход к проблеме сразу переводит ее из историсофского в теософский контекст.

Соловьев излагает свое понимание национальной идеи в духе учения позднего Платона и неоплатоников, утверждая, что идея

⁶⁰ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. С. 61.

⁶¹ Там же.

⁶² Соловьев В.С. Русская идея. С. 220.

⁶³ Там же.

каждой из наций «есть не что иное, как образ их бытия в вечной мысли Бога»⁶⁴. Согласно ему, Бог мыслит нации в их органическом и живом единстве со всем человечеством, в котором заложен смысл существования наций и в отношении к которому они должны выбрать свое призвание. Это призвание, что служит выражением идеи нации, может оказаться как истинно, так и ложно понятым, особенно если нация впадает в грех национального эгоизма, противопоставляя себя человечеству. Соловьев утверждает, что Бог мысленно полагает для каждого морального существа – индивида или нации – призвание, или особую идею, которая сознается им как его верховный долг и которая действует как реальная мощь. Она во всех случаях определяет бытие морального существа, но делает это двумя противоположными способами: проявляясь как закон жизни, когда долг выполнен, и как закон смерти, когда этого не произошло⁶⁵. Поэтому для нации приобретает исключительную важность понимание того, в чем состоит ее подлинный долг перед мыслящим о ней Богом и восходящим к нему человечеством.

Исходя из этого, Соловьев утверждает: «Русский народ – народ христианский, и, следовательно, чтобы познать истинную русскую идею, нельзя ставить себе вопроса, что сделает Россия чрез себя и для себя, но что она *должна сделать* во имя христианского начала, признаваемого ею, и во благо всего христианского мира, частью которого она предполагается»⁶⁶. В понимании философа, Россия должна войти в общую жизнь христианского мира и направить все свои силы на достижение, в согласии с другими народами, всеединства человечества, основание которого дано в церкви Христа. Соловьев призывает обратить всю мощь дарований русского народа и

⁶⁴ Там же. С. 228.

⁶⁵ Там же. С. 221.

⁶⁶ Там же. С. 229.

Российской империи на «осуществление социальной троицы», под которой он понимал органическое единство церкви, государства и общества. «Восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы, – заявляет он, – вот в чем русская идея»⁶⁷. Следуя своей национальной идее, которая, по Соловьеву, есть новый аспект христианской идеи, Россия входит во вселенское семейство Христа и соучаствует в соборном всеединстве человечества, преобразении в Богочеловечество и преодолении смерти. Соловьев дал, пожалуй, самое полное определение русской идеи, вложив в нее все интенции, которые затем были развиты в учениях отечественных философов. Вместе с тем он продолжил и укрепил традицию, согласно которой философский вопрос «о смысле существования России во всемирной истории» решался, исходя из религиозных убеждений мыслителя.

Похоже, но по-своему понимал назначение России один из самых оригинальных русских философов Н.Ф. Федоров (1828 – 1903). В его трудах нет упоминания о русской идее, но в своих рассуждениях о задаче России он, по существу, высказывается о ней. Федоров видит эту задачу в собирании вокруг себя других народов. Русский народ, согласно мыслителю, должен внести свой вклад в устранение временной вражды между народами, а Россия, поздно вошедшая в европейский союз, обязана выступить в качестве посредницы и миротворца. Это тем более необходимо, что «России остается на выбор: 1) или примирить Европу и Азию, Запад и Восток (Ближний и Дальний), и примирить не теоретически только, как это сделал Константинополь, но и практически, устраняя причины к раздору; 2) или же самой разложиться на Азию и Европу»⁶⁸. Но устранение вражды между народами и собирание их в одну семью возможно,

⁶⁷ Там же. С. 246.

⁶⁸ Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства // Федоров Н.Ф. Философия общего дела: В 2 т. М., 2003. Т. 1. С. 298.

согласно Федорову, только, если это обретает высший смысл – воскресение наших предков, требующее соединения знания и дела. Русский народ как народ православный может и должен призвать все народы к исполнению общего долга и общего дела. «В долге воскресения, – писал философ, – заключается торжество и православия, и самодержавия, и всякой народности вообще, а народности русской, презираемой Западом за ее примитивность, патриархальность, – в особенности»⁶⁹. Федоров полагал, что человечество будет устроено по образу и подобию Святой Троицы, т.е. станет бессмертным, единым и многоликим, и, в отличие от Соловьева, верил в бессмертие не только грядущих, но и прошедших поколений, а также, что важно для учения о русской идее, – в условный характер пророчеств об Апокалипсисе. Своим учением об «общем деле» он конкретизировал положение об историческом призвании России, несмотря на фантастический характер его проекта телесного и духовного воскресения предков.

Если первые отечественные мыслители, выработавшие понятие русской идеи, сопрягали с ним сумму своих философско-религиозных или социально-футурологических взглядов на Россию, то В.И. Иванов (1866 – 1949) взглянул на национальную идею сквозь призму истории и культуры. В статье «О русской идее» (1909), он задает вопрос о том, можно ли говорить о национальной идее. «Можно потому, – пишет Иванов, – что не Гердер и Гегель изобрели понятие "национальная идея", не философы его измыслили, ипостазировав некоторое отвлечение или метафизическую схему, но создала и реализовала, как один из своих основных фактов, история. Должно – поскольку национальная идея есть самоопределение собирательной народной души в связи вселенского процесса и во имя свершения вселенского, самоопределение, упреждающее исторические осуществления и

⁶⁹ Там же. С. 416.

потому двигающее энергии»⁷⁰. Иванов был первым среди философов, учивших о русской идее, кто соотнес ее с особой социокультурной реальностью, которую он обозначил понятием «Русский мир».

Так, в своей статье мыслитель 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»⁷¹. Отталкиваясь от римской идеи, Иванов формулирует свое понимание русской идеи. Он утверждает, «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"»⁷². Миссия России, по Иванову, состоит в том, чтобы дать миру, пребывающему в великом кризисе, светоч нового мировоззрения, которое будет новозаветным синтезом всех жизненных начал и станет основой органической культуры будущего.

Оригинальную версию национальной идеи предложил В.В. Розанов (1856 – 1919). В статье «Возле "русской идеи" ...» (1911) он, по сути, разделяет ее понимание, изложенное Достоевским в его «Пушкинской речи». Вместе с тем, исходя из своей «метафизики пола», Розанов связывает русскую идею с женским началом, которое,

⁷⁰ Иванов Вяч. О русской идее // Русская идея. С. 230.

⁷¹ Там же. С. 231.

⁷² Там же.

по его мнению, характерно для России. «Русские, – пишет он, – имеют свойство отдаваться беззаветно чужим влияниям. ... Именно вот как невеста и жена – мужу. ... Но чем эта "отдача" беззаветнее, чище, бескорыстнее, даже до "убийства себя", тем таинственным образом она сильнее действует на того, кому была "отдача"»⁷³. Философ рассматривает русскую идею с точки зрения взаимодействия «мужественного» европейского и «женственного» русского начала. Розанов утверждает, что «русские принимают тело, но духа не принимают. Чужие, соединяясь с нами, принимают именно дух. Хотя *на словах* мы и увлекаемся будто бы "идейным миром" Европы...»⁷⁴. С этих позиций он оценивает и социалистическое движение, набравшее силу в России.

«Весь русский социализм, – заявляет Розанов, – в *идеальной и чистой* своей основе, основе *первоначальной*, – женственен; и есть только расширение "русской жалости", "сострадание к несчастным, бедным, неимущим", к "неможным победить зло жизни"... А социализм – европейская и притом очень жесткая, денежная и расчетливая идея (марксизм)»⁷⁵. Философ предрекал, что Россия, восприняв мощное влияние культурной Европы, в будущем сама произведет не менее сильное и притом «любящее» воздействие, избавив ее от мещанской скуки, эгоизма и сухости, деловитости и практицизма. Он вносит новое, «человеческое» измерение в русскую идею как учение о назначении своей страны. Согласно Розанову, миссия России в Европе состоит в том, чтобы «именно "докончить" дом ее, строительство ее, как женщина доканчивает холостую квартиру, когда входит в нее "невестою и женою" домохозяина»⁷⁶.

⁷³ Розанов В.В. Возле «русской идеи»... // Розанов В.В. Среди художников. СПб., 1914. С. 370.

⁷⁴ Там же. С. 373.

⁷⁵ Там же. С. 374.

⁷⁶ Там же. С. 368.

Возможно, что затем она возьмется за решение такой же задачи уже в мировом масштабе.

Особую позицию в понимании русской идеи отстаивал Е.Н. Трубецкой (1863 – 1920). В реферате «Старый и новый национальный мессианизм» (1912) он критикует мессианскую интерпретацию призвания России в сочинениях славянофилов, Достоевского, Соловьева, Булгакова и Бердяева. «Основное отличие Нового завета от Ветхого, – пишет Трубецкой, – именно в том и заключается, что последний есть национальный, тогда, тогда как первый – универсальный, общенародный. Мессианизм есть именно утверждение *особого* завета между Богом и каким-нибудь определенным избранным народом Божиим. Какие же основания есть ... утверждать такой завет между Богом и Россией?»⁷⁷. Философ исходит из заимствованного у апостола Павла образа человечества как единого дерева, в котором корень – Христос, а отдельные народы – ветви. Трубецкой полагал, что постижение русской идеи невозможно без отрешения от «национального мессианства» и вслед за поздним Соловьевым видел призвание России не в объединении всего христианского мира, а в развитии мистического христианства. Это христианство апокалипсических откровений «с его прозрением в тайну воплощенного Слова, *в тайну человека обожненного во Христе и потому уже не могущего умереть*»⁷⁸ может стать реальным, а не мнимым вкладом православной России в развитие христианской цивилизации. Критикуя религиозный национализм, Трубецкой, тем не менее, проявлял известную непоследовательность, ибо православие, о котором он пишет, по сути, сводится к одному *русскому* православию.

⁷⁷ Трубецкой Е.Н. Старый и новый национальный мессианизм // Русская идея. С. 249–250.

⁷⁸ Там же. С. 257.

С.Н. Булгаков (1871 – 1944) не оставил отдельной работы, посвященной национальной идее, но внес весомую лепту в эту тему. Испытав в юности влияние идей К. Маркса, он затем перешел к идеализму и подверг марксизм критике. «Социализм – писал Булгаков, – это рационалистическое, переведенное с языка космологии и теологии на язык политической экономии переложение иудейского хилиазма... Избранный народ, носитель мессианской идеи, или, как позднее в христианском сектантстве, народ "святых", заменился "пролетариатом" с особой пролетарской душой и особой революционной миссией, причем избранность эта определяется уже не внутренним самоопределением как необходимым условием мессианского избрания, но внешним фактом принадлежности к пролетариату...»⁷⁹. Однако, указав на ложно понятую религиозную основу в учении Маркса, Булгаков не смог объяснить его загадочную привлекательность для России, которая по своим экономическим условиям сильно отличалась от Западной Европы.

Русский философ пытался сблизить учения Достоевского, Соловьева и Федорова, связав между собой социальность, всеединство и общее дело. Он проповедует социальное христианство и воспринимает экономику как единый процесс, в котором разрешается общая задача и творится общее дело всего человечества⁸⁰. В своей поздней работе «Православие» Булгаков подводит итог своим размышлениям о призвании России и указывает на цель, которая станет положительной альтернативой марксистской эсхатологии. Так, он утверждает: «...Мы чаем пробуждение нового пророчесственного духа в христианстве, его начатки уже видим в русском православии XIX века и на его дальнейшее возгревание уповаем в

⁷⁹ Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 424 – 425.

⁸⁰ Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Соч. Т. 1. С. 147.

послебольшевистской России. Речь идет о большем, даже неизмеримо большем, нежели "христианский социализм" в разных его видах, как он существует во всех странах. Речь идет о новом *лице* христианства общественного, о новом образе церковности»⁸¹. Таким образом, как и его предшественники, Булгаков воспринимал историческую миссию России преимущественно сквозь призму ее религиозного призвания.

Проблема русской идеи как судьбы России, миссии русского народа, основы российского менталитета была ведущей темой в творчестве Н.А. Бердяева (1874 – 1948). К национальной идее, понимаемой в широком смысле, он обращался во многих своих трудах, а итогом его размышлений на эту тему стала книга «Русская идея» (1946). Бердяев исходил из внутренней дихотомии русского сознания и культуры, которым, на его взгляд, одинаково присущи анархизм и деспотизм, всечеловечность и национализм, свобода духа и рабская покорность, неумное странничество и долгий застой. «Как понять, – спрашивает философ, – эту загадочную противоречивость России, эту одинаковую верность взаимоисключающих о ней тезисов?» И отвечает: «Корень этих глубоких противоречий – в несоединенности мужественного и женственного в русском духе и русском характере. Безграничная свобода оборачивается безграничным рабством, вечное странничество – вечным застоём, потому что мужественная свобода не овладевает женственной национальной стихией в России изнутри, из глубины»⁸². Философ писал о том, что в народной стихии есть нечто враждебное культуре, об опасном увлечении крайностями, о проблематичности среднего пути в России, на котором только и можно сохранить культуру и духовный склад нации.

⁸¹ Булгаков С. Православие. Париж, 1985. С. 365.

⁸² Бердяев Н. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1918. С. 15.

Свое понимание русской идеи Бердяев основывал на вере в ее эсхатологической и апокалиптической направленности и колебался между религиозным *мессианизмом* и социальным *миссионизмом*. Даже в социалистических, марксистских, большевистских идеях, во имя которых произошла революция в России, он видел проявление религиозного мировоззрения. Первоначально философ утверждал, что русская революция по своему характеру антинациональна, что она превратила Россию в бездыханный труп⁸³. Однако затем он пришел к выводу, что самый интернационализм русской коммунистической революции – чисто русский, национальный⁸⁴. Согласно Бердяеву, в революции в России было отождествление русского мессианизма, который он считал похожим на древнееврейский, с мессианизмом пролетариата, выражающим дух марксистского учения. «Вместо Третьего Рима, – заявил он, – в России удалось осуществить Третий Интернационал, и на Третий Интернационал перешли многие черты Третьего Рима. Третий Интернационал есть тоже священное царство, и оно тоже основано на ортодоксальной вере. На Западе очень плохо понимают, что Третий Интернационал есть не Интернационал, а русская национальная идея. Это есть трансформация русского мессианизма»⁸⁵. Но в чем именно состоит избранность России?

В самом общем виде свое учение о национальной идее Бердяев изложил в фундаментальном труде «Русская идея». В историческом введении к этой работе философ указал: «Меня будет интересовать не столько вопрос о том, чем эмпирически была Россия, сколько вопрос о том, что замыслил Творец о России, умопостигаемый образ русского народа, его идея»⁸⁶. По мнению Бердяева, в содержание русской идеи

⁸³ Бердяев Н. Духи русской революции // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 250.

⁸⁴ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 94.

⁸⁵ Там же. С. 118.

⁸⁶ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. С. 7.

входит «огромность свободы», «отрицание смертной казни», «свобода любви», «братство людей и народов», «эсхатологическая идея Царства Божьего», «идея соборности, духовной коммонотарности», «ожидание эпохи Св. Духа», «идея Богочеловечества», «стремление ко всеобщему спасению, к Граду Грядущему, к Новому Иерусалиму»⁸⁷. 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»⁸⁸. Какое представление о национальной идее можно составить, исходя из данных определений? 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. В интерпретации Бердяева она предстает как многозначное понятие, которое раскрывается путем перечисления присущих ей интенций. В результате русская идея распадается на множество частных дефиниций, принцип объединения которых у Бердяева имеет не логический, а интуитивный характер.

Л.П. Карсавин (1882 – 1952) воспринимал русскую идею как специфическое задание русской культуры. В статье «Восток, Запад и русская идея» (1922) он признавал, что «к пониманию "русской идеи" можно подходить от любого момента русской действительности», но предпочитал религиозность, которая для него есть «наиболее богатый и удобный исходный момент»⁸⁹. Противопоставив христианство, в его истинном значении, теизму и пантеизму всех других религий, Карсавин указывает на отличия между восточным и западным

⁸⁷ Там же. С. 47, 52, 107, 123, 136, 156, 184, 228, 240, 242.

⁸⁸ Там же. С. 136, 148, 241.

⁸⁹ Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея // Историк-медиевист – Лев Платонович Карсавин (1882-1952). М., 1991. С. 71, 73.

христианством. «...Преимущество восточного христианства перед западным, – отмечает он, – заключается в полноте и чистоте хранимого им предания – того, что выражено вселенским и соборным периодом церковной жизни. ... Недостаточность же православия в том, что оно только хранит, не раскрывая и не развивая потенциалов хранимого, что оно не действенно, пассивно»⁹⁰. Исходя из этого, можно достичь синтеза достоинств обеих ветвей христианства.

В осуществлении такого синтеза Карсавин и усматривает задачу православной, или русской культуры, что для него тождественны. «Эта культура, – пишет он, – должна раскрыть, актуализировать хранимые ею с VIII в. потенции, но раскрыть их путем приятия в себя актуализированного культурой западной (в этом смысл "европеизации") и восполнения приемлемого своим. "Восполнение" и есть национальное дело, без которого нет и дела вселенского»⁹¹. Мыслитель полагал, что русскую идею, в силу потенциальности православной русской культуры, в полной мере познать невозможно. Он допускал только ее «частичное» и «приблизительное» определение, которое дается «путем установления того, в чем именно та, либо иная тенденция Запада ограничивает всеединство, чем она должна быть восполнена и восполняется ли эмпирически на Востоке»⁹². Понимание русской идеи как «восполнения», конечно, оригинально, но Карсавин, по сути, сводит «национальное дело» к синтезу религий, что может быть задачей церкви, а не общества.

Новый импульс изучению русской идеи придало идейное течение внутри русской интеллигенции, покинувшей Россию после революции, которое стало известно под названием «евразийство». Заявив о себе выходом сборника «Исход к Востоку» (1921), группа

⁹⁰ Там же. С. 117.

⁹¹ Там же. С. 122.

⁹² Там же. С. 124.

мыслителей (П.Н. Савицкий, Н.С. Трубецкой, Г.В. Флоровский, П.П. Сучинский, впоследствии также Г.В. Вернадский, Л.П. Карсавин, Н.Н. Алексеев и др.) подвергла переосмыслению российскую историю и культуру. Порывая с традициями западничества и славянофильства, хотя и заимствуя некоторые черты последнего, названные ученые видели в России особое геополитическое и культурное пространство – Евразию. Этот мир, доставшийся России якобы в наследство от Чингисхана, резко отличается как от Запада, так и от Востока. «Культура России, – писали евразийцы в своей программной статье, – не есть ни культура европейская, ни одна из азиатских, ни сумма или механическое сочетание из элементов той и других. ... Ее надо противопоставить культурам Европы и Азии как *срединную, евразийскую культуру*»⁹³. Срединное, в географическом и культурном отношении, положение России делает возможным приобщение к ней восточноевропейских и азиатских народов. Однако для их сплочения недостаточно родственности культур и хозяйственного обмена – необходима общая, по сути, всемирная идея.

Евразийцы полагали, что коммунистической идеологии должна быть противопоставлена столь же универсальная, но более ценная и, несомненно, истинная идеология. Они считали, что русская революция раскрыла одну правду: отвержение социализма и утверждение церкви. Поэтому Россия, «которая, хотя материально и охватывает только положенные ей земные пределы, духовно обнимает весь мир, ... предопределена к действию вселенскому, призвана поднять и понести уроненную западным человечеством нить веры...»⁹⁴. В выборе высокой и подлинной идеи, верной нити, без которой человечество сгинет в лабиринте Минотавра, евразийцы, на

⁹³ Евразийство (опыт систематического изложения) // Мир России - Евразия: Антология. М., 1995. С. 256.

⁹⁴ Савицкий П.Н. Подданство идеи // Мир России – Евразия. С. 68, 70.

первый взгляд, были традиционны. «...Единственное непорочное выражение христианства, – утверждали они, – есть Православная Церковь, ныне достигшая наибольшего раскрытия в русской Церкви, которая главенствует среди других Православных и на себя приняла главный натиск зла. Историческая задача русского народа заключается в том, что он должен осуществить себя в своей Церкви и должен, себя в ней развивая, т.е. осуществляя и познавая ее, путем исповедничества и самораскрытия создать возможность самораскрытия в Православии и для "неплодящей языческой церкви", и для мира, отпавшего в ересь»⁹⁵. Это утверждение вступало в противоречие с геополитическими и культурными основами учения, но евразийцы полагали, что такие азиатские «языческие религии», как ислам и буддизм, являются «потенциальным православием» и ближе к нему, чем даже католическо-протестантское христианство. Симпатия к Востоку и неприязнь к Западу – с его капитализмом, либерализмом и демократией – привела некоторых евразийцев к выводу, что у России существует и другая миссия: возглавить борьбу угнетенных народов против мирового империализма. Эта идея стала основой для сближения так называемого «левого евразийства» с большевиками и сотрудничества некоторых его представителей с ОГПУ.

Такое понимание призвания России вызвало резкие возражения со стороны Г.В. Флоровского (1893 – 1979), одного из основателей движения. В статье «Евразийский соблазн» (1928) он критикует своих прежних единомышленников за географический детерминизм, морфологию исторических типов, излишнее увлечение Азией, непонимание истинной сущности православия и церкви, а более всего – за признание диктатуры большевиков и готовность использовать их методы в строительстве новой России. Согласно Флоровскому, «евразийцы не допускают возможности несправедливой истории, ...

⁹⁵ Евразийство (опыт систематического изложения). С. 248 -249.

всюду видят стихию, – и любят ее, и веруют в нее, ... забывают о взошедшем в кровь и дух нигилизме, безбожии и богоборчестве, ... точно в самом деле можно весь страшный вопрос духовного очищения и преображения свести к *смене идеологий*, к замене одной "программы" другой, "ясной и четкой"⁹⁶. Мыслитель признает неверным тезис евразийцев, что *православная русская церковь эмпирически и есть русская культура, становящаяся церковью*, полагая, что тем самым они слишком отягощают церковь мирским и к тому же, в неявном виде, подчиняют ее государству.

Флоровский писал, что нельзя смешивать своеобразие народа с его призванием, с замыслом о нем Творца. «Призвание, – заявлял он, – есть зов и задание, поставленное не только в эмпирическом плане, но в горнем и высшем, в Божием замысле и изволении. ... "О, недостойная призвания, ты призвана!", – в этом основное натяжение народно-исторического бытия»⁹⁷. Русскую идею, что он соединял с идеей славянской, мыслитель понимал в духе старших славянофилов и своих богословских взглядов. По его словам, «славянству должно вспомнить о своей исторической матери, о православной Византии, о своих первоучителях, равноапостольных братьях. Надо почувствовать свою духовную связь с культурой православного древнего мира и подхватить повисшие в воздухе нити святоотеческого преемства»⁹⁸. Этот взгляд Флоровский затем развил в своем главном труде – «Пути русского богословия», где признал за православие только то, что основано на святоотеческих преданиях и византийском православии.

С еще более суровой отповедью евразийцам выступил И.А. Ильин (1882 – 1954), для которого сама идея «исхода к Востоку» и

⁹⁶ Флоровский Г.В. Евразийский соблазн // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 314, 316, 318, 319.

⁹⁷ Там же. С. 327.

⁹⁸ Флоровский Г.В. Вселенское предание и славянская идея // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. С. 263.

обретения «наследства Чингисхана» была оскорбительна как с научно-исторической, так и с государственно-патриотической точки зрения. Свое понимание подлинной, а не мнимой самобытности России он изложил в целом ряде философских и публицистических произведений, среди которых для данного исследования наибольший интерес представляет статья «О русской идее». Как утверждает Ильин, «творческую идею нам не у кого и не для чего заимствовать: она может быть только *русскою, национальною*. Она должна выражать русское историческое *своеобразие* и в то же время – русское историческое *призвание*. Эта идея формулирует то, что русскому народу *уже присуще*, что составляет его *благу* силу, в чем он *прав перед лицом Божиим и самобытен* среди всех других народов. И в то же время эта идея указывает нам нашу *историческую задачу* и наш *духовный путь...*»⁹⁹. По Ильину, русская идея может быть определена как «свободно и предметно созерцающая любовь и определяющаяся этим жизнь и культура»¹⁰⁰. Ее важными моментами философ считал сердце, созерцание, свободу и совесть. Он объявил их «первичными силами русской культуры», полагая, что на их основе вырастут и утвердятся ее «вторичные силы» – воля, мысль, форма и организация.

Следование русской идее, как считал Ильин, является гарантом сохранения самобытности для России. «Нам нет спасения в западничестве, – пишет он. – У нас свои пути и свои задачи. И в этом – смысл русской идеи»¹⁰¹. Какой бы стороны русской жизни ни касался мыслитель, всюду он находил проявления национальной идеи. О ее подлинности говорит то, что она родилась вместе с Россией. «*Ее возраст*, – утверждал философ, – *есть возраст самой России*. А если мы обратимся к ее религиозному источнику, то мы увидим, что это

⁹⁹ Ильин И.А. О русской идее // Ильин И.А. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948 – 1954 годов: В 2 т. Т. 1. М., 1992. С. 322.

¹⁰⁰ Там же. С. 326.

¹⁰¹ Там же. С. 328.

есть *идея православного христианства*¹⁰². От других религиозных мыслителей, сходно определявших русскую идею, Ильина отличало преклонение перед силой «государственного инстинкта», которую русский народ, по его убеждению, проявлял в своей истории. В этом смысле из мыслителей русской эмиграции на него похож лишь И.Л. Солоневич (1891 – 1953), который, в частности, утверждал: «Русская национальная идея всегда перерастала племенные рамки и становилась сверхнациональной идеей, как русская государственность всегда была сверхнациональной государственностью»¹⁰³.

Весьма неоднозначным было отношение к национальной идее у другого видного мыслителя русского зарубежья – Г.П. Федотова (1886 – 1951). Он выступал против любого национального мессианизма, и, прежде всего, русского, полагая, что для России нет будущего без покаяния. «Бесконечно тяжело, – замечал он, – что наше национальное возрождение хотят начать, вместо плача Иеремии, с гордой проповеди Филофея»¹⁰⁴. Федотов полагал, что русская национальная идея, по происхождению языческая, получила христианское крещение – довольно позднее – в свете учения о соборной личности¹⁰⁵. Думая о судьбе своей родины, философ предвидел, что «если национальная идея не исчерпала себя в русской культуре, то в политической жизни настоящей и будущей России национализм представляет несомненную национальную опасность»¹⁰⁶. Вместе с тем его весьма интересовала «идея русскости», к изучению которой он подходил как историк культуры, «снимая слой за слоем» исторические типы русского человека («Письма о русской культуре»).

¹⁰² Там же. С. 331.

¹⁰³ Солоневич И. Народная монархия. М., 1991. С. 16.

¹⁰⁴ Федотов Г.П. О национальном покаянии // Федотов Г.П. Судьба и грехи России /Избр. статьи по философии русской истории и культуры/: В 2 т. Т. 2. СПб., 1991. С. 48.

¹⁰⁵ Федотов Г.П. Новый идол // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 2. С. 62.

¹⁰⁶ Там же. С. 60.

Признавая, что мы стоим опять, как сто лет тому назад, перед загадкой России, властно требующей своего разрешения, Федотов утверждал: «Россия сама нас научит своей мудрости: тому, что родное и вселенское не два, а одно и что народ тогда всего вернее выполняет свое призвание и достигает подлинного величия, когда отвергает себя и отдает себя на служение Христу как вечной Правде»¹⁰⁷. Он опасался возможного соединения в России марксизма с национализмом, полагая, что их синтез способен привести к русскому фашизму.

В Советской России, где безраздельно правила марксистская идеология, русская идея была отвергнута как «реакционная выдумка» профессоров религиозной философии. Верность нарушенной традиции сохранили только немногие мыслители «серебряного века», оставшиеся в стране. Поскольку обращение к русской идее было чревато обвинением в великодержавном шовинизме, в своих работах они могли касаться лишь аспектов этой темы. Так, П.А. Флоренский (1882 – 1937) в статье «Итоги», написанной для его последнего труда «У водоразделов мысли», напомнил о соборности. «Живя, мы соборujemy сами с собой, – возглашал он, – и в пространстве, и во времени, как целостный организм, собираемся воедино из отдельных взаимоисключающих – по закону тождества – элементов, частиц, клеток, душевных состояний и пр. и пр. Подобно мы собираемся в семью, в род, в народ и т.д., соборуюсь до человечества и включая в единство человечности весь мир»¹⁰⁸. В начале 40-х гг. XX века А.Ф. Лосев (1893 – 1988) также пишет о соборности, которую выделяет как одну из особенностей русской философии. «Тут мало сказать, – замечал философ, – что русские имеют в виду общественность, социальность, человечность и общечеловечность. Общественности

¹⁰⁷ Там же. С. 65.

¹⁰⁸ Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 343.

сколько угодно в Англии и в Америке, и социальными идеями полна вся французская литература. Тут имеется в виду социальность как глубочайшее основание всей действительности, как глубочайшая и интимнейшая потребность каждой отдельной личности, как то, в жертву чему должно быть принесено решительно все»¹⁰⁹. Для представителей же собственно советской марксистской философии русская идея все эти годы существовала как псевдоисторический миф или артефакт религиозного идеализма.

Русские философы последней трети XIX – первой половины XX века внесли выдающийся вклад в познание русской национальной идеи. Они первыми определили русскую идею как понятие, сформулировали ее как философскую проблему и предложили основные варианты ее решения, многие из которых сохраняют актуальность до наших дней. В их трудах русская идея получила определение посредством таких терминов, как «смысл истории», «общее дело», «призвание», «русскость», «национальное задание» и таких атрибутов, как правда, справедливость, соборность, свобода, спасение. Но, признавая их неоспоримые заслуги в постановке и решении проблемы, на наш взгляд, следует признать, что мыслители этого периода оказались более правы в своих вопросах, чем в ответах. Их теоретические построения, основанные на вере в бога, русский народ и будущее России, были сметены ураганом Русской революции. Народ, в котором они видели «богоносца», пошел не за Достоевским и Соловьевым, а за Лениным и Троцким, желая обрести не царство святого духа, но землю и волю. Кризис учения о русской идее, обусловленный революцией и потребовавший ее переосмысления, выявил недостатки понимания этой проблемы в русской классической идеалистической философии.

¹⁰⁹ Лосев А.Ф. Основные особенности русской философии // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 509.

Главный ее недостаток был в том, что осознание русской идеи, возникшей из религиозной интерпретации истории России, не было доведено до уровня ее понимания как чисто философской проблемы. Была необходима «секуляризация» русской идеи, освобождение в ней философии истории от теософии, которая превалировала всегда, когда русские религиозные мыслители стремились обосновать эту идею как христианскую, чаще всего – как православную, прежде всего – как идею русского православия. Это порождало противоречие между социокультурным универсализмом и конфессиональным партикуляризмом русской идеи, которое не разрешалось ни во «всемирном братстве» Достоевского, ни во «вселенской теократии» Соловьева, ни в «царстве Святого Духа» Бердяева. Что касается развития этой проблемы русскими философами, которые оказались в вынужденной эмиграции, то их воззрения не могли не отразить того духовного перелома, что им довелось пережить. В учении Соловьева русская идея обладала целостностью и «всеединством», несмотря на то противоречие, которое было указано выше. В интерпретации мыслителей «русского зарубежья» она предстает как идея христианско-церковная (Булгаков, Флоровский), цивилизационная (евразийцы), государственная (Ильин, Солоневич), культурная (Федотов) или социально-мистическая (поздний Бердяев). В этой утрате целостности можно видеть как разобшение «единой и неделимой» русской идеи, так и выделение частных форм ее выражения, что могут стать основой для нового синтеза в будущем.

§ 3. ПОНИМАНИЕ РУССКОЙ ИДЕИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Обращение к проблеме русской идеи в российской философской мысли 80-х – 90-х гг. XX века во многом напоминало поворот к теме

судьбы России в русской общественной мысли 20-х – 30-х гг. XIX века. Как и тогда, содержанием интеллектуального процесса стало постижение новой исторической реальности, в которой оказалась Россия, а методы познания были заимствованы у самых почитаемых в то время философов. Но если русские «любомудры» заимствовали в качестве исходных образцов парадигмы немецких классических идеалистов, то их российские продолжатели перенимали творческие подходы из трудов русских религиозных философов. Этому способствовало переиздание произведений тех отечественных философов XIX – XX вв., которые в течение десятилетий находились под запретом советской цензуры¹¹⁰. Возвращение русских философов и погружение в мир их идей, с которыми раньше можно было познакомиться только в спецхранах, оказывало сильное воздействие на мировоззрение и методологию представителей философского сообщества даже тогда, когда они пытались противиться ему.

Осмысление новой реальности началось, как водится в России, с отрицания опыта прошлого. С радикальной критикой в адрес русской философии и русской идеи выступил Е.В. Барabanов. По его мнению, русская философия – в отличие от индийской или китайской – не

¹¹⁰ Конечно, ростки национального самосознания в Советской России стали пробиваться сквозь заостренную в догматизме государственную идеологию гораздо раньше – еще с начала 60-х годов. Весомый вклад в этот процесс внесла журнальная полемика «Нового мира», с одной стороны, и «Молодой гвардии» и «Нашего современника», с другой, – в которой каждый из участников отстаивал свое видение своеобразия российской истории и культуры. Однако при всей важности споров советских «западников» и «почвенников» на темы, далеко выходящие за рамки литературы, к судьбоносному рубежу 80-х – 90-х гг. прошлого века более востребованными оказались идеи русских философов прошлого. Еще в 80-е гг. издательство «Современник» публикует избранные статьи и очерки ранних славянофилов. С 1989 г. издательство «Правда» начинает выпускать в свет как приложение к журналу «Вопросы философии» труды русских философов, в основном религиозно-идеалистического направления. С 1990 г. выходят репринтные издания произведений Бердяева, Ильина и других философов русского зарубежья. Заметим, что в работах российских философов, историков и культурологов, посвященных проблемам национального сознания и, в частности, национальной идее, можно чаще встретить ссылки на В. Соловьева, И. Ильина и Н. Бердяева, чем на А. Солженицына, В. Кожина и С. Куняева.

выдвинула собственных основополагающих идей, независимых от греко-римского, византийского или новоевропейского философского наследия¹¹¹. Предметом собственно русской философии, под которой он понимает преимущественно русскую религиозную философию, Барабанов считает тему России, а ее центральной проблемой – оппозицию Россия – Запад. Она же, по его мнению, «несмотря на все усилия ее рационального осмысления, составляет неустранимый невротический конфликт между побуждением и вытеснением, между действительностью и фантазиями, между желанием укрыться в прошлом и безудержными футурологическими проектами глобального переустройства жизни, между навязчивыми самоупреками в несамостоятельности или умственной отсталости и претензиями осчастливить мир сверхценными идеями»¹¹².

В качестве главной из этих «сверхценных идей» русская философия, согласно Барабанову, полагает русскую идею, которая, как и породивший ее способ мышления, следует гностической парадигме Маркиона (II в.), делившей мир и историю на царство Света и царство Тьмы, и традициям средневековой философии, отдававшей предпочтение вере перед знанием и откровению перед логикой. Видя в русской идее симптом невротического состояния, проявление садомазохистского мессианизма и рудимент магического сознания, Барабанов выносит ей строгий приговор. Он утверждает, что «противопоставленные Западу тотальные образы земного воплощенного абсолюта, мессианские проекты коллективного Добра, гностический и романтический эзотеризм софиологии, невротические фантазии вокруг "общего дела" по воскрешению мертвых отцов, профетическая проповедь творчества из несотворенной свободы,

¹¹¹ Барабанов Е.В. Русская философия и кризис идентичности // Вопросы философии. 1991. № 8. С. 102.

¹¹² Там же. С. 104.

теургические или магические толкования задач искусства – все эти модификации "русской идеи" так и не вышли за рамки региональной культуры»¹¹³. В итоге вся русская философия кажется Барабанову страдающей *неврозом своеобразия*, для излечения которого ей нужен психоанализ, чтобы перевести «незнаемое» на язык знания. Но для психоанализа необходимо знание причин заболевания, тогда как наш «психоаналитик» ограничился лишь безапелляционным диагнозом.

Конечно, было бы явным преувеличением сравнивать статью Барабанова с первым «философическим письмом» Чаадаева. Однако оценка русской идеи, данная в его статье, стала индикатором в развернувшейся полемике между ее сторонниками и критиками. В защиту русской идеи выступили такие разные по своим интересам, взглядам и подходам ученые, как Б.Н. Бессонов, В.И. Гидиринский, А.В. Гулыга, Л.В. Карасев, М.А. Маслин, В.М. Межуев, В.И. Мильдон, М.В. Назаров, А.С. Панарин, В.Н. Сагатовский, Е.С. Троицкий, И.Б. Чубайс и другие¹¹⁴. Они заявили о необходимости обращения к этой теме и важности ее изучения, показав, что национальная идея – это не пустая выдумка праздных умов, а высшая форма самосознания нации. Вместе с тем из-за различия в подходах и оценках данных исследователей складывается впечатление, что их объединяет понимание русской идеи лишь в самом общем ее виде – как понятия, вошедшего в русскую философскую традицию.

¹¹³ Там же. С. 115.

¹¹⁴ См.: Бессонов Б.Н. Судьба России: взгляд русских мыслителей. М., 1993; Гидиринский В.И. Русская идея и армия (Философско-исторический анализ). М., 1997; Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. М., 1995; Карасев Л.В. Русская идея (символика и смысл) // Вопросы философии. 1992. № 8; Русская идея /Сост. и авт. вступ. статьи М.А. Маслин. М.: Республика, 1992; Межуев В.М. О национальной идее // Вопросы философии. 1997. № 12; Мильдон В.И. Русская идея в конце XX века // Вопросы философии. 1996. № 3; Назаров М.В. Тайна России. Историософия XX века. М., 1999; Панарин А. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003; Сагатовский В.Н. Русская идея: продолжим ли прерванный путь? *Серия: Россия накануне XXI века*. Выпуск 2. СПб., 1994; Троицкий Е.С. Возрождение русской идеи. Социально-философские очерки. М., 1991; Чубайс И.Б. Россия в поисках себя. М., 1998.

Так, если Е. Троицкий во имя национальной идеи призывает к «восстановлению некоторых общинных институтов» и «морально-психологических традиций общины»¹¹⁵, то для В. Мильдона «представление о том, что русская идея предполагает развитие индивидуальности, и есть главная новинка, которую можно завещать грядущему столетию»¹¹⁶. Если В. Сагатовский полагает, что «исторически русская идея возникла как творческий синтез лучших идей Нового Завета (православия), здорового языческого начала русской души ... и антропокосмических тенденций современной науки»¹¹⁷, то А. Панарин утверждает, что «наша идентичность в качестве Святой Руси и определилась в XV в. в форме народа – защитника православного идеала, который больше некому охранять»¹¹⁸. Если для А. Гулыги «русская идея – это составная общечеловеческой христианской идеи, изложенная в терминах современной диалектики»¹¹⁹, то, согласно В. Межуеву, «"русская идея" – та же европейская, но только в ее русском прочтении и истолковании»¹²⁰. Подобное различие во взглядах, когда фиксируемые свойства национальной идеи если даже не исключают друг друга, то меняются местами как атрибуты и акциденции, в зависимости от оценок и выводов исследователей, на наш взгляд, говорит о серьезных проблемах философского дискурса.

Обратимся в качестве доказательства к работам тех авторов, которые выступают не только комментаторами и интерпретаторами «классиков» русской идеи, но предлагают собственное видение

¹¹⁵ Троицкий Е.С. Возрождение русской идеи. С. 139.

¹¹⁶ Мильдон В.И. Русская идея в конце XX века. С. 52.

¹¹⁷ Сагатовский В.Н. Русская идея: продолжим ли прерванный путь? С. 166.

¹¹⁸ Панарин А. Православная цивилизация в глобальном мире. С. 7.

¹¹⁹ Гулыга А. Русская идея и ее творцы. С.26. Правда, дальше он пишет, что русская идея предстает «как наследие Византии, а через нее – древней Эллады». – Там же. С. 259. Как соотносятся в русской идее «дух Иерусалима» и «мудрость Афин» в книге не разъясняется.

¹²⁰ Межуев В.М. О национальной идее. С. 5.

сущности данного феномена. Например, Л.В. Карасев, разгадывая культурные символы России, пришел к выводу, что главной интенцией русской души является стремление к бессмертию. Он утверждает, что «детский дух народа, мощь православия и онтологический пафос революции накладываются друг на друга, сходятся в символический круг, в котором русская идея узнает себя и осознает, что она есть идея бессмертия»¹²¹. Согласно этому автору, русская идея представляет собой общечеловеческую мечту о телесном бессмертии, которая была доведена в России до крайности, до попытки ее буквального воплощения в жизнь. Хотя эта мечта была обречена остаться неосуществимой, поскольку ее воплощение возможно лишь в «царстве божьем» на земле, русские люди верили в ее достижение, и когда называли Москву третьим Римом, и когда умирали за дело коммунизма¹²².

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 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»¹²³. Вряд ли можно согласиться с Карасевым в том, что русская идея раскрыла свое сокровенное содержание и поэтому представляет собой «закрытую тему». Порождает сомнение также отождествление им понятий «идея» и «мечта», обладающих разным теоретическим и мировоззренческим содержанием. Но более всего возражений, на наш взгляд, вызывает стремление исследователя

¹²¹ Карасев Л.В. Русская идея (символика и смысл). С. 102.

¹²² Там же. С. 103.

¹²³ Там же. С. 104.

свести богатство духовных исканий в российском обществе и русской культуре к жажде телесного бессмертия, что достигается приданием исключительного значения всего одной из присущих им интенций. В результате оригинальная версия исследователя вносит вклад скорее в создание национального мифа, чем в развитие национальной идеи.

Одной из самых заметных работ о русской идее, вышедших в постсоветский период, признается монография В.Н. Сагатовского. К сожалению, он отказался «предложить формально-логическое определение русской идеи», так как «это слишком богатый предмет для такой процедуры»¹²⁴. Философ стремился объяснить идею в ее разворачивании: сначала как *исходный настрой*, доступный лишь интуиции, глубинной медитации («мудрости молчания»), затем как определенные *ценностные ориентации*, осознаваемые в виде чувственных образов, символов. Далее идея проявляет себя как *основа стратегического проекта*, выражаясь в форме понятия, потом – как *принцип реализации*, технология осуществления проекта, и, наконец, как *идеал*, в котором выступают ключевая ценность и исходный образ цели на основе знания возможностей определенной эпохи¹²⁵. Точно так же, в разворачивании, Сагатовский пытался раскрыть содержание русской идеи – через такие понятия, как *соборность*, *всеединство*, *софийность*, *общее дело*, которое, в свою очередь, проявляется как *ответственный поступок (со-бытие)*, *ноосфера* и *правда отношений*¹²⁶. При этом он утверждал, что данная дефиниция русской идеи представляет синтез положительных тенденций российской культуры, открытых в свое время А. Хомяковым, В. Соловьевым, Н. Федоровым, М. Бахтиным, В. Вернадским, А. Солженицыным и другими российскими мыслителями.

¹²⁴ Сагатовский В.Н. Русская идея: продолжим ли прерванный путь? С. 163.

¹²⁵ Там же. С. 28-31.

¹²⁶ Там же. С. 163 – 166.

«Нет никаких сомнений, – пишет Сагатовский, – что в любом случае и русская идея и положительные стороны русского характера сохранятся, по крайней мере, как **культурные раритеты**»¹²⁷. И здесь, не устояв перед соблазном представить план, как воплотить эту идеальную конструкцию в жизнь, он призвал идти «третьим путем». Это – путь, при котором правовые гарантии и свободы личности будут защищены ценой отказа от парламентского строя и всеобщих выборов, где сильная верховная власть будет поощрять местное самоуправление и добровольно подчинится высшим духовным и культурным целям и т.д., и т.п. Таким образом, несмотря на свои призывы помнить уроки прошлого и быть адекватным вызовам времени, Сагатовский предложил вариант соборного мироустройства, который, по сути, ничем не отличается от программы старших славянофилов. И, как его учителя, он обратился с предупреждением, причем не только к европейцам, но ко всем землянам: «Человечество в целом стоит перед дилеммой: или оно сможет установить диалог с миром, пойти по пути гармонического развития личности – общества – природы (человека – культуры – космоса), а это и есть суть русской идеи, или оно погибнет под грузом своих эгоцентрических амбиций и погубит эту – все еще прекрасную – зеленую и голубую планету»¹²⁸. К сожалению, философ не разъяснил, почему предложенный «третий путь» более других отвечает гармоническому развитию личности, общества и природы и поэтому должен быть принят другими народами в качестве модели спасения в планетарном масштабе.

Если в своем понимании русской идеи В. Сагатовский выступает «постславянофилом», то И. Чубайс и В. Межуев интерпретируют ее как «неозападники». Подобная характеристика их взглядов, по нашему мнению, не противоречит тому, что они исходят из разных

¹²⁷ Там же. С. 188.

¹²⁸ Там же. С. 213.

определений данной идеи. Так, И.Б. Чубайс утверждает, что «на протяжении многих столетий Россия выстраивалась на трех китах, на трех фундаментальных началах – православии, собирании земель, переросшем в имперскую политику и на общинном коллективизме. Это и есть главные составляющие русской идеи»¹²⁹. Иного мнения придерживается В.М. Межуев. «Идея общества как универсальной общности людей, – пишет он, – объединяющей их вокруг не только материальных – экономических и политических, – но и духовных целей человеческого существования, собственно, и составляет содержание "русской идеи"»¹³⁰. Общим для них обоих является вывод, что спасение России возможно лишь на путях ее воссоединения с Западом, хотя они и понимают этот выбор по-разному.

«Задача, стоящая перед Россией, – считает Межуев, – может быть сформулирована ... не как отрицание западной цивилизации и создание чего-то совершенно непохожего на нее, а как продолжение начатого Западом дела построения общечеловеческой цивилизации, но только в направлении ее примирения с культурными и природными основаниями человеческого бытия»¹³¹. В отличие от него, Чубайс более конкретен в том, что, по его мнению, России нужно воспринять из «наследия Запада». Он убежден, что «продолжение тысячелетнего российского маршрута означает для нас признание особой, приоритетной значимости таких ценностей, как историзм, обустройство, духовность и демократия. Это и есть, в самом сжатом виде, наша философско-государственная стратегия, наша национальная идея...»¹³². Интересно, что, признавая нынешнюю культурную отсталость России от Запада, эти философы, в духе

¹²⁹Чубайс И.Б. Россия и Европа: идейно-идентификационный анализ (Заметки консерватора) // Вопросы философии. 2002. № 10. С. 31.

¹³⁰ Межуев В.М. О национальной идее. С. 13.

¹³¹ Там же. С. 14.

¹³² Чубайс И.Б. Россия и Европа: идейно-идентификационный анализ. С. 35.

западников XIX века, полагают, что, в конце концов, Россия легче и быстрее Запада войдет в человеческую цивилизацию будущего, превосходящую своей духовностью современное общество.

Защитники русской идеи существуют и среди представителей направления, которые следуют словам историка Л.Н. Гумилева (1912 – 1992), написавшего незадолго до смерти: «...Если Россия будет спасена, то только как евразийская держава и только через евразийство»¹³³. Современные евразийцы (А.Г. Дугин, А.С. Панарин и др.) подчеркивают роль русского народа как носителя истинного мировоззрения (православия), которое защищающий судьбы мира духовный Восток противопоставит натиску апокалипсических сил материального Запада. «Нет сомнения, – пишет Дугин о народах Востока, – что единственной этнической общностью, которая в современном мире оказалась на высоте истории, которая смогла утвердить свой национальный эсхатологизм в гигантском объеме, являются русские»¹³⁴. Это утверждение философа, пишущего по проблемам геополитики, однако, плохо согласуется с реальностью, в которой не только русские, но и другие народы выдвигали (и выдвигают) учения «эсхатологического национализма», рассматривая свою историю как кульминацию в истории человечества. Об этом свидетельствует современный рост национального самосознания во многих регионах «третьего мира», и, прежде всего, у восточных народов, что ставит под сомнение концепцию Дугина.

С иных позиций к близким выводам приходит А.С. Панарин. Он полагает, что русские – народ мессианский, для которого невозможен отказ от служения великому вселенскому будущему в пользу национально-государственного эгоизма¹³⁵. Поэтому у современной

¹³³ Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации. М., 1993. С. 31.

¹³⁴ Дугин А. Философия войны. М., 2004. С. 39.

¹³⁵ Панарин А. Православная цивилизация в глобальном мире. С. 441.

России, которая, на его взгляд, стоит на краю гибели, есть лишь один путь к спасению – обрести идентичность православной цивилизации, что отличается от других, как грядущий град от градов земных, и проникнута пафосом не существования, но долженствования. Именно православие, отмеченное духом сострадания к несчастным и взывающее о защите слабых, может стать «мироспасательной идеей», способной вывести человечество из тупика глобализации. «Сегодня, как и две тысячи лет назад, – утверждал Панарин, – проблема состоит в дихотомии Запад – Восток, в агонии самоуверенной бездуховности, не способной ответить на вызовы времени и нуждающейся в притоке внешнего духовного импульса. Главная загадка наступившего XXI века связана с тем, кому предстоит выполнить роль Иерусалима – носителя миссии духовного обновления и просвещения»¹³⁶.

Ответ евразийцев на эту загадку известен. Если наш мир еще можно избавить от Армагеддона, то спасение придет из России, которая соединяет в себе Труд, Восток (Сушу), русских (истинных «евразийцев») и Православие и противостоит Капиталу, Западу (Морю), англосаксам (истинным «романо-германцам») и Западному христианству¹³⁷. Как в марксизме пролетариат обретет свободу, лишь освободив трудящееся человечество, так и в евразийстве Россия воплотит православный образ жизни, только открыв его для других. «В этом, – пишет Панарин, – наш исторический и метаисторический мистицизм, вполне вписывающийся в Христово обетование нищих духом, которые наследуют землю»¹³⁸. Поэтому именно Россия в качестве Святой Руси призвана выступить защитницей православного

¹³⁶ Там же. С. 60 – 61. В отличие от А. Дугина, А. Панарин понимает, что не всякая победа Востока над Западом обернется для человечества благом. «Мудрые скептики, – пишет он, – заранее знают, что конец американской, атлантической гегемонии в мире в конечном счете означает не торжество справедливости, а начало азиатской (вероятнее всего, тихоокеанской, во главе с Китаем) мировой гегемонии». – Там же. С. 435.

¹³⁷ См.: Дугин А. Философия войны. С. 66.

¹³⁸ Панарин А. Православная цивилизация в глобальном мире. С. 538.

идеала и утвердить его как основу грядущей идеократии. Такой вариант русской идеи может вызвать самую горячую симпатию и ожидание светлого будущего, однако не покидает ощущение, что он порожден потребностью идеальной компенсации за материальное неблагополучие нашей страны и логикой социального утешения, по которой последние в этом мире станут первыми в чертогах небесных.

Российские критики русской идеи уступают ее защитникам числом, но не умением, поскольку в их рядах состоят Е.В. Барабанов, О.Д. Волгогонова, В.К. Кантор, Н.И. Цимбаев, А. Л. Янов и другие¹³⁹. Представителей данного подхода объединяет отрицание высшего призвания России: в ее особом пути они видят не более чем отклонение от магистральной линии истории, – в остальном же их взгляды могут быть различными. Так, В. Кантор в начале 90-х гг. искренне недоумевал, зачем нужен свой путь, когда есть «Запад, западная помощь, чистая и сытная западная жизнь или – надо, наконец, осмелиться это сказать, – вековая российская мечта стать "столь же цивилизованным, как Запад"»¹⁴⁰. Возвращаясь к этому, он пишет в одной из своих работ: «Ведь не считать же национальным идеалом христианство, если говорить всерьез, ибо обращено оно ко всем землям и всем народам»¹⁴¹.

Кантор не видит нужды в русской идее, поскольку Россия, по его прогнозу, должна на правах равного члена войти в Европу и нести с ней идею европейскую, что для него тождественно общечеловеческой.

¹³⁹ См.: Барабанов Е.В. «Русская идея» в эсхатологической перспективе // Вопросы философии. 1990. № 8; Волгогонова О.Д. Образ России в философии русского зарубежья. М., 1998; Кантор В.К. Западничество как проблема «русского пути» // Вопросы философии. 1993. № 4; Кантор В.К. Пушкин, или Формула русской истории // Вопросы философии. 1999. № 7; Цимбаев Н. Русская идея // Общественные науки. 1992. № 4; Цимбаев Н.И. До горизонта – земля! (К пониманию истории России) // Вопросы философии. 1997. № 1; Янов А. Русская идея и 2000-й год. NY, 1988; Янов А.Л. Россия против России. Очерки истории русского национализма 1825 – 1921. Новосибирск, 1999.

¹⁴⁰ Кантор В.К. Западничество как проблема «русского пути». С. 24.

¹⁴¹ Кантор В.К. Пушкин, или Формула русской истории. С. 27.

Поэтому национальным идеалом у него является Пушкин, но поэт выбирается в данном качестве совсем не за то, что привлекало в нем славянофилов и Достоевского. «Пушкин, – пишет Кантор, – никогда не говорил, что русский народ – всеевропеец, что русские наиболее предназначены ко всемирному братству. Он просто *был*, был русским европейцем (не хуже француза, англичанина, итальянца, немца), русским человеком, каким русский человек в идеале должен быть»¹⁴². Как следствие, «Пушкин сам и есть разгадка судьбы России, как Христос – судьбы человечества»¹⁴³. На это можно возразить, что сами европейцы считают Пушкина *национальным* поэтом, оригинальность которого исчезает при переводе на европейские языки, так что для них он, прежде всего, *русский* человек, ярчайший представитель своей культуры, которая во многом отличается от европейской.

Некоторые критики полагают, что если русская идея и была актуальна для XIX – начала XX вв., то в настоящее время она представляет анахронизм. Так, историк Н.И. Цимбаев, автор работ о славянофильстве, пишет: «Постиндустриальный и урбанистический мир шире и многомернее "Великой России", он универсален, и его законы определяют собой жизнь Европы, Азии и Америки куда больше, чем местные исторические предания»¹⁴⁴. Этого же мнения придерживается и философ О.Д. Волгогонова, которая заявляет, что «несмотря на горы литературы, написанной о "русской идее", она остается тайной не только для иностранцев, но и для самих русских, которые ее разгадывают уже не одно столетие»¹⁴⁵. И утверждает: «На прямо поставленный вопрос о том, жива ли "русская идея", есть ли у нее будущее, нужна ли она России, я бы ответила положительно. Вместе с тем, по моему глубокому убеждению, само существование

¹⁴² Там же. С. 46.

¹⁴³ Там же.

¹⁴⁴ Цимбаев Н.И. До горизонта – земля! (К пониманию истории России). С. 40.

¹⁴⁵ Волгогонова О.Д. Образ России в философии русского зарубежья. С. 272.

"русской идеи" в наше время является симптомом болезни, знаком российской слабости»¹⁴⁶.

Волкогонова связывает современный интерес к русской идее с попыткой национального сознания найти новую идентичность после распада советской империи, причем сама полагает, что эта задача может быть успешно решена с позиций «умного», т.е. умеренного, западничества. Но далее она уверяет, что «к середине XX столетия простор, который давали мысли границы русской национальной идеи, был в основном исчерпан. Дальнейшее движение возможно или как преодоление "русской идеи" – то есть перевод ее в чисто этно-культурологические термины, "в наследство", или как движение назад – к национальной мифологии, как принципиальный отказ от рациональных подходов к проблеме исторического пути России»¹⁴⁷. Позиции Волкогоновой присуще противоречие, поскольку из ее слов равно следует как то, что русская идея может со временем явить свое позитивное содержание, так и то, что ее назначение – напоминать о болезни российского общества вплоть до полного его исцеления.

Самым радикальным критиком русской идеи является философ и политолог А. Л. Янов, для которого она представляет Россию, что начала «эру массовых еврейских погромов в современной истории», создала «первую в мире массовую протофашистскую партию», сфабриковала «антисемитский документ "Протоколы сионских мудрецов"»¹⁴⁸. Можно соглашаться или не соглашаться с главным постулатом Янова, согласно которому российская история, со времен правления Ивана III, представляет борьбу реформы и контрреформы. Но совершенно непонятно, почему он трактует историю русской идеи вопреки известным фактам. Так, по утверждению Янова, «создана она

¹⁴⁶ Там же. С. 273.

¹⁴⁷ Там же. С. 306-307.

¹⁴⁸ Янов А. Русская идея и 2000-й год. С. 38.

была группой московских литераторов и философов» в 1830–1850-е гг. и нашла себя сначала в славянофильстве, затем в правом консерватизме, пока в 1880-е гг. не выродилась в идеологию «деспотизма и имперской экспансии»¹⁴⁹. При этом создателями и продолжателями русской идеи он объявляет мыслителей, не знавших этого понятия, а главным ее критиком считает В.С. Соловьева, который первым дал философское определение русской идеи!

Называя себя «учеником» Соловьева и, несомненно, будучи знаком с его трудами, Янов должен оправдываться. «На самом деле, однако, – пишет он, – даже прибегая к славянофильским терминам, употреблял их Соловьев в смысле прямо противоположном тому, в каком употребляли (и употребляют) их его националистические оппоненты. Вот его кредо: "Идея нации есть не то, что она о себе думает во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности"»¹⁵⁰. Если следовать этому кредо, надо признать необходимость существования национальной идеи, в том числе и русской. Согласно Соловьеву, национальная идея может быть понята нацией как истинно, так и ложно – в зависимости от адекватности национального самосознания. Но для Янова русская идея существует лишь в своей ложной форме, как идеология «имперского национализма»¹⁵¹. Трудно избавиться от впечатления, что «разоблачение» русской идеи Яновым – тот случай, когда ученый борется со своей «тенью». Эта идея интересует его лишь в той степени, в какой служит для его целей символом, ярлыком, жупелом русского национализма.

Своеобразную позицию по данному вопросу занимал Д.С. Лихачев (1906 – 1999). Этот историк древнерусской культуры, написавший немало работ по «русскому вопросу», полагал, что «у

¹⁴⁹ Там же. С. 40-64.

¹⁵⁰ Янов А.Л. Россия против России. Очерки истории русского национализма. С. 34.

¹⁵¹ Янов А. Русская идея и 2000-й год. С. 321.

каждой культуры и у каждого культурного народа есть своя миссия в истории, своя идея»¹⁵². Однако при этом он утверждал, что «никакой особой миссии у России нет и не было»¹⁵³. Весьма возможно, что академик Лихачев признавал русскую идею как культурное задание, но отрицал ее как историческое призвание, в чем он видел нечто мистическое. Подобное отношение к проблеме, когда утверждается, что «никакой идеи у России нет, но она все же есть», характерно и для ряда исследований последнего времени. Так, В. Россман в своей статье заявляет, что «именно перспектива платоновской философии позволяет более точно и органично по сравнению с альтернативными концепциями описать генеалогию Русской Идеи»¹⁵⁴. Однако суть русской идеи данный автор определяет одним замечанием: «Эта концепция полагает, что русский народ может существовать только благодаря существованию идеи "русскости"»¹⁵⁵. Такая тавтология наводит на мысль, что «русская идея» упомянута здесь как дань интеллектуальной моде: не с целью раскрытия самого понятия, но для привлечения внимания к работе исследователя.

Из данного обзора можно сделать вывод, что современная российская мысль, обращенная к русской идее, демонстрирует в основном те же подходы и выводы, которые были предложены в период расцвета русской философии в последней трети XIX – первой половине XX века. По-видимому, процесс освоения философами классического наследия, которое стало возвращаться в Россию с конца 1980-х гг., пока еще не закончен, что задерживает появление новых концепций русской идеи. Другая проблема работ по этой теме

¹⁵² Лихачев Д.С. Раздумья о России. СПб., 1999. С. 31.

¹⁵³ Там же. С. 46. – Впрочем, далее он пишет: «Учитывая весь тысячелетний опыт русской истории, мы можем говорить об исторической миссии России». – Там же. С.55.

¹⁵⁴ Россман В. Платон как зеркало русской идеи // Вопросы философии. 2005. № 4. С. 39.

¹⁵⁵ Там же. С. 42.

состоит, на наш взгляд, в несоответствии уровня современного осмысления пути России в XX веке тем вершинам философского мышления, на которых открывается русская национальная идея. До тех пор пока российские философы не перейдут от односторонних идеологических интерпретаций досоветского, советского и постсоветского общества, а также отношения России к Западу и Востоку – к объективному научному анализу их истории и культуры, в постижении русской идеи не следует ожидать «прорыва».

§ 4. РУССКАЯ ИДЕЯ В ПРЕДСТАВЛЕНИИ ЗАПАДНЫХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ

Реальная Россия часто кажется России мыслящей тайной, страной-загадкой, которую нельзя понять умом, ибо к ней не подходят привычные стандарты. Но западные исследователи, воспринимающие Россию не в качестве родины-матери, а как объект для наблюдений и размышлений, редко считают ее неразрешимой проблемой. Независимо от глубины познания истории и культуры нашей страны и от ценностной проекции на нее своих идеологических взглядов, зарубежные философы, историки и культурологи обычно подходили и подходят к ней с позиций рациональной критики. И это порой приводило их к таким выводам, которые делались раньше или оказывались острее, чем суждения отечественных мыслителей, основанные на мистической близости к родной почве.

Так, в XVIII в., после того как на Западе узнали об успехах реформ Петра I в России, светила европейской философии (Лейбниц, Вольтер, Дидро) сошлись во мнениях, что хотя «скифы» (русские) не были готовы к приему цивилизации, их культурная отсталость несколько не помешает им вкушать ее плоды. Напротив, благодаря своей первобытной невинности и свободе от вредных традиций и к

тому же под мудрым руководством своих просвещенных монархов, они легко овладеют прежде недоступными им науками и искусствами. Близкий подход к будущему России, только в более приемлемой для патриотического сознания форме, демонстрировали в следующем веке русские западники. В то же время Ж.-Ж. Руссо (1712 – 1778) в трактате «Об общественном договоре» (1762) поставил в вину Петру I, что «он хотел сначала сотворить из своих подданных немцев, англичан, когда надо было начать с того, чтобы сделать из них русских»¹⁵⁶. Этот вывод, под которым вполне могли бы подписаться наши славянофилы, в русской литературе был сделан лишь несколько десятилетий спустя, когда Н.М. Карамзин заметил: «Мы стали гражданами мира, но перестали быть, в некоторых случаях, гражданами России. Виною Петр»¹⁵⁷.

И.Г. Гёрдер (1744 – 1803), ранее Гете отметивший «культурную усталость» Европы, с симпатией писал о России, полагая, что русский народ остается единственным, кто может воплотить в себе его идеал. Эти надежды были связаны у Гёрдера не с энтузиазмом юности или свежестью сил русского народа, а с неповторимостью его души, особой человечностью и готовностью к обновлению человечества. Ф.К. фон Баадер (1765 – 1841) первым среди религиозных философов Европы обратил позитивное внимание на русское православие, найдя в нем ценные моменты, способные обогатить западное христианство. Для «йенских романтиков» (А. и Ф. Шлегели, Новалис, И.Г. Фихте, Ф.В. Шеллинг, Ф. Шлейермахер), с их увлечением национальной мифологией и стремлением к возрождению «германского духа», был характерен известный интерес к России, которая, по их мнению, также переживала свое национальное возрождение.

¹⁵⁶ Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права. М., 1938. С. 39.

¹⁵⁷ Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России. М., 1991. С. 35.

Конечно, далеко не все мыслители Западной Европы и той же Германии разделяли это позитивное отношение. Хотя Г.В.Ф. Гегель (1770 – 1831) в старости находил удовольствие в беседе с молодым И. Киреевским, этот «сумрачный германский гений» не включил русских в число «исторических народов». В «Лекциях по философии истории» Гегель бегло упоминает о России и других славянских странах, ограничиваясь замечанием, что «они лишь поздно вступают в ряд исторических государств и постоянно поддерживают связь с Азией»¹⁵⁸. Поэтому о восточном соседе Германии немецкий философ мог думать, в лучшем случае, так же, как об Америке, о которой он сказал: «То, что до сих пор совершалось там, является лишь отголоском старого мира и выражением чужой жизненности, а как страна будущего она здесь вообще нисколько не интересуется нас...»¹⁵⁹.

С приобщением России к семье «исторических народов», что получило наглядное выражение в росте ее политического влияния в Европе после победы над Наполеоном, западные мыслители стали проявлять к ней более пристальный и предметный интерес. Он выразился в публикации книг европейцев, посетивших Россию, из которых наиболее известны мемуары француза А. де Кюстина (1790 – 1851) «Россия в 1839». Это литератор представил Россию как смесь Европы и Азии с деспотическим правлением и варварским и рабским населением. «Нужно жить в этой пустыне без покоя, – писал Кюстин, – в этой тюрьме без отдыха, которая именуется Россией, чтобы почувствовать всю свободу, предоставленную народам в других странах Европы...»¹⁶⁰. Русская культура показалась ему далеко не европейской (Россия отделена от Франции «китайской стеной»), а русские – людьми, которых цивилизация лишь портит. Но в оценке

¹⁵⁸ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб., 1993. С. 146.

¹⁵⁹ Там же. С. 132.

¹⁶⁰ Кюстин А. де Николаевская Россия. Смоленск, 2003. С. 380.

самого народа он проявлял и нигилизм: «Здесь все нужно разрушить и заново создать народ», и апологетику: «Долго ли будет провидение держать под гнетом этот народ, цвет человеческой расы?»¹⁶¹.

Кюстин не мог понять, какая идея воодушевляет это «громадное государственное тело», поскольку для него, где нет свободы, там нет жизни. Отсюда он сделал вывод, что русские должны стремиться к мировому господству: «Очевидно, народ пожертвовал своей свободой во имя победы. Без этой задней мысли, которой люди повинуются, быть может, бессознательно, история России представлялась бы мне неразрешимой загадкой»¹⁶². Книга Кюстина была воспринята в Российской империи как невольное или намеренное оскорбление русского государства и народа, но, по сути, она была по-своему честной попыткой оценки николаевской России путем приложения к ней «общего аршина» либеральной Европы. Вызывает интерес желание этого писателя разгадать «идею России», за которой, несмотря на свою нелюбовь к ней, он признал роковое величие.

Не менее жесткие высказывания о России, но уже с позиций революционного отрицания делали К. Маркс (1818 – 1883) и Ф. Энгельс (1820 – 1895), которые позднее стали так почитаемы в ней. Так, Маркс утверждал: «Колыбелью Московии была не грубая доблесть норманнской эпохи, а кровавая тряпина 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»¹⁶³. Во многом предвосхищая подход «евразийцев», он считал Россию по своему духу страной азиатской,

¹⁶¹ Там же. С. 206, 327.

¹⁶² Там же. С. 216-217.

¹⁶³ Marx Karl. Secret Diplomatic History of the XVIII Century. London. 1969. P. 121.

несовместимой с западной культурой. Но, в отличие от них, Маркс видел в ней не благообразную Евразию, а непотребную «Азиопу», которая к тому же имеет наглость являться «жандармом Европы».

Энгельс, разоблачавший европейскую политику России и находивший в русском панславизме «мошеннический план борьбы за мировое господство», в 1860 г. определенно заявлял: «Вместе с Россией, которая просуществовала от Петра Великого до Николая I, терпит крушение и ее внешняя политика. По-видимому, Германии суждено разъяснить это России не только пером, но и мечом. Если дело дойдет *до этого*, то это будет той реабилитацией Германии, которая возместит политический позор столетий»¹⁶⁴. Однако по мере знакомства с революционным движением в России, где с конца XIX в. начал распространяться марксизм, его основатели стали оценивать российскую реальность с позиций не германского национализма, а революционного интернационализма. И тогда, в письме к Г.В. Плеханову (1895), Ф. Энгельс подметил одну особенность русских марксистов. «Положительно стало невозможно, – заявил он, – разговаривать с нынешним поколением русских. Все они верят в коммунистическую миссию России, якобы отличающую ее от всех прочих неверных [infidel] наций»¹⁶⁵. Если такую оценку заслужил П. Струве, самый европейский и либеральный из русских марксистов, что же можно было тогда сказать о других?!

Неоднозначным было отношение к России и русской культурной идентичности у немецких представителей «философии жизни». Ф. Ницше (1844 – 1900) ставил в заслугу России то, как она расширяет свои владения, – «как государство, имеющее время и существующее не со вчерашнего дня», и призывал мыслящих европейцев считаться с

¹⁶⁴ Энгельс Ф. Савойя, Ницца и Рейн // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.: В 50 т. Т. 13. М., 1959. С. 636.

¹⁶⁵ Цит. по: Pipes R. Struve. Liberal on the Left, 1870-1905, Cambridge, 1970. P. 97.

русскими как с одним из наиболее надежных и вероятных факторов в великой игре и борьбе сил¹⁶⁶. Он считал, что русские, медленно и упорно проявляющие свою «волю к власти», могут служить примером немцам, запутавшимся в рефлексии германского духа, для которых «"немецкое" есть аргумент, "Deutschland, Deutschland über alles" есть принцип, германцы суть "нравственный миропорядок" в истории...»¹⁶⁷. Если бы Ницше был знаком с русской философией, он бы обнаружил, что подобные искания, но в отношении русской идеи, имели для нее ничуть не меньшее значение. Символично, что этот «наследник Европы», пророчивший ее объединение, мечтал о «сращении немецкой и славянской расы» и признавал, что «обменял бы все счастье Запада на русский лад быть печальным»¹⁶⁸.

Более критично воспринимал Россию его последователь О. Шпенглер (1880 – 1936). Он видел в русских «народ, чьим предназначением было еще на протяжении многих поколений жить без истории», который в результате культурной псевдоморфозы (реформа Петра I) «был втиснут в искусственную и придуманную историю, дух которой не мог быть понят исконно русскими людьми»¹⁶⁹. По Шпенглеру, в силу чуждости молодой русской, в своей основе «магической» души и старой «фаустовской» души Запада, все европейское в России встречают с апокалипсической ненавистью. Это чувство ясно проявилось в отношении к Петербургу, который Достоевский и Толстой, на его взгляд, обвиняли с таким же неистовством, с каким иудейские пророки обличали Иерусалим. Большевицкая революция была неизбежной, но ее размах объяснялся, по мнению философа, не ненавистью интеллигенции, а

¹⁶⁶ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 370.

¹⁶⁷ Ницше Ф. *Ессе homo* // Ницше Ф. Соч. Т.2. С. 758.

¹⁶⁸ Цит. по: Фридрих Ницше: мученик познания // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 45.

¹⁶⁹ Шпенглер О. *Закат Европы*. Минск – М., 2000. С. 916.

стремлением народа вылечиться от болезни, ради чего он разрушил «западный мир» средствами его отбросов. Тем самым народ показал стремление «к своей особой форме жизни, своей собственной религии, своей собственной будущей истории»¹⁷⁰ и к особой будущей культуре, которой Шпенглер дал название «русско-сибирской».

Русская революция, прямым следствием которой стала эмиграция почти 3 млн. русских людей на Запад, вызвала острый интерес Европы к новому витку истории в России. Самым заметным явлением в интересующем нас отношении в предвоенный период стала публикация в 1938 г. книги В. Шубарта «Европа и душа Востока», о которой И. Ильин сказал, что на Западе нет другого труда о России, сравнимой с нею «по искренней симпатии к русскому народу». Шубарт (1897 – 194?) исходил из того, что будущее человечества есть всемирная борьба между Западом и Востоком, примирение между ними и зарождение всемирной западно-восточной культуры новой эпохи, носителем которой будет «иоаннический человек»¹⁷¹. Самым великим событием современного периода он считал восхождение славянства как ведущей культурной силы и отмечал, что «иоанническая эпоха будет эоном славян»¹⁷². В этой связи Шубарт обращается к русской национальной идее, которая, в его понимании, есть «спасение человечества русскими»¹⁷³.

Разделяя взгляд Достоевского на всемирность и всечеловечность как призвание русского человека, он полагал, однако, что русская идея пока не смогла найти своего чистого и полного воплощения. «Это станет для нее возможным только тогда, – писал Шубарт, – когда русская национальная идея внутренне и осознанно соединится с тем наиболее всеобъемлющим понятием общности, которое до сих

¹⁷⁰ Там же. С. 920.

¹⁷¹ Шубарт В. Европа и душа Востока. М., 1997. С. 7.

¹⁷² Там же. С. 22.

¹⁷³ Там же. С. 194.

пор создано человечеством, а именно – с христианством»¹⁷⁴. Метанойя (перемена ума) русского народа, принятие им христианства иоаннического типа, органически близкого ему, привлекают к России симпатии всех европейских народов. Современная Европа, согласно Шубарту, есть форма без жизни, а Россия – жизнь без формы. Поэтому он утверждал, что «в обновлении человечества, связанном, точнее, совпадающем с задачей западно-восточного примирения, акцент должен быть поставлен на русскую сторону – сторону жизни, а не на сторону формы»¹⁷⁵. Тогда «иоаннический человек», что впервые появится в России, сменит «прометеевского человека» Запада.

Один из «столпов» философии истории XX века А. Дж. Тойнби (1889 – 1975) рассматривал российскую историю и культуру в контексте своего учения о цивилизациях. Согласно Тойнби, Россия принадлежит к православно-христианской цивилизации, восходящей к Византии, у которой она заимствовала ортодоксальное христианство и подчинение церкви государству. Этот исторический и культурный выбор определил судьбу и характер русского народа, перенесшего на себя, после падения Византии, представление об «избранном народе», что нашло у русских обоснование в национальной идее (Москва – Третий Рим). Несмотря на «приступы вестернизации» при получении передовых достижений близкой по родству, но чуждой по духу западно-христианской цивилизации, Россия никогда не отказывалась от своего византийского наследства.

Тойнби считал, что «как под Распятием, так и под серпом и молотом, Россия – все еще "Святая Русь", а Москва – все еще "Третий Рим"»¹⁷⁶. Он не дождался кризиса идеологии коммунизма и распада СССР, но знание мировой истории открыло ему, что бывает после

¹⁷⁴ Там же. С. 204.

¹⁷⁵ Там же. С. 307.

¹⁷⁶ Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: Сборник. М., 2002. С. 381.

таких катаклизмов. «Когда "город солнца", – пишет Тойнби, – оказывается "проклятым городом", над дымящимися развалинами и землей, пропитанной кровью, продолжает струиться свет. Это небесный свет, идущий из Града Божиего»¹⁷⁷. Будущее России мыслилось Тойнби в виде дилеммы между занятием ею подходящего места в западном мире и попыткой построения антизападного контрмира по «византийскому образцу». Второе, однако, потребует усвоения западных идей и технологий, которые будут внедряться в общество автократическими реформаторами, действующими, как Петр I и Ленин. Некоторые выводы этого ученого, например, о том, что Россия всегда следовала парадигме «Третьего Рима», противоречили ее реальной истории, но английский мыслитель обычно соглашался с доказательной критикой своих взглядов и вносил необходимые коррективы в свое видение России.

Фундаментальное исследование Тойнби выгодно отличается от многих работ советологов времен «холодной войны», что воспринимали Россию сквозь призму Советского Союза и фиксировали внимание лишь на тех событиях ее прошлого, которые должны были служить обоснованием советского империализма и коммунистической экспансии. При взгляде на тысячелетнюю историю России, с точки зрения нескольких десятилетий ее советского периода, она предстала, если воспользоваться определением, данным ей У. Черчиллем в его выступлении по радио от 1 октября 1939 г., как «загадка, покрытая тайной и спрятанная в проблему». Неслучайно Р. Пайпс, автор многих книг о России, в частности, «Россия при старом режиме», порицал американскую советологию за то, что она «агрессивно щеголяет своим невежеством в русской истории»¹⁷⁸. Лишь в 80-е гг. прошлого века, под влиянием сначала

¹⁷⁷ Тойнби А. Дж. Постигание истории: Сборник. М., 1991. С. 462.

¹⁷⁸ Цит. по: Янов А. Русская идея и 2000-й год. С. 326.

обострения отношений между СССР и США при Р. Рейгане, а затем перестройки советского общества при М. Горбачеве, появляются научные труды, направленные на более глубокое изучение России, российской истории и культуры и русской идентичности¹⁷⁹. Отмена монополии марксистско-ленинской философии в России позволила зарубежным исследователям русской национальной идеи вступить в прямой диалог со своими российскими коллегами.

Уже в 1989 г. Ф. Фукуяма предупреждал, что «восстановление в Советском Союзе авторитета власти после разрушительной работы Горбачева возможно лишь на основе новой и сильной идеологии, которой, впрочем, пока не видно на горизонте»¹⁸⁰. Для него таковой должен был стать либерализм, знаменующий, как полагал Фукуяма, конец истории. Но другие зарубежные авторы, пишущие о России, считали более вероятным выбор иной альтернативы «религии коммунизма». Так, Б. Гройс полагал, что для русской философии всегда была центральной проблема «Россия и Запад», которая традиционно решалась на путях поиска самобытности и оригинальности русской культуры. По мнению Гройса, начиная с Чаадаева, Россия оказывается в русской философии «чем-то радикально Иным по отношению к истории мышления, культуры, Духа или даже души в любых ее формах – чем-то полностью исключенным из мирового Логоса»¹⁸¹. Славянофилы и их наследники совершили «теологизацию» этого *иного*, т.е. представили инобытие

¹⁷⁹ См.: Colton T. J. The Dilemma of Reform in the Soviet Union. N. Y., 1984; Dunlop J. B. The Faces of Contemporary Russian Nationalism. Princeton, 1983; Massie S. Land of the Firebird: The Beauty of Old Russia. N.Y., 1980; Pipes R. Survival is Not Enough. NY., 1984; Shulman M. What the Russians Really Want? – “Harper’s” Apr., 1984; The Search for Self-Definition in Russian Literature / Ed. E.M. Thompson. Houston, 1991; Walicki A. A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism. Oxford, 1980 и др.

¹⁸⁰ Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 144.

¹⁸¹ Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // Вопросы философии. 1992. № 1. С. 54.

как высшее бытие, в котором достигается практическое снятие всех противоречий чистого разума. В их учениях *иное* стало наделяться такими атрибутами как «соборность», «софийность», «общее дело», в духе которых русские философы переосмыслили на свой лад позднего Шеллинга, Шопенгауэра, Маркса, Ницше, выступавших против гегелевского рационализма европейской философии.

По Гройсу, русская мысль, поставленная перед вопросом о своей национальной идентичности, самостоятельности и оригинальности, но не предъявившая ничего реально своеобразного и гетерогенного по сравнению с западной культурой, всегда отвечала на этот вопрос тем, что понимала Россию как область реализации, или материализации, западных учений об *ином*. «При этом, – пишет он, – исторически сложившиеся формы русской жизни обычно подвергались критике, а подлинная Россия помещалась либо в предысторическое прошлое, либо в утопическую перспективу, которые моделировались по образцу соответствующих западных теорий Иного»¹⁸². Гройс делает прогноз, что, пытаясь определить свою национальную идентичность, русская философия или полностью растворится в более динамичной западной среде, или защитит себя путем переосмысления одного из современных западных дискурсов об *ином*.

В отличие от этого немецкого философа, его американские коллеги хорошо представляют, чем может быть *иное* для русской философской мысли. Например, на состоявшейся в марте 1993 г. международной конференции по русской философии американский славист Дж. П. Скэнлан убеждал российских исследователей признать, что философское наследие богаче, чем ленинский марксизм и бердяевская "русская идея"¹⁸³. Он утверждал, что во многом

¹⁸² Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности. С. 59.

¹⁸³ Скэнлан Дж. П. Нужна ли России русская философия? // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 64.

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»¹⁸⁴. С ним согласен польско-американский философ А. Валицкий, который находит, что в России назрела необходимость серьезных дискуссий на тему национальной идентичности, ее культурного самоопределения и исторического будущего страны; что условием национального возрождения является полное освоение той части исторического наследия, которая замалчивалась и запрещалась прежде¹⁸⁵. Вместе с тем он заявляет о том, что «нет необходимости замыкаться в рамках какой-то "русской идеи", заранее определенной на основании очень выборочного, идеологизированного истолкования традиций прошлого»¹⁸⁶. Такой подход к русской национальной идее весьма типичен для современных западных исследователей.

Примером этого подхода может служить книга Т. Мак-Дэниэла, вышедшая под характерным названием «Агония русской идеи». Автор предупреждает читателя, что воспринимает русскую идею шире, чем Бердяев¹⁸⁷, имея в виду, как можно понять, русское консервативное сознание в целом. Мак-Дэниэл считает, что русская идея не является полностью или исключительно чем-то российским. «Отрицание эгоистического утилитаризма, – пишет он, – стремление жить в сообществе; подозрительное отношение к частной собственности; неприятие формальности в социальных отношениях, особенно в сфере законности; желание иметь такое государство, которое защищало бы подданных от элиты общества, ... эти ключевые темы "русской идеи" можно обнаружить в различных течениях европейской мысли

¹⁸⁴ Там же. С. 62.

¹⁸⁵ Валицкий А. По поводу «русской идеи» в русской философии // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 71-72.

¹⁸⁶ Там же. С. 72.

¹⁸⁷ McDaniel T. The Agony of the Russian Idea. Princeton, 1996. P. 11.

раннеиндустриального периода, особенно в романтическом консерватизме»¹⁸⁸. Специфичным для русской идеи, согласно Мак-Дэниэлу, является, пожалуй, только то, что с нею в России были неразрывно связаны три института: православная церковь, царистское государство и крестьянская коммуна¹⁸⁹. Такая широкая трактовка понятия не позволила ему выявить другие признаки русской идеи.

По Мак-Дэниэлу, апологеты русской идеи противопоставили Россию Западу, воспринимая европейские общества как суммы конфликтующих и эгоистичных социальных групп, лишенных общей цели. По контрасту с ними Россия являлась и должна была оставаться единым народом. Можно согласиться с ученым, что это отрицание основывалось не на беспристрастном и сбалансированном анализе западной культуры, а на схематизированном взгляде на Запад. «Поэтому с самого начала, – пишет Мак-Дэниэл, – "русская идея" была в большей мере идеологией, чем "культурой". Русскость (Russianness) всегда определялась противостоянием с чем-то другим»¹⁹⁰. Здесь есть доля истины, хотя национальная идентичность не сводится к одной логике взаимного противостояния. Мак-Дэниэл усматривает связь русской идеи с модернизацией царской России, развитием советского коммунизма и провалом реформ Ельцина. Но он даже не сравнивает ее, например, с «американской мечтой», которая, возможно, является аналогом этой идеи на американской почве.

В последних зарубежных работах русская идея трактуется либо как консервативная утопия, либо как бессодержательное понятие. Оба подхода сочетает Д. Ранкур-Лаферьер, что подводит неутешительные итоги: «Итак, русская идея является одновременно христианской ... и специфически русской. Она одновременно православная и

¹⁸⁸ Ibid. P. 24-25.

¹⁸⁹ Ibid. P. 31.

¹⁹⁰ Ibid. P. 28.

коммунистическая. Она может говорить или молчать. И так далее. Другими словами, русская идея это всё и, следовательно, ничто»¹⁹¹. Более толерантно высказывается Дж. Х. Биллингтон, посвятивший в свое время русской идее книгу «Икона и топор», в которой эта идея предстает как символ русского духовного наследия. Он пишет, что «христианская духовность, близость к природе, равно как и заимствование западных культурных образцов, стали тремя фундаментальными импульсами развития русской культуры»¹⁹². Но большинство западных авторов воспринимает русскую идею как националистическую доктрину, заимствованную из религиозно-философской мысли XIX века и призванную заполнить вакуум, образовавшийся в результате кризиса коммунистической идеологии.

Выводы западных исследователей о России, русском характере и русской идее представляют интерес как мнения критически мыслящих наблюдателей. Зарубежные авторы судят о них с позиций родных культур, выступающих критериями оценки российской жизни. Поэтому обратной стороной их оригинальных и парадоксальных взглядов нередко являются поспешность и односторонность. Это замечание можно предъявить как традиционалисту А. де Кюстину, заявившему: «У русских есть лишь названия всего, но ничего нет в действительности. Россия – страна фасадов»¹⁹³, так и постмодернисту М. Эпштейну, считающему, что Россия – страна призраков и подобию, «очень правдоподобная и впечатляющая видимость цивилизации»¹⁹⁴.

¹⁹¹ Ранкур-Лаферьер Д. Россия и русские глазами американского психоаналитика: В поисках национальной идентичности. М., 2003. С. 125. – Данный исследователь считает, что в «пустой русской идее» отразились «нравственный мазохизм» и «этническая паранойя», присущие «этноцентрически настроенным» русским. – Там же. С. 227-236.

¹⁹² Биллингтон Дж. Х. Лики России. Страдание, надежда и созидание в русской культуре. М., 2001. С. 23.

¹⁹³ Кюстин А. Николаевская Россия. С. 101.

¹⁹⁴ Epstein M.N. After the Future: The Paradoxes of Postmodernism and Contemporary Russian Culture. Amherst, 1995. P. 189, 199.

Тем более ценны суждения зарубежных мыслителей (например, Ф. Ницше или В. Шубарта), которые преодолевают этнокультурный субъективизм и, не впадая в идеализацию России, провидят в ней ту идею, что не ищут или не находят многие российские исследователи.

Изучение истории проблемы русской идеи, на наш взгляд, позволяет сделать следующие выводы:

во-первых, русская идея включает целый комплекс воззрений на особенности российской истории, русского менталитета и русской культуры. В этом смысле она представляет собой не одну, а несколько «идей», выражающих ее провиденциальную, эсхатологическую и аксиологическую направленность;

во-вторых, русская идея как понятие впервые появляется и получает определение в статьях Ф.М. Достоевского и В.С. Соловьева, подвергших ее религиозно-философскому и социально-историческому осмыслению. Их концепции русской идеи стали «водоразделом мысли», отделяющим этап классической постановки этой проблемы в русской философии от этапа формирования понятия «русская идея»;

в-третьих, в современных российских философских трудах, посвященных анализу проблемы русской идеи, продолжается освоение русского классического идеализма. Это приводит к воспроизведению подходов и выводов, характерных для «классиков» русской идеи, что вызывает критику западных и части российских исследователей, не приемлющих такого «вечного возвращения»;

в-четвертых, основной трудностью в осмыслении русской идеи является проблематичность ее представления как философской (социально-философской, философско-исторической, философско-культурной) идеи. Это делает необходимым уточнение содержания ключевого понятия, что предполагает проведение концептуального анализа русской идеи.

Глава II

РУССКАЯ ИДЕЯ КАК ПОНЯТИЕ

Проблема русской идеи не порождена чисто познавательным интересом к действительности, при котором ученый не преследует никакой другой цели, кроме достижения истинного знания о предмете исследования. Она 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. Значимость русской идеи для многих исследователей данного феномена создает, на наш взгляд, серьезное затруднение для адекватного ее понимания. Сама история этой проблемы показывает, что познавательный подход к ней практически невозможно отделить от ценностных приоритетов мыслителя.

Конечно, каждый ученый имеет право на свою интерпретацию русской идеи, но в основе этой интерпретации все же должен лежать не его мировоззренческий выбор, а исторический и культурный путь самой России. Определяя русскую идею в соответствии со своими религиозными, моральными или политическими взглядами, философ не столько постигает ее сущность, сколько выражает свое отношение к ней, т.е. характеризует не русскую идею, а самого 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 исследователь обречен вращаться в порочном круге дефиниций, отражающих его идеологические предпочтения, но не передающих сути постигаемого понятия.

Попытаемся проанализировать понятие русской идеи, применяя методологические принципы подхода, который использовал в своей «Диалектике мифа» русский философ А.Ф. Лосев.

§ 1. РУССКАЯ ИДЕЯ И ДРУГИЕ ФОРМЫ ПОЗНАНИЯ РОССИИ: КОМПАРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ

Чтобы дать адекватное и целостное определение русской идеи, необходимо произвести ограничение данного понятия, отделив то, что она есть или чем она может быть, от того, чем она не является и быть не может. С этой целью следует сравнить русскую идею с другими формами познания России, дабы с особой тщательностью установить, в чем состоит сходство и различие между ними.

Русская идея не является «пустым» понятием. При анализе русской идеи нужно, прежде всего, выяснить ее отношение к действительности. Научное исследование, как правило, исходит из убеждения в актуальном или потенциальном бытии своего предмета. Конечно, можно изучать и продукт мысли, не имеющей своего предмета, но интерес к нему вызван, очевидно, стремлением понять причины его виртуального существования. Например, если даже удастся доказать, что русская идея есть фантастический вымысел, она все равно может представлять известный интерес для исследователя. Однако в этом случае ученый должен будет признать, что предмет его изучения есть не духовная сущность реального объекта или процесса, но «идея фикс», порожденная фантазией, пусть она даже определила одно из ведущих направлений философской мысли в России.

Самым простым доказательством «жизненности» данного понятия выглядит обращение к авторитету именитых 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»¹⁹⁵. Поскольку русская идея мыслится как понятие, находящееся 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 убежденные апологеты, а радикальные критики русской идеи, взгляды которых отличаются четкостью и резкостью.

Ученые, которые выносят «смертный приговор» русской идее, выступая с исторических, политических, культурологических или собственно философских позиций, могут быть условно поделены на три группы. Одни из них, не отрицая ее существования, негативно оценивают ее содержание. Так, М. Кантор и А. Кива предлагают, чтобы не скатиться «от Третьего Рима до третьего мира», не акцентировать внимания на уникальности России, но решать проблемы ее модернизации и вестернизации подобно тем странам, которые уже прошли этот путь¹⁹⁶. А.Л. Янов, для которого, как мы помним, русская идея есть «идеология русского империализма», заявляет, что эта идея «представляет не Россию Пушкина и Толстого, но от века враждебную ей Россию Пуришкевича и Союза русского народа»¹⁹⁷. Заметим, что при столь избирательно-негативном подходе А. Янов, живущий ныне в США, мог бы столь же категорично заявить, что «американская мечта» представляет не Америку А. Линкольна и М.Л. Кинга, но от века враждебную ей Америку Дж. Маккарти и Ку-клукс-клана. Ясно, что такая критика предполагает существование явления, которое противоречит убеждениям

¹⁹⁵ Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 59.

¹⁹⁶ См.: Кантор М. От третьего Рима до «третьего мира» // Московские новости. 1993. № 42. С. В6; Кива А. С «русской идеей» как с панацеей // Литературная газета. 1993. № 32. С. 11.

¹⁹⁷ Янов А. Русская идея и 2000 год. С. 38.

исследователя. Ведь осуждать русскую идею как «идею третьего Рима» или «идеологию русского империализма» можно лишь при уверенности в том, что данная идеологема наличествует в действительности. В противном случае пришлось бы говорить не о «пустом» понятии, но о «пустом» ученом, который принимает свои наскоки на ветряные мельницы за борьбу с великанами.

Другую группу критиков русской идеи как понятия составляют исследователи, которые отрицают наличие общей идеи, объединяющей историю и культуру России. В качестве доказательства они приводят неопределенность и противоречивость этого понятия, его несоответствие признаваемым ими критериям научности. Например, П. Иосифова и Н. Цимбаев утверждают: «Но что такое "русская идея"? Историческое объяснение исторического призвания России? Указание на избранность русского народа? Идеал мироустройства, идеал русского народа? Предсказание будущего? Категория русской философской мысли? Внятного ответа нет...»¹⁹⁸. Ю. Буйда пишет о русской идее, что «строго говоря, никто не знает, что это такое», и заявляет, что данная идея «это то, чего никогда не было, зато всегда есть»¹⁹⁹. А Ф.И. Гиренок даже считает возможным прибегнуть к парадоксу: «Русские – это русская идея, то есть то, чего никогда не было и что никогда не будет...»²⁰⁰. На это можно возразить, что непонимание какого-либо феномена или неспособность соотнести его с действительностью не является аргументом, заведомо отрицающим его право на существование. Что касается трудностей, возникающих при определении русской идеи, то, как уже было

¹⁹⁸ Иосифова П., Цимбаев Н. «Русская идея» как элемент национального сознания // Вестник МГУ. 1993. № 2. Серия 6. С. 4.

¹⁹⁹ Буйда Ю. Русский человек дороже «русской идеи» // Независимая газета. 1993. № 88. С. 2.

²⁰⁰ Гиренок Ф.И. Пато-логия русского ума: Картография дословности. М., 1998. С. 387. – Давая свою интерпретацию позиции Чаадаева, данный автор утверждает, что Россия – «симилякр», что «симилятивная сама наша природа». – Там же. С. 39, 47.

сказано, в русской философии она обозначает целый комплекс воззрений на российскую историю, культуру и менталитет. Однако гетерогенный состав русской идеи еще не повод для ее поспешного отрицания, но стимул для проведения концептуального анализа.

К третьей группе ученых, ставящих под сомнение реальное содержание русской идеи, принадлежат исследователи, что, признавая за ней этнокультурное значение, отрицают ее научный и философский статус. Наиболее серьезной и продуманной критике в этом отношении подверг русскую идею, на наш взгляд, А. Валицкий, который не спорит, что она способна вызвать интерес у тех, кто изучает Россию, русскую культуру, русское национальное сознание и менталитет русской интеллигенции. «Однако представим себе, – пишет он, – что получилось бы, если бы такие дискуссии велись в присутствии репрезентативных профессиональных философов Запада, т.е. людей, заинтересованных не русской культурой (или культурой какой-либо другой страны), но философией *теоретической*, стремящейся к познанию универсальной истины, т.е. истины, свободной от культурно-исторических определений. Нет сомнения, что они пришли бы к выводу, что дискуссии эти лишены философского интереса»²⁰¹.

Можно согласиться с Валицким в том, что русская идея не входит в круг понятий, постигаемых теоретической философией, представители которой заняты изучением высоких и общих истин, независимых от социокультурной реальности в ее историческом развитии. Но не ведет ли подобная защита интересов «чистой философии» к тем же последствиям, к каким привела позитивистов защита прав «чистой науки»? Не придется ли при строгом отборе отказаться от философского исследования не только русской идеи, но и таких концептов, которые представляют вечные философские проблемы? К их числу относятся свобода и справедливость, добро и

²⁰¹ Валицкий А. По поводу «русской идеи» в русской философии. С. 68.

зло, прекрасное и безобразное, возвышенное и низменное, смысл жизни и счастье. Ибо как только мы начинаем их избавлять от всяких «культурно-исторических определений» и подгонять под «универсальные истины», они быстро превращаются в сухие и тощие абстракции. Причем, нельзя исключить, что в завершении такого философского трибунала наш «теоретический разум» не потребует принести в качестве искупительной жертвы даже саму истину, которая, при тщательном дознании, также может быть обвинена «в порочащих ее связях» с культурой и историей.

Разумеется, сторонники философии как строгой науки не готовы зайти столь далеко в отрицании «фиктивных понятий», доставшихся ей в наследство от прошлого. Удаляя анализ этих феноменов из сферы интересов теоретической философии, они признают обоснованность их изучения в рамках специальных философских дисциплин. Ибо все эти понятия непосредственно или опосредованно входят в проблемное поле этики и эстетики, социальной философии и философии культуры, философской антропологии и аксиологии. Но какая философская наука занимается исследованием «русской идеи» или «американской мечты», «германской судьбы» или «китайского пути» и т.д. и т.п.? За отсутствием внятного ответа на этот вопрос, в лучшем случае, возникает пожелание отнестись рассмотрение подобных идей к области этнокультурных дискуссий о национальной идентичности, культурном самоопределении и специфике менталитета конкретных стран²⁰². А в худшем, крепнет подозрение, что актуализация данных тем является не чем иным, как идеологическим прикрытием «российского национализма», «американского империализма», «германского экспансионизма» или «китайского гегемонизма».

²⁰² Свой ответ на данный вопрос автор изложил в статье: Кочеров С.Н. Русская идея как предмет философского анализа: к вопросу о необходимости философии идей // *Credo new*. СПб. 2010. №1 (61). С. 130-140.

Нельзя не заметить, что нередко в основе заявляемых западными философами «требований всеобщности» лежит европоцентристское убеждение в универсальном характере исторического процесса, прогрессивное направление которого в течение многих веков утверждается обществами Запада. Сторонники данной позиции полагают, что в движении по магистрали истории Россия хронически отстает от европейских стран и не может, несмотря на все попытки, преодолеть давний отрыв. Поэтому для многих из них историческое своеобразие России представляет, по сути, социальную и культурную отсталость этой страны, иллюзорно компенсируемую хронически обостряемыми претензиями на особый путь, идеологическим выражением которого является декларация национальной идеи. Поэтому в отречении от русской идеи они видят избавление от ложной гордыни, что через признание безвыходности своего положения дает опору в надежде на помощь «старших братьев».

При внешней логичности такого подхода он может быть принят лишь в случае приведения аргументов в пользу того, что Россия есть недоразвитая Европа. Такие аргументы не были представлены ни одним поколением российских реформаторов, пытавшихся, начиная с Петра I, модернизировать родную страну по европейскому образцу. Даже русские «западники», чьи представления, до их знакомства с реальной жизнью Европы, были наиболее близки этому воззрению на Россию, отнюдь не считали, что их отечество в будущем станет во всем подобным Западу. В самом деле, какой бы признак цивилизации – этнокультурный, конфессиональный или геополитический – ни был взят за основу, всегда оказывается, что у Европы и России немало как общих признаков, так и различий. Это не исключает моментов духовной близости между ними, что делает Россию столь восприимчивой к западным идеям, однако не позволяет им слиться в

единое целое, о чем говорят столь разные плоды этих идей, взращенные на европейской и российской почве.

Критики русской идеи, конечно, имеют право сомневаться в ее оригинальном и универсальном характере. Анализ ее содержания дается в следующих главах исследования, поэтому нет нужды заранее предвосхищать его результаты. Как отмечалось выше, прежде чем обсуждать вопрос о сущности и ценности русской идеи, необходимо получить подтверждение, что она имеет явственное, а не фантомное существование. Иначе говоря, следует указать на реальность, которой соответствует это понятие. Такой реальностью, на наш взгляд, является подлинное, а не мнимое своеобразие России, которое делает ее столь непохожей на другие страны и народы. Чем больше своеобразия открывается в культуре и истории нашей страны, тем больше оснований говорить о некоей общей идее, которая вносит осмысленность в стихийный поток ее становления.

Таким образом, были приведены доводы в пользу того, почему русскую идею нельзя признать «пустым» понятием, фантомным явлением или фантастическим вымыслом. Вместе с тем было бы 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. Поэтому она до известной степени не может не быть «вымыслом» как все подобные формы. Но данный вымысел должен являть собой нечто особенное по сравнению с аналогичными видами мышления.

Русская идея не является художественным образом. В спорах о русской идее порой высказывается мнение, что ее следует воспринимать как аллегорию или символ, подобно образу, который можно выделить из художественного произведения. Основанием для такого сравнения служат 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, нередко бывает представлена 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 заливается 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»²⁰³.

Какое понятие о России можно составить, если судить по столь впечатляющему образу? Она изображена здесь как неуправляемая и грозная сила, летящая в неведомую даль и вызывающая восторг и страх у чужеземцев. При этом читатель не получает никакого представления ни о цели, ни о смысле могучего движения и лишь смутно догадывается о необходимости этой «божьей грозы». В его

²⁰³ Гоголь Н.В. Мертвые души // Гоголь Н.В. Повести. Пьесы. Мертвые души. М., 1975. С. 511-512.

памяти остается лишь «птица тройка», с бешеной скоростью мчащаяся по пыльной дороге, и пленяющий воображение бег ее не оставляет времени для того, чтобы остановиться и задуматься о причинах и следствиях этого чудесного явления. Представим, что вместо тройки рысаков, несущих легкую бричку, Гоголь изобразил бы на той же дороге крестьянскую лошадь, которая с натугой влечет тяжелый воз. Что изменилось бы в картине, предложенной вниманию читателей? Безусловно, образ России тогда оказался бы гораздо менее эффектным, однако в результате такой замены он не содержал бы ни больше, ни меньше знаний об особом «русском пути».

Можно привести другие примеры, на этот раз из русской поэзии. Так, обратимся к 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...». Или рассмотрим образ России из памятного стихотворения Ф.И. Тютчева: «Эти бедные селенья, // Эта скудная природа – // Край родной долготерпенья, // Край ты русского народа! // Не поймет и не заметит // Гордый взор иноплеменный, // Что сквозит и тайно светит // В наготе твоей смиренной. // Удрученный ношей крестной, // Всю тебя, земля родная, // В рабском виде царь небесный // Исходил, благословляя».

Если у Гоголя Русь дана как аллегория – «птица тройка», то у Блока она явлена как символ – женщина, жена, а у Тютчева предстает как метафора – «святая земля»²⁰⁴. Приведенные художественные

²⁰⁴ Автор ограничился рассмотрением художественных образов в области литературы не потому, что в других видах искусства в России не существует произведений, которые отмечены яркими национальными художественными образами. Можно было бы привести в качестве примера «Троицу» А. Рублева, симфонию «Богатырская» А. Бородина, архитектуру русских церквей или фильм

образы родной страны отличаются по глубине и широте, по экспрессивности и динамичности, по мажорной или минорной тональности. Но, помимо высокой эстетической ценности, они имеют нечто общее в другом отношении. Каждый из образов оставляет в сознании читателей яркое впечатление, пробуждающее много сильных эмоций, связанных с Россией, но ни один из них не погружает разум в глубины ее сущности. Как известно, эмпирическое представление о предмете не сравнится по глубине отражения с теоретическим понятием о нем. Идея, передаваемая посредством понятия, характеризуется не столько силой эмоционального впечатления, сколько богатством интеллектуального содержания, которое открывается в процессе ее становления.

Это не означает, что художественному образу России для того, чтобы стать русской идеей, недостает рациональной формы или цели. Образ может иметь рациональное целеполагание, что само по себе не делает его идеей. Основное отличие между ними, на наш взгляд, состоит в том, что, восходя к одному объекту, они отражают его с разных сторон. Художественный образ объекта есть эстетическое представление, отвлеченное от известных свойств его эмпирического бытия и воздействующее на чувства субъекта, что переживает с ним личную связь. Философская идея объекта есть мировоззренческое понятие, абстрагированное не только от эмпирической стихии, но и от индивидуальных переживаний и выражающее его умпостигаемую сущность, как она открывается 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.

«Судьба человека» С. Бондарчука. Но именно в литературе как «искусстве слова» доведены до совершенства вербальные средства, без которых никакая идея не может получить адекватного выражения.

Однако рационализация образа, как и аффектация идеи, не должны переходить границ, за пределами которых их адекватное понимание становится невозможным. Рациональная интерпретация художественного образа нередко только снижает впечатление о нем. Так, восхищение гоголевской «птицей тройкой» может померкнуть при воспоминании о том, что крылатые кони мчат за собой бричку с Чичиковым, не самым симпатичным персонажем русской литературы. Образ России в стихотворении Блока также потеряет яркость в глазах читателей, если они, следуя исторической правде, признают, что Русь была пронзена стрелой не «татарской древней воли», но азиатского ханского деспотизма. Даже проникновенные слова Тютчева могут утратить свой магнетизм, если вслед за Е.Н. Трубецким задуматься о том, какие у нас основания полагать, будто существует завет между Богом и Россией, и что по русской земле странствовал Христос.

Неслучайно русские писатели, как правило, не стремились к рационализации художественного видения России. Напротив, им был присущ скорее романтический иррационализм, ярко выраженный в другом стихотворении Тютчева: «Умом России не понять, // Аршином общим не измерить, // У ней особенная стать, // В Россию можно только верить». Какое понятие подходит для обозначения сущности, непостижимой для разума и подтверждаемой одной лишь верой? Этому требованию удовлетворяют, например, трансцендентные идеи И. 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»²⁰⁵. Представление о России как интеллектуальной «terra incognita», еще может быть

²⁰⁵ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 233.

художественным образом, не имеющим, правда, адекватного выражения и предмета для чувств, но не способно стать общей идеей, указывающей цель пути, по которому движется Россия.

Таким образом, в общих чертах было рассмотрено соотношение между понятием русской идеи и художественным 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 может, да и не должно служить иллюстрацией каких-либо идей. Поэтому, даже тогда, когда русская идея и художественный образ России, по видимости, совпадают, в реальности имеет место пересечение двух разных духовных феноменов.

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 две перспективы для исследования. Во-первых, эта идея может пониматься как духовное начало, объединяющее российскую историю и культуру. Во-вторых, в ней можно видеть мировоззренческое основание определенной эпохи культурно-исторической жизни России. В идеале исследователь должен обрести понимание русской идеи, дающее знание, что есть

духовная сущность России в целом и как она проявляется в различные периоды ее существования. Для достижения этой цели надо не только постичь общие и частные моменты русской идеи, но и выявить связи между ними. При этом придется пройти между Сциллой и Харибдой познания, т.е. избежать крайностей, представляющих абсолютизацию либо общих, либо частных признаков изучаемого предмета.

Положение исследователя русской идеи затрудняется тем, что, выбирая из множества явлений российской истории и культуры, а также особенностей русского менталитета, он вынужден для себя решать, какие из них имеют субстанциальное, 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 немного, 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»²⁰⁶. Поскольку не существует научной методики, позволяющей анализировать духовные сущности с той же степенью точности, с какой изучаются математические величины или физические тела, исследователь русской национальной идеи может оказаться в плену своей субъективности, находясь под влиянием личностного отношения к России. Так открывается простор для создания самых разных метафизических конструкций данной идеи.

В качестве примера можно рассмотреть дефиницию русской идеи, данную И.А. Ильиным. В статье «О русской идее» Ильин пишет, что она есть «свободно и предметно созерцающая любовь и определяющаяся этим жизнь и культура»²⁰⁷. Как было указано в 1-й главе, «первичными силами русской культуры» философ объявил

²⁰⁶ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 185.

²⁰⁷ Ильин И.А. О русской идее. С. 326.

сердце, созерцание, свободу и совесть, будучи убежден, что на их основе вырастут и получают свое определение ее «вторичные силы» – воля, мысль, форма и организация. Фиксируя признаки русской идеи, философ утверждал, что «все это не идеализация и не миф, а живая сила русской души и русской истории»²⁰⁸. В подтверждение Ильин приводит характеристики жизни русского народа. Но многие доводы, в которых он видит доказательство своей правоты, представляют оценочные суждения, что оспариваются аргументами, исходящими из противоположной оценки событий русской истории и культуры.

Так, можно привести много истинных примеров русского добродушия и человеколюбия, которыми восхищается Ильин, однако в многовековой истории России было и немало случаев проявления русскими людьми озлобления и ненависти. Соглашаясь с мыслителем в том, что русское отношение к жизни отличается созерцательной предметностью, нельзя не признать, что оно часто проявляется также и в беспредметном созерцании. Органическое творчество, поиск новых культурных форм и стремление к духовному совершенству в одних представителях русского народа контрастируют со столь же органической леностью, приверженностью отжившим обычаям и корыстными интересами других его представителей.

Особенно спорной кажется мысль Ильина о том, что «русскому человеку свобода присуща как бы от природы»²⁰⁹. История России свидетельствует, что в русском человеке высшее свободолобие, проявляемое в борьбе с внешними врагами, могло удивительным образом сочетаться с низким раболепием, выражаемым в покорности произволу собственных властей («...смело входили в чужие столицы, но возвращались в страхе в свою»). Кроме того, как доказал Г.П. Федотов, значение и ценность свободы в разные эпохи российской

²⁰⁸ Там же. С. 323.

²⁰⁹ Там же. С. 325.

истории и в разных слоях российского общества отличались друг от друга²¹⁰. Это ставит под сомнение тезис Ильина об органической склонности русского народа к свободе, что якобы проявлялась во все времена, независимо от социально-исторических условий его бытия.

И.А. Ильин в сознании 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» русского национального характера. В результате Ильин признал атрибутами русской идеи одни позитивные качества русского менталитета. Что же касается негативных свойств, то они либо вовсе не принимались им во внимание, либо объявлялись искажениями истинных черт, вызванными роковыми ударами судьбы (например, большевистской революцией). Однако не следует ли искать причину этих «искажений» не только в фатальных событиях истории, но и в характере самого народа, который дает ответ на их вызов? Может быть, в оценке русского национального характера как отражения русской идеи ближе к истине была все же не «идеалистическая» трактовка Ильина, но «дуалистическая» концепция Бердяева?

«Русский народ, – писал Н.А. 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 человеческий, склонный причинять страдания и до болезненности сострадательный»²¹¹. Трудно не согласиться с этим

²¹⁰ См.: Федотов Г.П. Россия и свобода // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 2. СПб., 1991. С. 276-303.

²¹¹ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 15.

философом в признании противоречий русского национального характера. Но, как следует из его трудов, Бердяев не пошел дальше констатации антиномий русского народа, обусловленных, по его мнению, отсутствием органического единства между мужским и женским началом его души. Он не смог или не захотел указать на синтез этих качеств, ограничившись сопоставлением их как извечных тезисов и антитез, что, на наш взгляд, предопределило, в конечном счете, метафизический характер его решения проблемы русской идеи.

Здесь в качестве пояснения нужно сделать одно замечание. Цель этого исследования состоит не в том, чтобы устраивать «соревнование цитат», взятых из работ авторитетов в этой области. Автор ценит вклад каждого мыслителя в изучение данной проблемы и не оспаривает право ни одного философа на свою точку зрения. Однако приоритетной целью познания русской идеи, на наш взгляд, является не уточнение значения этого понятия в трудах Ильина, Бердяева или Соловьева, а постижение самого этого феномена российской истории и культуры. Поэтому указания великих «паладинов мысли», открывших русскую идею миру, должны восприниматься, по нашему мнению, как ориентиры, а не конечный пункт исследования.

Выше были приведены примеры такого подхода к русской идее, при котором придается исключительное значение одним качествам или интенциям российской духовной жизни при полном или частичном игнорировании других ее качеств или интенций. Одновременно происходит абсолютизация тех самых признаков, которые отвечают моральным, религиозным или философским взглядам исследователей, удовлетворяют их патриотическим чувствам и культурным пристрастиям. В итоге, вместо того чтобы характеризовать сущность русской идеи данные мыслители характеризуют свое отношение к ней, т.е. открывают 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*»²¹². Подобные дефиниции русской идеи, основанные на произвольно-субъективном выборе присущих ей признаков, суть метафизические конструкции. В результате их создания мыслитель рискует оказаться в плену собственных односторонних, несвязанных и неизменных определений предмета исследования.

При этом следует избегать 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. Но 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»²¹³. 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 недостижимым идеалом, но нужно стремиться к объективно-диалектическому исследованию содержания данного понятия.

Русская идея не является религиозной доктриной. Как было показано в 1-й главе, в классических трудах, посвященных русской идее, в целом преобладало мнение, что она может быть адекватно

²¹² Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 1. М., 1975. С. 120.

²¹³ Гегель Г.В.Ф. Наука логики С. 244.

понята лишь в контексте религиозной, православно-христианской традиции. Достаточно сослаться на фундаментальную работу Н.А. Бердяева, в которой он пишет 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»²¹⁴. Сходные взгляды разделяют многие современные исследователи проблемы. Например, В.Ш. Сабилов 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»²¹⁵. Отсюда следует, что эта идея постижима лишь в свете религиозного сознания.

Сторонники такой интерпретации русской идеи часто 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»²¹⁶. Безусловно, русская идея испытала на себе сильнейшее влияние православного христианства и религиозной философии. Значит ли это, что мышление, имеющее целью постичь источник, цель и смысл бытия народа, должно непременно быть обращено к религии? Как известно, европейская философия истории возникла из библейского прочтения судьбы человечества, однако в настоящее время никто не склонен воспринимать ее как характерное проявление христианского или иудейского мировоззрения. Познание русской идеи, конечно, может восприниматься религиозным философом как акт божественного откровения, но и постижение замысла Творца о России невозможно без изучения российской истории и культуры.

²¹⁴ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 239, 123.

²¹⁵ Сабилов В.Ш. Русская идея спасения. С. 23.

²¹⁶ Соловьев В.С. Русская идея. С. 220.

Поскольку русская идея была сформулирована и определена в трудах виднейших русских религиозных философов, ее отношение к религии для данной работы имеет принципиальное значение. Необходимо адекватное понимание того, какое содержание вкладывали в это понятие мыслители данного направления, теоретическая деятельность которых испытала сильное влияние их религиозной веры. А.Ф. Лосев, последний из представителей философии русского «серебряного века», следующим образом излагает свое понимание религии, в котором не могли не отразиться взгляды его старших товарищей. «Мы не ошибемся, – пишет он, – 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 ущебного. Религия есть, прежде всего, определенного рода *жизнь*»²¹⁷. Такая дефиниция религии, на наш взгляд, может быть принята как ее исходная характеристика в рамках данного исследования.

Хотя приведенное определение, по мнению Лосева, следует отнести ко всякой религии, нельзя не заметить, что более всего оно подходит для христианства, причем, христианства восточного (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

²¹⁷ Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 481.

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»²¹⁸. 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 русской религиозной философии с пониманием главной силы русского духовного движения. В качестве такой силы многие отечественные мыслители видели стремление русского человека к абсолютному состоянию. «Оно одинаково ясно, – пишет Л.П. 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»²¹⁹. Духовной жаждой абсолюта, 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 (неустроенность быта, категоричность, склонность к произволу, тоталитарность).

Искание абсолютного идеала, доведенное до презрения к прозе жизни, присуще многим русским людям. Так, известная фраза В.Г. Белинского «Мы еще не решили вопроса о существовании Бога, а вы

²¹⁸ Там же.

²¹⁹ Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея. С. 127.

хотите есть!» является хорошей иллюстрацией одной из ярких черт русского национального характера. Но можно ли утверждать, что религиозное начало является единственной составляющей русского тяготения к абсолюту? Как известно, в России запредельный 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 духовной жизни России были не чем иным, как искаженным выражением религиозной веры. Н.А. Бердяев утверждал, что «русским чужд рафинированный скептицизм французов, они – верующие и тогда, когда исповедуют материалистический коммунизм»²²⁰. По нашему мнению, в данном случае философ допускает подмену понятий, не делая различия между верой и убеждением и принимая любую веру за религиозную веру. Однако, возможно, Бердяев исходил здесь из более широкой трактовки православия, употребляя данное понятие не только в его конфессиональном, но и в этимологическом значении («правая вера»).

Действительно, как показывают современные исследования, религия в значительной степени определяет национальный характер, и русский народ в этом смысле вовсе не является исключением²²¹. Тем не менее, следует признать, что влияние религии на духовную жизнь народа есть величина переменная, во многом зависящая от уровня его исторического и культурного развития. По-видимому, ни один народ, по крайней мере, с эпохи Нового времени, не может считаться однозначно религиозным ни по своему духовному складу, ни по образу жизни. В каждом социуме, не исключая и церковные сообщества, можно найти два стремления, одно из которых

²²⁰ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 239.

²²¹ См.: Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности. С. 570-572.

направлено на утверждение в бытии абсолютном, а другое – в бытии относительном. Каждому человеку могут быть присущи, говоря словами А.Ф. Лосева, и «субстанциальное самоутверждение личности в вечности», и «энергичное, феноменальное самоутверждение личности, независимо от проблемы взаимоотношения вечности и времени»²²². Но даже в своем стремлении к абсолюту и отдельная личность, и целая общность может найти его не только в религии. Так, в жизни русского народа, особенно в XX веке, были периоды, когда в своей основной массе он был верующим, богоборцем, атеистом или религиозно индифферентным – в зависимости от того, какая из этих установок субъективно облегчала ему несение бремени своего исторического или экзистенциального бытия.

Поэтому, на наш взгляд, нельзя утверждать, что русская идея, которая должна отражать все духовные интенции народа, является религиозной доктриной. Под последней автор понимает положение, истинность которого принимается без доказательств, на основании одной религиозной веры. Религиозное обоснование любой идеи, тем более превращение ее в своего рода «символ веры», конечно, может служить для верующего самым убедительным доводом в пользу ее принятия. Поэтому не следует удивляться, что в те исторические периоды, когда сознание масс было вскормлено исключительно «религиозной пищей», русская идея воспринималась ими как неотъемлемый момент вероучения («Новый Иерусалим», «Святая Русь», «Третий Рим»). Но 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 идеальной субстанцией, к которой бы восходило все ее содержание. В противном случае следовало бы либо

²²² Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 491.

вынести за границы этой идеи такие светские формы ее проявления, как учение русского панславизма или идеологию советского коммунизма, либо считать их эпифеноменами русской идеи, отражающими в искаженном виде ее вечно негасимый свет.

Из анализа соотношения религиозного начала и духовной конституции народа, которая выражается в его идее, следует вывод, что религиозный опыт не исчерпывает сущности народного бытия. Но поскольку эта сущность, по нашему мнению, должна быть адекватно выражена в национальной идее, понимание последней невозможно ограничить рамками религиозно-философского исследования. Безусловно, теологический дискурс необходим, когда в фокусе внимания философов религиозные искания русского народа, которые также входят в содержание русской идеи. Но при выходе за границы религиозного опыта исследователи вынуждены применять иные познавательные подходы. Вместе с тем есть нечто общее, что объединяет русскую идею и религиозную доктрину. Это момент абсолютного, не от брэнного мира данного, выходящего за пределы эмпирического бытия России, переносящего ее цель в метаисторическую перспективу. Тем не менее, как было отмечено выше, нельзя игнорировать возможные коллизии, проявляемые в стремлении к абсолютному, между религиозными устремлениями народа и другими его духовными интенциями. Поэтому попытки отдельных мыслителей представить русскую идею в качестве идеи православного христианства, как религиозный символ веры русского народа, на наш взгляд, лишь ограничивают предмет исследования.

Русская идея не является политическим заданием. Выше была высказана мысль о том, что русская идея включает момент абсолютного, трансцендентного по отношению к эмпирической российской жизни. Вместе с тем она содержит и момент

относительного, имманентного развитию отечественной истории и культуры. Абсолютизация первого из этих моментов переводит русскую идею в догматическую форму религиозного мышления. При данном подходе к идее нации мыслители пытаются понять, что «Бог думает о ней в вечности». Абсолютизация относительного момента превращает национальную идею в продукт общественно-политического сознания своей эпохи. В этом случае исследователи стремятся установить, что нация «думает о себе во времени». Так возникает представление о русской национальной идее как о некоем политическом задании, во имя которого должны объединиться все здоровые силы государства и общества.

Это представление, по-видимому, всегда будет иметь немало сторонников, однако привлекательность его может оказаться обманчивой. Достаточно принять его за исходный пункт исследования, как субъект познания сразу оказывается на распутье. Ему 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 дает исследованию тот или иной вариант ответа на заданный вопрос? Если допустить, что нация от эпохи к эпохе может менять свою идею, то, на наш взгляд, следует признать, что в самой этой смене все же должно быть определенное постоянство, т.е. должно быть нечто неизменное, присущее любой из этих идей. Например, с точки зрения некоторых исследователей, имманентным началом русской идеи является стремление русского народа к сильному, часто авторитарному, порой даже деспотическому государству.

Этот взгляд восходит еще к И.А. Ильину, который, находя в свободе первичную силу русской культуры, вместе с тем оправдывал принесение личной свободы в жертву государственному служению.

По его словам, если, с учетом органического свободолюбия русского народа, взглянуть на его историю с бесконечными войнами и длительным закрепощением, то нужно не возмущаться сравнительно редкими, хотя и жестокими русскими бунтами, а восхититься силой *государственного инстинкта, духовной лояльности и христианского терпения*, которую русский народ проявлял все это время²²³.

Признание за государством более высокой ценности, чем за личностью, характерно для «государственника», этактиста. Достоинно внимания, что Ильин оценивает роль государства совершенно иначе, нежели большинство русских интеллигентов XIX века. «Русская интеллигенция, – писал 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»²²⁴. Нужно было пройти через две мировые войны и три русские революции, чтобы среди русских философов появились первые «государственники».

При взгляде на историю вопроса об отношении сильной государственной власти к русской национальной идее он кажется весьма сложным и запутанным. Со времен славянофилов пользуется известным влиянием теория органического характера русского государства, которое, в отличие от держав Западной Европы, якобы 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 держава, созданная для организации обороны от внешних врагов, легла непосильным бременем на плечи своих подданных, избыточно

²²³ Ильин И.А. О русской идее. С. 325.

²²⁴ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 138.

растрачивая их жизненные силы, что отразилось в метком замечании В.О. Ключевского: «государство пухло, народ хирел». Как известно, время упрощает схемы и сближает крайности. Поэтому, на наш взгляд, сложно 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»²²⁵. Оно явным образом противоречит историческим реалиям как середины XX в., когда Солоневич работал над «Народной монархией», так и начала XXI в., когда российское государство только выходит из кризиса, вызванного распадом СССР.

Автор не видит веских оснований для подтверждения выводов тех исследователей, которые полагают, что испокон веков русский народ превыше всего ценит могущество государства, как должное перенося тяготы и лишения государственного служения. На наш взгляд, народному воззрению на государство более соответствует сознание 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 праведных началах. Неслучайно одна из самых популярных русских поговорок гласит: «Не в силе Бог, а в правде». Конечно, в российской истории неоднократно сталкивались и еще столкнутся «Русь, ищущая социальной правды, царства правды, с империей, искавшей силы»²²⁶. Поэтому Бердяев предостерегал от имперского соблазна, который, по его мнению, представляет «теневую сторону»

²²⁵ Солоневич И.Л. Дух народа // Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья. В 2 т. Т.2. М., 1994. С. 301.

²²⁶ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 16.

русской идеи. Но государство, утратившее в глазах народа верность высшей цели, теряло смысл своего бытия, что делало его в исторической перспективе обреченным на гибель.

Так, Московская Русь, прельщенная величием «Третьего Рима» и перенимавшая порядки побежденной 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. Распался Советский Союз, не сумевший воплотить в жизнь идеалы коммунизма и не оправдавший надежд на создание самого справедливого общества. 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 невиданной жертвенности предшествующих поколений. Возможно, прав А.С. Панарин, утверждавший, что само по себе национальное государство с точки зрения русских не многое стоило. Поэтому «как только государство оказывалось отлученным от большой миропасательной идеи – православной, затем – коммунистической, его становилось некому защищать»²²⁷. Народ безмолвствовал на похоронах своего государства, потому что он уже не считал это государство своим.

Это, на наш взгляд, подтверждает, что стремление к сильному государству, характерное для известных периодов истории России, не является «категорическим императивом» русского народа, которому он следует во все времена. Данная интенция представляет не атрибут, а модус русской идеи, не истинную цель, но средство ее достижения, хотя в российском обществе средство нередко подменяет собой цель. Исходя из этого, нельзя согласиться с утверждением, что стремление к сильному государству является тем началом, которое объединяет все

²²⁷ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. С. 444.

модификации данной идеи. Если бы на все вызовы истории Россия отвечала укреплением воли к государственному могуществу, то и русская культура, наверное, проявляла бы повышенный интерес к области политики и права. Между тем мыслящие люди в России чаще думали о всемирном назначении своей родины, чем о вопросах ее политического устройства или правового порядка. Так, может быть, правы те исследователи, кто видит в русской идее национальное призвание России, которое она выполняет в мировой истории?

Однако прежде 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 назначение русского народа. Может ли русская идея быть понята как идея русского мессианизма? В данном случае имеется в виду не религиозный мессианизм, который основан на утверждении особого завета между Богом и избранным народом, а мессианизм политический, предъявляющий права на признание определенного народа вождем человечества. Правда, следует заметить, что различие между ними условно, и в истории эти два вида мессианизма обычно дополняют друг друга, так как, по замечанию Е.Н. Трубецкого, «существенная черта национального мессианизма заключается в национальной исключительности религиозного сознания»²²⁸. Тем не менее, существует немало оснований для того, чтобы выделить политический мессианизм, который утверждает себя не только в специфическом сознании, но и, что особенно важно, в соответствующей практике. Было ли нечто подобное в истории России? На наш взгляд, можно указать на известные периоды истории, когда российская государственная политика содержала признаки политического мессианизма (правление Александра I и Николая I, Ленина и Сталина).

²²⁸ Трубецкой Е.Н. Старый и новый национальный мессианизм. С. 243.

Во всех этих случаях государство российское более или менее открыто претендовало на политическое лидерство на том основании, что оно несет спасение Европе или миру, хотя все эти попытки, несмотря на впечатляющие достижения, не привели к признанию России в качестве страны-мессии. Возможно, как прозорливо заметил В. Иванов, «ложным становится всякое утверждение национальной идеи только тогда, когда неправо связывается с эгоизмом народным или когда понятие нации смешивается с понятием государства»²²⁹. Но поскольку любая политика достигает высшего выражения, когда она поддерживается и осуществляется государством, ей, наряду с «эгоизмом народным», неизбежно присущ «государственный эгоизм». Поэтому политическая доктрина не является национальной идеей, даже если внешняя политика государства приобретает характер, а гораздо чаще, видимость 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» национальной идеей могут провозгласить доминирующий интерес главы государства, правящей элиты, общественного движения. Так, призыв к русским княжествам подчиниться власти великого московского князя освящался представлением о Москве как «собирательнице русских земель», а политика укрепления роли КПСС оправдывалась тем, что эта партия является авангардом в деле построения коммунизма. Но всякий раз, как русская идея предстает в виде политического задания (например, имперский вариант идеи «Третьего Рима»), это задание характеризует

²²⁹ Иванов Вяч. О русской идее. С. 230-231.

не сущность самой идеи, а способ ее адаптации к политическим реалиям своего времени.

Политические реалии, безусловно, накладывают печать на конкретные проявления русской идеи. Вместе с тем она «трансцендентна» по отношению к интересам, составляющим суть политической жизни. Русская идея находится 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. Различие между ними хорошо показал В.М. Межуев. «Одно дело, – пишет философ, – защищать свой национальный интерес, другое – иметь идею, обращенную к мировому сообществу. ...Интерес – это то, что мы желаем для себя, идея – то, что полагаем важным, существенным для всех»²³⁰. Национальная идея проявляется в основаниях политики, выступая, например, в виде оправдания необходимости национально-государственного единства. Но политический интерес представляет лишь возможную прагматическую интерпретацию заложенных в ней интенций. Политическая жизнь для такой идеи – не более чем эмпирическое поле деятельности, продукты которой имеют чисто внешнее сходство с ее творениями. Нельзя сказать, что национальная идея находится вне политики, скорее она пребывает «над политикой» или, если угодно, «под политикой», определяя стратегический подход к решению важной государственной или общественной проблемы.

Русская идея не является категорией историографии.
Исследователь русской идеи не может не замечать известного предубеждения к ней многих ученых. Такое отношение, как правило, исходит из представления о том, что русская идея не является научным понятием. Но прежде чем делать этот вывод, следует

²³⁰ Межуев В.М. О национальной идее. С. 5.

определилась, какая наука должна заниматься изучением русской идеи в ее эмпирическом проявлении. Ответ на этот вопрос кажется вполне очевидным. Поскольку данная идея не может не проявлять себя в истории, существует соблазн отдать ее в ведение историографии. Между тем историки России ничего не говорят о русской идее. Подобное равнодушие к феномену, являющемуся предметом данного исследования, на наш взгляд, вызвано отнюдь не слабо развитым патриотизмом или профессиональной гордыней историков. Все дело в том, что история как наука не знает событий, которые могут быть интерпретированы ею как «русская идея».

Что изучает историография 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...»²³¹. Для В.О. Ключевского целью изучения национальной истории было «познание природы и действия исторических сил в местных сочетаниях общественных элементов», а его – основой «процессы политические и экономические...»²³². 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...»²³³. Таким образом, историческая наука

²³¹ Соловьев С.М. История России с древнейших времен // Соловьев С.М. Соч.: В 18 кн. Кн. 1. М., 1993. С. 8.

²³² Ключевский В.О. Курс русской истории // Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т.1. М., 1987. С. 49, 56.

²³³ Платонов С.Ф. Полный курс лекций по русской истории. СПб., 2000. С. 9.

восходит от собирания и проверки фактов к широким научным обобщениям. Чтобы считать русскую идею понятием своей науки, историки России должны признать достоверными факты, которым она соответствует. Однако историография не находит подобных фактов.

Когда историки утверждают, что русская идея не имеет фактического подтверждения, они, конечно, учитывают философские, религиозные и художественные тексты, которые содержат сведения о ней. Никто из них не ставит под сомнение историческую реальность «Слова» митрополита Илариона, посланий старца Филофея, статей Достоевского и работ Бердяева. Но одно дело – представления об идее, другое дело – сама идея, которая в них заявлена. Представления передаются словами, идея проявляется в событиях. Историки не знают событий, в которых отражена русская идея. Конечно, в работе с материалом российской истории отечественные и зарубежные историографы допускают различную степень научной идеализации. Но 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 «Курса русской истории» Ключевского. «Итак, – пишет 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»²³⁴. В отношении русской идеи, по-видимому, нельзя указать ничего практического и предметного, имеющего неоспоримое подтверждение в виде «исторических факторов».

Однако сам Ключевский утверждал, что у истоков политических и экономических фактов, положенных им в основу изучения исторического процесса, всегда можно найти какую-либо идею. Более того, историк даже как будто признавал реальность идеи, которую стремится осуществить народ, играя свою роль на мировой сцене. «Значение народа, как исторической личности, – заявил он, – 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»²³⁵. Здесь не вполне понятно, имеется ли в виду идея народа, которая соответствует его положению в определенный период, или речь идет о некой общей идее, характеризующей историческое призвание народа в целом. Возможно, Ключевский считал эту проблему метафизической, т.е. выходящей за рамки эмпирического исторического исследования. Из-за неясности терминов также создается впечатление, что историк проводит равенство между идеей народа и его общественным идеалом. Но даже косвенное признание того, что идея народа существует, когда оно исходит от историка, проверяющего свои обобщения фактами, заслуживает самого пристального внимания.

На наш взгляд, нет необходимости оспаривать мнения тех историков, кто не видит корреляции между явлениями российской

²³⁴ Ключевский В.О. Курс русской истории // Ключевский В.О. Соч. Т. 1. С. 55-56.

²³⁵ Там же. С. 60.

истории и русской идеей. В реальности вопрос заключается не только в том, подтверждается ли данная идея какими-либо историческими фактами, но и в том, может ли она быть этими фактами опровергнута. По-видимому, эмпирическое обоснование национальной идеи должно отличаться от эмпирического обоснования конкретного явления. Историк может не обнаружить в историческом факте никакой идеи, точно так же как современник события может не увидеть в нем никакого исторического факта. Любое событие общественной или частной жизни таит в себе известную многозначность, которая выявляется благодаря тем смыслам, что вкладывают в него люди. 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, историк отдаляется от каждого явления в отдельности и многозначность суждений о них только возрастает. Поэтому в исторической науке принято проверять научные обобщения, как уточняя их соответствие достоверным фактам, так и не находя в них противоречия подтвержденным фактам. Можно предположить, что в вопросе об отношении русской идеи к явлениям российской истории исследователи будут чаще обращаться ко второму способу проверки.

Историки по-своему правы, когда заявляют, что не находят научных оснований для признания реальности русской идеи. Национальную идею нельзя найти «в чистом виде» среди тех политических, экономических и культурных факторов, которые пользуются преимущественным вниманием исследователей. Она представляет собой скорее источник развития, чем движущую силу процесса. Даже предельные обобщения исторической науки являются для нее частными характеристиками, которые не могут адекватно передать ее сущность. Историк, исследующий отдельный период, не

видит нужды в том, чтобы идти к основам жизни России, окидывая умственным взором всю панораму российской истории. Русская идея принадлежит к тем идеальным сущностям, в изучении которых историография уступает пальму первенства философии истории.

Это не означает, что для историка совершенно закрыт путь к познанию национальной идеи. Пространство и время истории характеризуют не только «внешние» каузальные связи, но и «внутренние» смысловые отношения. Любое событие может быть рассмотрено как с точки зрения его влияния на другие события, так и в отношении собственного смысла. Национальная идея представляет синтетическое обобщение не событий и влияний, но смыслов и ценностей. Она характеризует не эмпирическое бытие, а духовную сущность нации. Данная идея проявляется в истории, но не ограничивается историей, так как несет в себе метаисторическую перспективу. Поэтому для историков она остается «вещью в себе», непостижимой для их методов, направленных на изучение исторических феноменов, а не историософских ноуменов.

Русская идея не является мифом. Выше были приведены доводы в пользу того, что русская идея не является порождением художественного, религиозного или исторического сознания. Вместе с тем нельзя отрицать внешнего сходства данной идеи с художественным образом, религиозной доктриной или историческим обобщением, что нередко служит основанием для их сближения. Близость русской идеи к этим формам духовного освоения действительности побуждает некоторых ученых считать ее проявлением специфического сознания, с точки зрения носителей которого историческое, художественное и религиозное понимание объекта выглядит эпифеноменом подлинного знания о нем. Таким способом осмысления реальности является мифологическое сознание.

Может ли русская идея быть понята как феномен мифологического осмысления истории и культуры России?

Такое понимание русской идеи нередко встречается в трудах современных ученых. Например, О.Д. Волкогонова прямо относит ее к области национальной мифологии. «Современный миф о России, – пишет она, – чрезвычайно сложен и иерархичен, в нем присутствуют мифологемы различных уровней – от бытового (возникающие ассоциации с "морозом", "водкой", "гостеприимством", "ленью" и т.п.) и психологического ("терпение", "эмоциональная возбудимость", "коллективизм") до политического ("потребность в жестком управлении", "пассивность народа", "мафия" и т.п.). Самым высоким уровнем мифотворчества является философско-исторический миф о России, – то, что в литературе как раз и получило название "русской идеи"²³⁶. Однако если «национальный миф» России Волкогонова оценивает критически и скорее негативно, то «национальный миф» Америки вызывает у нее понимание и уважение. «Если остальные страны, – заявляет она, – декларировали свое единство, обращаясь к общей истории, то Америка спланировала широко пропагандируемую систему ценностей, в которую необходимо включить свободу, индивидуализм и равные возможности граждан для развития. По сути, речь идет еще об одном национальном мифе, сыгравшем колоссальную положительную, а точнее, интегративную роль в американской истории»²³⁷. Эти слова позволяют сделать вывод, что национальные мифы могут иметь и положительное значение, если они способствуют объединению нации на основе гуманитарных ценностей. Непонятно только, почему русская идея исключена Волкогоновой из числа таких «положительных мифов».

²³⁶ Волкогонова О. «Русская идея»: мечты и реальность // <http://www.philosophy.ru/library/volk/idea.html>.

²³⁷ Там же.

Конечно, русскую идею субъективно можно представить как продукт личного или коллективного мифотворчества. Но для того чтобы этот взгляд объективно отражал сущность национальной идеи, необходимо доказать наличие в ней специфических моментов, которые характеризуют ее как миф. Решение данной задачи облегчается тем, что мифологическое построение обладает вполне определенной конструкцией. Так, можно обратиться к определению мифа, данному А.Ф. Лосевым, который заслуженно считается одним из авторитетных исследователей мифологического сознания. В работе «Диалектика мифа» он пришел к выводу, что «миф есть в словах данная чудесная личностная история»²³⁸. В этом определении Лосев выделил четыре момента: 1) личность; 2) историю; 3) чудо; 4) слово. Исходя из простых составляющих мифа, делается последнее преобразование, которое, как полагал философ, позволяет прийти к его окончательной формуле: «миф есть развернутое магическое имя»²³⁹. Можно ли приложить данное определение к русской идее? Для ответа на этот вопрос необходимо рассмотреть, насколько применимы к ней моменты мифа, которые отметил Лосев.

Не вызывает сомнений, что русская идея передается посредством слова, так как иначе она не получила бы никакого осмысленного выражения. С известной условностью можно признать, что она характеризует «личность», в качестве которой 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 получается жизнеописание России, которое может быть отражением идеи, но еще не является сущностью последней. Остается ответить на вопрос, не отличается ли эта сущность чем-нибудь «чудесным», т.е. насколько допустимо воспринимать русскую

²³⁸ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 578.

²³⁹ Там же. С. 579.

идею как чудо. Российская история и культура как будто предоставляют богатый материал для размышлений о роли чудес в жизни России. Но что имеется в виду, когда говорится о чуде?

Следует обратить внимание на различия между научным, религиозным и мифологическим пониманием чуда. Например, ученый находит чудесное там, где происходит необъяснимое нарушение причинно-следственной связи событий, которая определяется законами его науки. Религиозно 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 А.Ф. 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, – писал он, – 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»²⁴⁰. Какой вывод можно сделать, применив данное определение к «личности» России? По всей видимости, тот, что любое историческое событие или культурное явление, полностью соответствующее задаче, цели, идее России, представляет чудо.

Но при всей привлекательности подобного вывода сложно избавиться от вызванных им сомнений. 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, следует обладать

²⁴⁰ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 546, 555.

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, Лосев отмечал: «Чудо обладает в основе своей, стало быть, характером *извещения, проявления, возвещения, свидетельства, удивительного знамения, 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»²⁴¹. Но то, что является чудом для одного наблюдателя, может предстать в совершенно ином свете для другого.

Разумеется, ни один серьезный исследователь не будет исключать возможности совпадения идеального замысла и эмпирической истории в конкретной личности или реальном событии. Воплощение национальной идеи в практической деятельности представляется одним из самых достоверных ее подтверждений, хотя на основе отдельных фактов удастся скорее допустить ее существование, нежели доказать его. В данной главе еще будет предпринято возвращение к этому вопросу и определение условий, 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 идею чудом.

Напротив, понимая чудо как совпадение эмпирической истории личности с ее идеальным заданием, следует проводить различие между идеальным заданием, реальным событием и временным их

²⁴¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 551-552.

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 представляет собой чудо? На наш взгляд, в этом случае необходимо было бы признать, что наряду с Россией эмпирической существует идеальная Россия, причем последняя в своей реальности ни в чем не уступает первой. К сожалению, даже искушенные исследователи могут видеть эту «небесную Русь» ничуть не более чем слышать колокольный звон в граде Китеже со дна озера Светлояр. Исходя из сказанного, на наш взгляд, остается вывести заключение, что русская идея не является «в словах данной чудесной личностной историей».

Такой же негативный ответ должен быть дан на вопрос о том, можно ли считать ее «развернутым магическим именем». Конечно, до сих пор существует научная проблема, связанная с объяснением исходного 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.»²⁴². Если даже Дугин дает исторически верифицируемую версию происхождения слова «Русь», то из нее логически не следует, что

²⁴² Дугин А. Абсолютная Родина. М., 1999. С. 578.

символика красного цвета должна иметь для страны судьбоносный смысл. Тем более сложно говорить о «магическом имени» России в случае, когда историки возводят его к названию речки Рось или к термину, изначально обозначавшему воинов-гребцов²⁴³. Поэтому попытки найти тайный смысл в названии страны лишь наводят на мысль о том, что мифологизация русской идеи начинается там, где происходит мифологизация российской истории.

Рассмотрев отношение русской идеи к мифу о России, необходимо сделать вывод о том, что они являются хотя и близкими, но разными формами сознания. Сходство между ними состоит в том, что идея и миф несут 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 и культуры 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. Кроме того, идея и миф находятся в разном отношении к возможному тождеству идеала и действительности. Для идеи момент ее претворения в жизнь является внешним и случайным, но для мифа он является значимым и необходимым. Миф существует, возводя в общее правило то, что для идеи совершается в виде исключения. Подводя итог, следует заметить, что, в отличие от национальной идеи, представляющей уникальное выражение человеческой всеобщности, национальный миф утверждается как всеобщее выражение национальной уникальности.

Выше был сделан целый ряд ограничений, которые, на наш взгляд, отличают русскую идею от похожих, но не идентичных ей

²⁴³ См.: Думин С.В., Турилов А.А. «Откуда есть пошла Русская земля?» // История Отечества: люди, идеи, решения. М., 1991. С. 26-27.

форм познания России. Автор привел свои доводы в пользу того, что русская идея не является «пустым» понятием, художественным образом, метафизической конструкцией, религиозной доктриной, политическим заданием, категорией историографии и мифологемой. Далее необходимо перейти от ее негативного ограничения к позитивному определению. Следует выяснить, чем является русская идея, какова специфика этого понятия, что представляют ее основные моменты и какая связь существует между ними. И начать нужно с того, что как будто лежит на поверхности, может показаться даже банальным, но на самом деле имеет принципиальное значение для исследования проблемы русской идеи.

§ 2. РУССКАЯ ИДЕЯ КАК ИДЕАЛЬНАЯ СУЩНОСТЬ И ФОРМА ПОЗНАНИЯ: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Русская идея есть идея Русского мира. Чтобы установить категориальный статус русской идеи, следует сначала определить содержание терминов, имеющих для нее исходное значение. Для этого, на наш взгляд, необходимо уточнить такие понятия, как «идея», «Россия», «идея России», дабы избежать нежелательной двусмысленности в их употреблении. Только после выполнения данной операции появляется основа для проведения анализа русской идеи как понятия. В противном случае можно разделить судьбу тех сторонников или противников русской идеи, кто принимает самое активное участие в спорах о ней, но смутно представляет, что именно является предметом дискуссии. Выяснение содержания исходных терминов разумно начать с уточнения понятия «идея».

Как известно, великие философы вкладывали разный смысл в это понятие. Так, Платон понимал под идеей «один определенный тип», который установлен «для каждого множества вещей, обозначаемых

одним именем»²⁴⁴. Аристотель, споря с ним, отмечал, 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?»²⁴⁵. И полагал, что «суть бытия каждой вещи, обозначение которой есть ее определение, также называется ее сущностью»²⁴⁶. Кант заявлял: «Под идеей я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет»²⁴⁷. 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...»²⁴⁸. Какое из этих определений более подходит для русской идеи? На этот вопрос можно ответить после того, как будет внесена ясность в понятие «Россия».

В свое понимание России все, кто о ней мыслит, вносят такое множество значений и смыслов, что любое исследование на данную тему предполагает имплицитное знание о пределах, ограничивающих его содержание. Конечно, можно, следом за Н.В. Гоголем, сетовать на то, как «велико незнание России посреди России». Но сколько бы писатель, историк или философ ни изучал Россию, он не может полностью охватить богатство и сложность российской 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 задач

²⁴⁴ Платон. Государство // Платон. Соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 390.

²⁴⁵ Аристотель. Метафизика. С. 88.

²⁴⁶ Там же. С. 157.

²⁴⁷ Кант И. Критика чистого разума. С. 233.

²⁴⁸ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. С. 399-400.

исследования, по нашему мнению, можно отрешиться от представления России как географического понятия, хотя влияние природы на жизнь народа с трудом поддается преувеличению и будет учитываться в дальнейшем. По тем же причинам мы не будем рассматривать Россию в этнографическом смысле, приняв как должное, что каждый народ, который является частью живого организма России, вносит посильный вклад в ее бытие и развитие. Отношения между этносами, образующими российскую нацию, без сомнения, оказывают заметное влияние на историю страны, однако, по нашему мнению, все же не детерминируют цели ее развития.

При выборе своего подхода к пониманию России автор исходил из того общего начала, что в течение многих веков обеспечивает ее выживание и развитие при всех выпавших на ее долю испытаниях. На наш взгляд, идея, объединившая полиэтническую российскую нацию, называется *русской* не потому, что якобы выражает мировоззрение только одного этноса, но потому, что русский народ исторически взял на себя основную работу по социальному и культурному строительству своей родины. В этом созидании принимают участие не только русские, но и другие народы России, критерием общности которых является не принцип «единства земли и крови», а признание общих культурных ценностей и ответственности за свою страну. Только благодаря сотрудничеству всех народов России русская идея преодолевает узкие этнические рамки и приобретает черты национальной идеи России. В этом качестве она представляет идею объединения людей и народов, сущность которого далеко выходит за пределы понятия национального государства. Данным объединением, на наш взгляд, является исторически сложившаяся социокультурная общность людей, соединенных между собой языком, традициями, образом жизни и судьбой. В совокупности своих связей и отношений они образуют особую реальность, которую, по аналогии с Римским

миром (Pax Romana), можно назвать «**Русский мир**» (Pax Russiana). Эту общность мы и будем далее разуметь под понятием «Россия».

После внесения корректив установим соотношение между приведенными дефинициями идеи и предложенным пониманием России, что необходимо для осмысления понятия «идея России». Здесь автор следовал правилу, согласно которому 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, проблематично принять идею России в том смысле, какой вкладывал в понятие идеи Кант, поскольку это приведет к полному отрыву от эмпирической реальности и чувственных впечатлений о ней. Не лучшим решением, на наш взгляд, будет подходить к идее России в духе идеализма Гегеля, так как в этом случае она предстанет в виде абсолютного единства понятия и объекта, которое положит конец исследованию после возведения в абсолют любой исторически преходящей формы русской идеи. Нетрудно заметить, что идея России в русле учения об идеях Платона превращается в родовое понятие для множества вещей, которое, выступая по отношению к ним в качестве порождающей причины, обладает независимым от этих вещей бытием. И только идея в понимании Аристотеля – *как сущность вещей, существующая в самих вещах*, является, по нашему мнению, верным ориентиром при изучении идеи России.

Этот вывод может быть обоснован посредством выяснения того, как идея России относится к самой России. Если данная идея есть не пустое имя, но истинное понятие, то она непременно обладает внутренним содержанием. Таковым для идеи России может быть лишь совокупность признаков, свойств и качеств, общих для явлений и событий Русского мира. Синтез этих общих черт и представляет сущность данного мира. Таким образом, содержательное определение

идеи России тождественно описанию сущности явлений и событий, входящих в Русский мир на правах членов единого множества. При этом следует учитывать, что члены этого множества не статичны: они пребывают в становлении, которое периодически вызывает изменение характеристик всей системы в целом. Динамизм русской жизни, историческое и культурное развитие России служат основанием для постановки вопроса о причинах и целях ее движения. Познавание Русского мира предполагает и постижение всех заложенных в нем возможностей, т.е. перспектив и значений путей развития. Ибо суть бытия социокультурной общности, в которой культура является *modus vivendi* социума, состоит не только в том, что и как делают члены этой общности, но и в том, для чего они это делают. Поэтому идея России раскрывается через понимание основ и целей Русского мира, что предполагает погружение в его сущность.

Интересную попытку определить категориальный статус русской идеи предприняли Л.Е. Шапошников и О.В. Парилов. С их точки зрения, русская идея является производным понятием более глубокого феномена – «идея». Отталкиваясь от приведенной П.А. Флоренским классификации видов проявления идеи в четырех сферах бытия, они выделяют следующие аспекты русской идеи: «1. **Идея** – бытие национальной идеи как таковой, как умозрительного идеала бытия нации; 2. **Вещь** – проявленность, воплощаемость национальной идеи в эмпирии; 3. **Понятие** – осмысление, адекватное отражение в мысленных образах сущности национальной идеи; 4. **Термин** – вербальное выражение сущности национальной идеи»²⁴⁹.

По мнению Шапошникова и Парилова, русскую идею можно трактовать как в духе платонизма – национальная идея

²⁴⁹ Шапошников Л.Е., Парилов О.В. Категориальный статус русской национальной идеи // Вестник Московского государственного областного университета. № 3 (14). Серия «Философские науки». Вып. 1. М., 2005. С. 198.

трансцендентна эмпирическому бытию нации («то, что замыслил Бог о нации в вечности»), так и в духе аристотелизма – национальная идея имманентна эмпирическому бытию нации, вырастает из него («что нация думает сама о себе»)²⁵⁰. В итоге оба исследователя суммируют различные интерпретации понятия «идея» и делают общий вывод. Он состоит в том, что «все трактовки восходят к одной – идея, как проявленность единого во многом. Исходя из этого, русская национальная идея – и есть единое во многом – духовная сущность, объединяющая индивидов – носителей и выразителей русской ментальности в единую общность»²⁵¹. Не возражая против такого подхода в целом, автор, однако, полагает, что национальная идея – идеальное начало, которое интегрирует не столько носителей одной ментальности, т.е. этнопсихической общности, сколько творцов одной истории и культуры, т.е. общности социокультурной.

Определение русской идеи как идеи Русского мира, на наш взгляд, позволяет, во-первых, представить ее как именно идею, идеальную форму, а, во-вторых, выделить ее среди идей других социокультурных миров. Поэтому она может исследоваться как путем выявления своей уникальной природы, так и через сравнение с другими национальными идеями. Вместе с тем идея Русского мира может проявляться на разных уровнях мышления, восходя от формального и абстрактного знания о России до реального и конкретного ее понимания. Абсолютное познание России как недостижимый идеал являло бы «то, что Бог думает о ней в вечности», тогда как вариации того, что нация «думает о себе во времени», были бы ступенями восхождения к нему.

²⁵⁰ Там же. – На наш взгляд, обе части скрытой цитаты из «Русской идеи» В.С. Соловьева вполне соответствуют подходу Аристотеля, согласно которому идеи существуют не только как сущности в вещах и как понятия в словах, но и в Боге как «форме форм».

²⁵¹ Там же. С. 199.

Независимо от степени приближения к данному абсолюту идея Русского мира, на наш взгляд, обобщает характерные свойства, которые присущи всем его проявлениям. В силу этого она не может стать чем-то внешним по отношению к этому миру, будучи глубоко укорененной в его бытии и сознании. Конечно, идея Русского мира 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 существование России, а не субъективное представление мыслителя. Поэтому в реальности нет «русской идеи Достоевского» (Соловьева, Бердяева), но есть их концепции русской идеи, которые следует рассматривать как авторские интерпретации основ и целей существования России в мире.

Русская идея как идея России, с одной стороны, выступает как *форма отражения* Русского мира. С другой стороны, ввиду своей общности и глубины, она может быть понята как *форма бытия* этого мира, как *идеальная сущность* России. Высказывая эту гипотезу, автор исходит из того, что существование России детерминировано не только воздействием материальных сил природы и социума, но и влиянием духовных сил человека и общества. Идея, выражающая культурно-историческое своеобразие Русского мира, есть духовное начало, формирующее названный мир как особую общность. Поэтому постижение русской идеи требует выявления идеальных и материальных основ Русского мира, а также изучения взаимодействия между ними, которое проявляется в российской истории и культуре.

Идея Русского мира как идеальная сущность России входит в отношение с ее материальной сущностью, состоя в корреляции также с идеями других социокультурных миров. Но как идеальная форма бытия она прежде вступает во взаимодействие со стихийным движением российской жизни, т.е. с эмпирическим становлением

общности людей, объединяемых понятием «русичи», «русские», «россияне». Здесь имеется в виду не история народа, всегда представляющая в известной мере осмысленный процесс, а самая что ни на есть обыденная, повседневная, прозаическая жизнь сменяющих друг друга поколений. В этой стихии одни человеческие судьбы хаотически соединяются с другими, в результате образуя широкий и могучий поток, впадающий в океан жизни человечества. Таков тот исходный, первородный материал, из которого, путем отсеечения «лишнего», рождаются затем все известные нам исторические хроники. Что общего между идеей Русского мира и эмпирией российской жизни, когда идеальное и стихийное начала как диалектические противоположности взаимно «снимают» друг друга? По всей видимости, этот общий момент может быть выявлен только в результате осмысления характера противоречия между ними.

Русская идея есть первообраз Русского мира. Какой вывод следует сделать, если не ограничиваться констатацией, что идеальная сущность и эмпирическое бытие России суть противоположности? Любая сущность проявляется 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*»²⁵². На основе данного вывода Лосев находит адекватное понятие,

²⁵² Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 549.

отражающее момент тождества идеи и стихии. Общее между ними заключается в первообразе, или архетипе, в котором идеальное и стихийное начала существуют нераздельно, но не смешиваются. Насколько известно, понятие «архетип» в философию ввел Платон, обозначив им роль идей как первообразов вещей. Обращение к изначальному значению данного понятия соответствует цели нашего исследования, так как именно этот термин передает отношение русской идеи к эмпирическим процессам российской жизни.

На наш взгляд, момент, в котором диалектически соединяются идеальная сущность и эмпирическая стихия России, представляет не что иное, как первообраз России, рассматриваемой в качестве социокультурной общности (Русский мир). Однако первообраз не является совершенно отвлеченным понятием, он должен быть, по словам Лосева, «выраженной идеей», т.е. призван обнаруживать нечто до известной степени конкретное. Поэтому следует попытаться установить хотя бы в общих чертах содержание первообраза России. Когда тождество идеи Русского мира и стихии российской жизни получает наиболее конкретное выражение? Очевидно, во время рождения данного мира, в том самом начале начал, где противоположности еще находятся в гармонии как «согласии несогласного». Но коллективное сознание народа, его устные предания и письменная история не запечатлевают первообраз, подобно тому, как ребенок не запоминает картину мира, что он воспринимает в момент рождения. Следовательно, первообраз есть «выраженная идея», которая, однако, не может принять определенную форму, поскольку в период существования первообраза у воспринимающего субъекта не имеется соответствующих выразительных средств. Этот парадокс, на наш взгляд, может быть устранен, если соотнести учение об архетипах Платона с учением об архетипах Юнга.

Как считал «отец» 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»²⁵³. Поскольку, согласно Юнгу, «архетип представляет то бессознательное содержание, которое изменяется, становясь осознанным и воспринятым», он сделал вывод, что «для точности необходимо различать "архетип" и "архетипическое представление"»²⁵⁴. Применительно к русской идее это означает, что все известные проекции идеи России в народном сознании суть либо «архетипические представления», либо их позднейшие модификации.

Так, в русской религиозно-философской традиции в качестве самого чистого образа России выступает понятие «святая Русь». Можно сослаться на письмо В.С. Соловьева к И.С. Аксакову, в котором сравниваются образы, вызывающие у представителей разных народов приливы положительных эмоций к родной стране. «Так, француз говорит о *прекрасной* Франции и о французской *славе* (*la belle France, la gloire du nom français*); англичанин с любовью говорит: *старая Англия* (*old England*); немец поднимается выше и ... 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*"»²⁵⁵. Да, образ святой Руси в течение многих веков был

²⁵³ Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 99.

²⁵⁴ Там же.

²⁵⁵ Соловьев В.С. Любовь к народу и русский народный идеал (Открытое письмо к И.С. Аксакову) // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 309.

органичен сознанию нашего народа, сохраняясь как поэтическое предание даже в годы гонений на православную церковь. Но что скрывается за этим образом России в недоступной для взора ученых глубине веков? А.Г. Дугин высказал, на наш взгляд, интересное предположение, что за православным представлением о святой Руси, возможно, скрывается языческий образ белой, светлой Руси²⁵⁶. Косвенное подтверждение этой гипотезы можно найти в знаменитом «Слове о погибели русской земли» (XIII в.), представляющем своего рода синтез христианского и языческого воззрений на родную землю.

«О, светло светлая и прекрасно украшенная земля Русская, – сказано в «Слове». – Многими красотоми прославлена ты: озерами многими славишься, реками и источниками местночтимыми, горами, крутыми холмами, высокими дубравами, чистыми полями, дивными зверями, разнообразными птицами, бесчисленными городами великими, селениями славными, садами монастырскими, храмами божьими и князьями грозными, боярами честными, вельможами многими. Всем ты преисполнена, земля Русская, о правоверная вера христианская!»²⁵⁷. В данном тексте нетрудно заметить, как органично представление о светлой Руси переходит в представление о святой Руси. Каждый, кто знаком с этим возвышенным образом, может принять его за архетип русского народа. Но как «светлая», так и «святая» Русь – это архетипические представления, что исторически последовательно замещают архетип, лежащий в их основе.

Рассмотрим в качестве другого примера один из эпизодов «Велесовой книги», которая, в случае признания ее подлинности, могла бы 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

²⁵⁶ Дугин А. Абсолютная Родина. С. 577-579.

²⁵⁷ Литература Древней Руси: Хрестоматия. СПб., 1997. С. 175.

рыб полны, и где никто не умирает»²⁵⁸. Комментируя данный текст, современный автор сообщает 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!»²⁵⁹. Сравнение фрагмента этой загадочной книги и данного комментария, на наш взгляд, позволяет сделать вывод, что они несут разные архетипические представления, из которых первое древнее второго. Анализ текстов показывает, что там, где предки говорят о спасении от верной гибели от воинственных кочевников, их потомки находят поэзию победы над смертью и метафизику жизни вечной.

Но заслуживает внимания, что в обеих цитатах присутствует тема обретения «земного рая», хотя в нее вкладывается различный смысл. Ибо архетипическое представление должно иметь нечто общее с вызвавшим его к жизни архетипом. Поэтому, по всей видимости, традиционное представление о «светло-святой Руси», земной проекции царства небесного, также передает нечто важное, ключ к чему следует искать в первообразе, скрытом у самых истоков Русского мира. Он, как и любой архетип, есть «непосредственная психическая данность», представляющая «выраженную идею», что первоначально имела, вероятно, конкретный и наивный образ. Но исходное содержание первообраза не запечатлевается в памяти народной, исчезая под наслоениями более поздних значений и смыслов, возникших как «современные списки» с этого древнейшего «послания». Поэтому можно лишь высказывать более или менее обоснованные предположения, что представлял собой тот архетип, в котором русская идея должна была отразиться, как небесная синева отражается в ясном и чистом источнике вод.

²⁵⁸ Велесова книга. М., 1994. С. 23.

²⁵⁹ Там же. С. 273.

Остается еще уточнить роль первообраза в его отношении с реальностью. С точки зрения самих участников событий, архетип не обладает властью над ними, поскольку они даже не догадываются об его существовании. Однако нет ни одного человека, который бы не ощущал давления бессознательных импульсов, оказывающих влияние на его поведение. «В личном бессознательном, – пишет Юнг, – это по большей части так называемые эмоционально окрашенные *комплексы*, образующие интимную душевную жизнь личности. Содержаниями коллективного бессознательного являются так называемые *архетипы*»²⁶⁰. Эти архетипы, образуя коллективное бессознательное, анонимно воздействуют на жизнь общества и определяют содержания и образы поведения, типичные для его представителей. Но, по-видимому, существуют и такие архетипы, которые призваны играть особую роль. Они выступают как эталоны для образов поведения людей в обществе. Возможно, русская идея как первообраз Русского мира может быть осмыслена в качестве эталона данного рода.

Русская идея есть идеал Русского мира. Первообраз есть такой момент в развитии противоречия между идеей и бытием, который сам вступает в диалектические отношения с двумя 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 реальности предполагает, что эти противоположности находятся в некоем системном единстве. Когда в начале истории произошло нарушение первозданной гармонии, то действительность «отпала» не только от своей идеальной сущности, но и от первообраза, который собственно и заключает в себе гармонию идеи и реальности. С тех пор отношения между архетипом и действительностью определяются тем, насколько они близки или

²⁶⁰ Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного. С. 98.

далеки друг от друга. Первообраз как будто не желает смириться с «грехопадением» реальности и ожидает от нее возвращения в лоно «утраченного рая». Несмотря на то, что эмпирическая стихия далека от совершенства, она порой может возвыситься до такого состояния, в котором происходит ее кратковременное совпадение с первообразом.

Момент совпадения архетипа и действительности знаменателен тем, что идеальный образ получает в нем свое воплощение. Так в результате соединения первообраза Русского мира и эмпирической стихии российской жизни проявляется идеал Русского мира. Но в чем именно воплощается данный идеал? Над разгадкой этой тайны бились многие мыслители России. Одни (славянофилы) верили в его реализацию в прошлом, другие (западники) надеялись на его осуществление в будущем, и лишь немногие находили его в настоящем. Например, Достоевский видел 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»²⁶¹. 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, изо всех народов наиболее предназначено, вижу следы сего в нашей истории, в наших даровитых людях, в художественном гении Пушкина»²⁶². Новое представление о национальном идеале и связанное с этим понимание национального призвания произвели столь сильное впечатление на слушателей, что под влиянием этой речи произошло даже временное примирение вождей славянофилов и западников, объявивших, что их прежние противоречия разрешены и упразднены.

²⁶¹ Достоевский Ф.М. Пушкин. С. 147.

²⁶² Там же. С. 148.

Близкие взгляды на русский идеал имел В.С. Соловьев, который, однако, решительно отделял понимание Достоевским сущности национального духа от его 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»²⁶³. По мнению 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 мире²⁶⁴. Философ предостерегал русских 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»²⁶⁵. Будущее доказало правоту слов Соловьева об опасном искушении для русского народа пойти за людьми, что называют его святым только для того, чтобы помешать ему быть справедливым.

Современные российские защитники национального идеала в большинстве своем не склонны выдвигать в нем на первый план стремление ко всечеловечности и ко всемирно-братскому единению. Выучив горькие уроки XX века, разочаровавшись и в социализме, и в

²⁶³ Соловьев В.С. Русский национальный идеал (По поводу статьи Н.Я. Грота в «Вопросах философии и психологии») // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 287.

²⁶⁴ Там же. С. 293.

²⁶⁵ Там же. С. 294-295.

либерализме, они, как правило, утверждают национальную специфику русского идеала, а не его всемирную, всечеловеческую интенцию. Например, С.И. Солдатов 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»²⁶⁶. По мнению Солдатова, это не те подлинные, спасительные ценности, которых отчаянно не хватает в современное предкатастрофическое время. Русский национальный идеал видится ему в гармоничном сочетании присущего России стремления к *правде* и *справедливости* с утверждением *долга* и *порядка*, характерного для Германии²⁶⁷. Можно принять или оспорить этот выбор ценностей, но нельзя не признать, что он не столь универсален, чтобы воплотить идеал всемирности и всечеловечности.

Когда идеал понимается как момент совпадения первообраза и реальности, то под ним разумеется не совокупность совершенных признаков, отвлеченных от реальных объектов, а именно доведенное до совершенства состояние самой действительности. Такое состояние в человеческом обществе возможно в виде либо «идеальных личностей», либо «идеальных событий». Рассмотрим указанные феномены в последовательном порядке. Очень часто, приводя пример совершенного развития русского человека, называют нашего великого

²⁶⁶ Солдатов С. Россия и XXI век. От века разрушения - к веку созидания! Исторический очерк. Мюнхен, 1993. С. 110.

²⁶⁷ Там же.

поэта, о котором еще его современник Гоголь сказал: «Пушкин есть явление чрезвычайное и, может быть, единственное явление русского духа»²⁶⁸. Что имеют в виду, когда говорят о том, что Пушкин – идеальная личность? На наш взгляд, речь идет не столько об эмпирической жизни А.С. Пушкина, не чуждого ничему человеческому, сколько об его творческой деятельности, в которой первый русский поэт достиг великих вершин. Но поскольку даже творения гениального Пушкина не могут быть признаны равноценными в художественном и нравственном отношении, всем почитателям поэта, которые видят в нем идеального русского человека, приходится делать отбор среди его произведений.

Критерием же отбора обычно становится собственное представление о русской духовности. Так, Достоевский, поясняя свою речь о Пушкине, пишет 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»²⁶⁹. Другой почитатель великого поэта может усмотреть главную интенцию русского духа в любви к правде или в искании бога, и 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? Ведь и сам народ выше всего ценит в людях их способность являть собой

²⁶⁸ Цит. по: Достоевский Ф.М. Пушкин. С. 136.

²⁶⁹ Достоевский Ф.М. Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже речи о Пушкине // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 26. С. 131. – «Если для Достоевского идеалом русского был гений, – писал Д.С. Лихачев, – и при этом такой гений, как Пушкин, так ведь это и понятно: самое ценное в народе – в его вершинах». – Лихачев Д.С. Заметки о русском // Новый мир. 1980. № 3. С. 32.

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, находит свое отражение в идеальной личности, которая смогла воплотить выраженную в нем идею.

Перейдем к рассмотрению «идеального события». В качестве примера можно взять 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 так 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!"»²⁷⁰. Александр немедля выступил не со всем войском, а с теми воинами, которые собрались под его стягом. В ночь перед битвой, по словам летописца, произошло чудо: начальник стражи увидел первых русских святых Бориса и Глеба, обещавших помочь Александру. Молодой князь стремительно атаковал врага, наголову разбил шведов и с великой славой вернулся в Новгород, войдя после этой победы в историю под именем Александра Невского.

В отличие от древнего летописца, современного читателя скорее поразит в этом событии не столько явление святых мучеников русской православной церкви, сколько победа молодого полководца над превосходящими силами противника. Духовный подъем русских был так велик, что они не стали дожидаться сбора народного ополчения или дружины великого князя. Но что еще более удивляет в

²⁷⁰ Карамзин Н.М. История государства Российского: В 12 т. Т. IV. Калуга, 1993. С. 422.

данном эпизоде, так это краткая и точная формула, которую нашел Александр, чтобы вдохновить своих воинов. Между тем князь и новгородцы не совершили ничего сверх того, что должны делать патриоты: защитили родную землю и разгромили врага. В чем же проявилось чудо, и как оно связано с воплощением идеала? Ответ на этот вопрос зависит от понимания того, что есть чудо в контексте отношений реальности, первообраза и идеи.

«Чудо, – писал 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»²⁷¹. 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. В этом уникальном случае сама действительность подвергает сомнению верное для обычного хода событий суждение И. Канта, согласно которому «еще более чем идея, далеко от объективной реальности то, что я называю *идеалом* и под чем я разумею идею не только *in concreto*, но и *in individuo*, т.е. как единичную вещь, определяемую или даже определенной только идеей»²⁷². Сколь бы краткими ни были эти «звездные мгновения» в жизни отдельного человека или целого народа, они свидетельства совпадения «материализации» первообраза и «идеализации» действительности. Но что представляет воплощение русской идеи как первообраза России в конкретной личности или в историческом событии? Подобное совпадение архетипа и реальности, очевидно, знаменует собой достижение идеального состояния. Так, в

²⁷¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 550-551.

²⁷² Кант И. Критика чистого разума. С. 346.

результате соединения первообраза Русского мира и эмпирической стихии российской жизни, проявляется идеал Русского мира.

Русская идея есть логос Русского мира. Выше уже было отмечено, что первообраз есть необходимый момент в развитии противоречия между идеей и реальностью, который сам вступает в диалектические отношения с обеими противоположностями. Но что общего между идеей Русского мира как умопостигаемой сущностью и архетипом как «непосредственной психической данностью», содержащей восприятие Русского мира в перводанном виде? Органическое сходство двух этих начал становится очевидным, когда совершается восхождение к такому единству мысли и образа, которое предполагает возможность их взаимного перехода. Данный «мыслеобраз» должен нести в себе, с одной стороны, абстрактность и отвлеченность мысли, с другой стороны, конкретность и явленность образа. Трудно найти другое понятие, которое отвечало бы этим требованиям, кроме высказанного слова, обладающего определенным смыслом.

Только в слове как выраженном понятии можно, на наш взгляд, обнаружить единство идеи, проявляющейся в конкретном значении, и образа, полагаемого абстрактно, в отвлеченности от объекта. Какое же имя следует присвоить тому, что представляет собой неразрывное сочетание слова и смысла, выражения и понятия, образа и мысли? Автор считает удачным ответ на этот вопрос, данный в свое время русским философом П.А. Флоренским. «Но что значит, – писал он, – "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 *Λόγος* значит и содержание мысли, и выражение мысли одновременно»²⁷³. И, когда

²⁷³ Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 144-145.

речь идет не о частных идеях и образах, но об общей идее и первообразе, сложно подобрать более подходящее обозначение для момента единства идеи и образа, чем понятие «логос».

Введение этого понятия для характеристики момента единства идеи и архетипа Русского мира позволяет, по нашему мнению, составить более целостное представление о русской идее. Во-первых, с его помощью выявляется объективно данное содержание, которое открывается в идее Русского мира как идеальной сущности. Во-вторых, «логос» адекватно представляет русскую идею как определенную форму знания, выработанную в процессе познавательной деятельности, связанной с освоением этого мира. В-третьих, посредством его достигается оптимальное соответствие между объективным содержанием знания о Русском мире и субъективной формой его выражения. Правильное понимание последнего аспекта необходимо потому, что приближение к логосу представляет бесконечный процесс, осуществляемый ограниченными силами исследователей. «Пределов души не отыщешь, – говорил Гераклит, – по какому пути не иди, – так глубок ее Разум»²⁷⁴. Но если так глубок логос (разум) души отдельного человека, то какой тогда глубиной должен обладать логос духа целого народа? Здесь нужно иметь надежный критерий для оценки полученных знаний, чтобы, по крайней мере, защититься от аргументов к авторитету тех, кто полагает, что достиг конечных пределов в изучении русской идеи.

Поскольку Русский мир находится в неустанном движении, познание его логоса должно иметь бесконечный характер. Было бы очень странно претендовать на обладание конечной формулой Русского мира, когда жизнь России еще далеко не закончилась. Как отмечал В.Ф. Эрн, «Логос усваивается и осознается в богочеловеческом

²⁷⁴ Цит по: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 361.

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 гранях времени, так не может быть завершено и творческое осознание задач и путей жизни»²⁷⁵. Можно не разделять учения о логосе в христианской историософии этого российского мыслителя, но нельзя не согласиться с его выводом о принципиальной незавершенности познания логоса в истории.

Признание невозможности абсолютного знания логоса в границах истории не означает, что на этом основании следует отказаться от попыток его постижения. Реальной целью познания логоса является не выработка совершенного в своей абстрактности определения, подходящего для каждого периода и всей истории в целом, а выявление конкретных смыслов и принципов, характеризующих данные этапы развития, и получение на их основе представления о закономерностях исторического процесса. Как проекция идеи логос несет разумное начало, как выражение первообраза он причастен к феноменальному бытию, представляя жизненную стихию в виде разумной действительности и делая 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»²⁷⁶.

²⁷⁵ Эрн В.Ф. Борьба за Логос // Эрн В.Ф. Соч. М., 1991. С. 74-75.

²⁷⁶ Там же. С. 11.

Смысл бытия России в неразрывной связи прошлого, настоящего и будущего – вот, что представляет собой логос Русского мира.

Исследуя явления или события Русского мира, нужно искать и находить связь между ними, без чего нельзя воспринимать этот мир как органическую целостность, а его развитие – как упорядоченный процесс. Такое восприятие может быть достигнуто, если 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. Можно ли при этом думать, что такое внесение гармонии в действительность является заслугой только разума исследователей? Не логично ли сделать вывод, что в самих фактах и событиях есть нечто такое, что позволяет 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 объективные основания для этого. Так, вопреки утверждению, что «умом России не понять», логос обнаруживает себя в бытии Русского мира, т.е. в жизни российского социума, его истории и культуре.

Это не значит, что логос проявляется как объективированная сущность, которая «витает» над Русским миром. Реально он предстает как продукт человеческой мысли, но мышление само должно иметь опору в основах российской жизни. Возможно, что в России разум имеет менее твердую почву, чем в странах с более рациональной культурой. Неслучайно Н.А. Бердяев отмечал, что «у русского народа была огромная сила стихии и сравнительная слабость формы»²⁷⁷. Однако даже стихийное содержание немислимо без определенного

²⁷⁷ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 8.

оформления. Логос Русского мира выражает себя именно в том, что посредством его материя российской жизни преобразуется в материал для исследователя России. При этом логос не выступает в роли «призванного варяга», пришедшего наводить порядок в чуждый для него мир. Не нужно забывать, что «логос есть только принцип и метод, закон объединения и осмысления»²⁷⁸. Действуя как формальный принцип, он придает смысловое единство истории и культуре России. Без этой формы знания было бы крайне сложно понять их внутреннюю, духовную организацию, лишаясь которой народ превращается в население, страна – в территорию, история – в хронологию, а культура – в экзотику.

Итак, логос есть знание, но знание особого рода. В нем достигается единство образа, интуитивно передающего сущность объекта, и идеи, представленной в ее формально-логической определенности. Адекватным выражением логоса служит понятие. И логос Русского мира есть объективно обусловленное знание, получающее субъективное оформление в дефинициях русской идеи. Логос раскрывается посредством конкретных определений, подобно тому, как общее проявляется через частное. Все эти вариации логоса суть приближения к истине. Каждая из них представляет собой формулу идеи, логический принцип объединения сущностных признаков, метод познания связей и отношений между ними. Логос Русского мира является *формой* русской идеи, которая приводит знание о ней в систему.

При этом следует учесть, что данный 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

²⁷⁸ Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 100.

качеств. Поэтому он может предложить схематическое описание идеи, но не способен передать ее живое содержание. Логос – это «слово», которое передает мысль, выявляя некоторые из ее значений и отсекая все остальные. В этой словесности, явленности, определенности логоса есть нечто чуждое самой идее, что до известной степени ограничивает ее в момент внешнего выражения. Допустим, что логос Русского мира есть «аршин», с помощью которого можно измерить Россию. Но сама Россия не является эталоном измерения других стран. Представим, что этот логос есть «ум», посредством которого можно понять Россию. Однако Россия есть нечто гораздо большее, чем разум, проникающий в тайну ее существования. Логос Русского мира характеризует бытие русской идеи только как понятийное знание, оставляя без внимания другие формы ее проявления.

Вне сферы действия логоса остаются аспекты русской идеи, выходящие за границы 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 изменение реальности. Логос представляет идею в гносеологическом аспекте и не проявляется в аксиологическом и прагматическом аспектах. Но и в чисто познавательном плане он не тождествен самой идее. Логос выявляет смысл существования, который открывается в процессе взаимодействия сущности объекта с эмпирической реальностью. Поскольку «логос есть становление сущности в инобытии»²⁷⁹, он не может объяснить, что есть сущность сама по себе. Самое большее, на что способен логос, это свести к единой формуле все признаки идеи и указать на их отношение к реальности. В результате достигается знание об идее как о бытии-для-других, но не как о для-себя-бытии. Все это говорит о том, что логос не может вместить полноту идеи, которую он выражает.

²⁷⁹ Лосев А.Ф. Философия имени. С. 101.

Таким образом, логос Русского мира входит в русскую идею на правах ее выразителя, но не хранителя. Он является принципом познания и смысловым единством ее признаков, а не законом жизни и органическим синтезом, что позволяет понять эту идеальную сущность в гармонии ее бытия и единства. Здесь, однако, возникает вопрос, существует ли этот логос среди аналогичных образований, характеризующих национальные идеи других народов, или он является исключением из общего правила, порожденным уникальностью русской идеи? Автор полагает, что логос есть необходимый момент любого национального самосознания, которое поднялось до формулирования своей общей идеи. Поэтому точно так же, как здесь говорится о логосе Русского мира, можно вести речь о логосе Германского, Английского, Французского и других миров. Причем, действие данных логосов проявляется не только тогда, когда немец говорит о немцах, англичанин – об англичанах, а француз – о французах, но и когда они высказываются о других нациях. Так, в основе суждений иностранцев о России и русской идее, как правило, можно обнаружить логосы тех социокультурных общностей, к которым принадлежат эти люди.

Применение логоса одного мира к оценке другого мира может оказаться оригинальным и продуктивным, однако оно всегда будет выражением позиции внешнего наблюдателя. Зарубежный исследователь судит о другой стране, исходя из тех смыслов и принципов, которые адекватны для познания социального и культурного бытия его народа. Логос Русского мира дает возможность взглянуть на этот мир изнутри, позволяет понять Россию из самой России, вывести знание о ней прямо из ее бытия. Это приносит известные преимущества (широта охвата, целостность подхода, «живое» знание), но и порождает определенные проблемы (сложность рациональной критики, абсолютизация органических начал и

национальной самобытности, представление о своем мире как о «вещи в себе» для других). Возможно, настанет такое время, когда осуществится синтез логосов разных наций и в полную силу проявится логос единого человечества. Пока же отношения разных социокультурных миров складываются, скорее, согласно изречению Гераклита: «...Хотя разум (логос) – общ, большинство [людей] живет так, как если бы у них был особенный рассудок»²⁸⁰.

Русская идея в целом есть эйдос Русского мира. Концептуальный анализ русской идеи, произведенный до настоящего пункта исследования, позволил установить ряд аспектов, которые характеризуют эту идею как саму по себе, так и в ее отношении к действительности. В качестве сущностных определений русской идеи были выделены *идея, первообраз, идеал и логос* Русского мира. Как соотносится русская идея со всеми этими аспектами? В идее Русского мира она получает определение своего бытия, правильное понимание, идеей *чего* она является. В первообразе Русского мира, запечатлевшем изначальный момент единства русской идеи с эмпирическим бытием российской жизни, она находит адекватное чувственное отражение. В идеале Русского мира она предстает в качестве эталона, образца, модели для действий личностей, жизни народа и явлений российской истории и культуры. В логосе Русского мира она раскрывается как принцип смыслового единства своих признаков и форма познания, что придает знанию о ней системный и формализуемый характер. Таким образом, русская идея может быть определена как духовное начало, которое лежит в основе своих проявлений – идеи, первообраза, идеала и логоса Русского мира.

Исходя из данной дефиниции, следует выяснить: надлежит ли ограничиться констатацией данных аспектов русской идеи или

²⁸⁰ Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 198.

должно, произведя преобразование, объединить их в единое целое. В первом случае можно считать свою задачу на данном этапе исследования выполненной. Во втором случае необходимо найти понятие, которое совмещает в себе значения идеи и первообраза, идеала и логоса. Как известно из истории философии, такое сочетание присуще понятию «эйдос», которое в силу своей многозначности включает все указанные моменты. Эйдос («образ», «вид», «род», «форма», «идея») есть идеальный феномен, содержащий совокупность признаков, общих для определенного рода вещей. Он мыслится как истинно сущее, как форма в самих вещах, как чистая сущность в созерцании человека, как образец в его деятельности и как понятие в его мышлении. Эйдос проявляет себя в нескольких аспектах, характеризуя и то, что есть данный объект, и то, как он представлен в сознании субъекта, и то, каким он должен быть – в реальности и в мышлении. Он показывает, как чем становится сущность для других, так и чем она бывает 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...»²⁸¹, в нем совпадают сущность и смысл явления. В то же время в нем есть нечто личное, связанное с обликом объекта и ликом созерцающего и мыслящего его субъекта.

Допустимо ли применить определения эйдоса к характеристике русской национальной идеи как понятия? Нетрудно заметить, что такие значения слова «эйдос», как образ, вид, форма, идея, могут быть рассмотрены в качестве восходящих уровней национального самопознания (от «народного воззрения» К.С. Аксакова до «идеи нации» В.С. Соловьева). Началом этого восхождения становится выявление отличий своего социокультурного мира от других, т.е. определение его видовых признаков или качественного своеобразия.

²⁸¹ Лосев А.Ф. Философия имени. С. 100.

На этой основе в обыденном сознании складывается более или менее четкое и устойчивое представление о родной стране и своем народе. Затем эмпирический разум передает свою эстафету теоретическому разуму, который через обобщение коллективных форм сознания приходит к осмыслению национальной идеи. Достигая вершин философской мысли, этот процесс, как правило, становится предельно рациональным. Но когда выясняется, что данная идея не может быть полностью определена в пределах абстрактно-логического мышления, тогда появляется потребность в ином способе познания.

В этой связи вызывает известный интерес концепция эйдоса в феноменологии Э. Гуссерля, который представлял эйдос как чистую сущность, открываемую посредством интеллектуальной интуиции. «Это бытие данности, – писал философ, – 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»²⁸². Там, где абстрактно-логическое мышление не в силах преодолеть противоречия объекта, на помощь приходит интеллектуальное созерцание, благодаря которому сущность объекта предстает абсолютной и ясной данностью, непосредственным видением и очевидностью. Знаменательно, что А.Ф. Лосев, следуя философской традиции, называл подобное проникновение в «чистую сущность» объекта эйдетическим способом познания. Русская идея в некоторых своих аспектах также может быть понята именно таким способом, что косвенно подтверждает эйдетический ее характер.

На это можно возразить, что эйдос имеет основание в себе самом, а русская идея коренится в российской истории и культуре. Здесь, на наш взгляд, имеет место недоразумение, происходящее вследствие подмены понятий. Эйдос не нуждается в обосновании

²⁸² Гуссерль Э. Идея феноменологии // Фауст и Заратустра. СПб., 2001. С. 175.

только в том смысле, что он как известный вид или род независим от других видов или родов. Однако, если не впадать в крайности платоновского идеализма, следует признать, что эйдос в качестве сущности существует в самих вещах и в этом смысле имеет в них свое основание. Русская идея как духовная сущность Русского мира, конечно, не может быть оторвана от России и находит свое обоснование в ней. В этом смысле она не зависит от национальных идей других «миров», будучи с ними в отношении «равной среди равных», что не исключает возможности их взаимного влияния.

Но чтобы воспринимать русскую идею в свете учения об эйдосах, необходимо также найти в ней личностное начало, ибо эйдосу присуще нечто личное, проявляемое в облике объекта и в лике его созерцателя и мыслителя. Если вернуться к представлению о России как о совокупной личности, то нельзя не признать ее неповторимый облик. Эта своеобразная личность должна проявиться в русской идее, которая выражает российскую уникальность. Исследователи русской идеи также вносят в этот лик свои индивидуальные черты, наделяя данный феномен только тем содержанием, которое значимо лично для них. Поэтому проблема состоит не столько в том, чтобы обнаружить личностное начало России, сколько в том, чтобы отделить его от личных начал его многих интерпретаторов. Таким образом, и в данном отношении русская идея способна выдержать ее сравнение с эйдосом.

На сходство русской идеи с эйдосом уже обращали внимание отдельные исследователи, в частности. О.Д. Волкогонова. По ее мнению, «"русская идея" сродни эйдосам Платона, которые, хотя и служат неумалимыми и неизменными "матрицами" вещей, все же никогда не могут воплотиться в них полностью»²⁸³. Для самой Волкогоновой эта неспособность к полному воплощению в вещах

²⁸³ Волкогонова О.Д. Образ России в философии русского зарубежья. С. 281.

является доказательством «мифологичности» русской идеи. На наш взгляд, она не учитывает, что ни одна идея не может абсолютно воплотиться в вещи, а относительное воплощение русской идеи возможно. Для того чтобы убедиться в этом, необходимо рассмотреть вопрос об отношении данной идеи к явлениям Русского мира.

Как известно, Аристотель, критикуя учение об идеях Платона, упрекал своего великого учителя в том, что тот не смог научно объяснить связь, существующую между эйдосами и вещами. «...Пифагорейцы, – заявил 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»²⁸⁴. Платону действительно не удалось доказать, что его эйдосы как идеи находятся в таких отношениях с вещами, при которых вещи причастны и подражают эйдосам, а эйдосы являются для них образцами. Можно ли найти аргументы, подтверждающие возможность экстраполяции этой зависимости на отношения русской идеи к явлениям Русского мира?

В случае признания русской идеи чем-то трансцендентным для России данный вопрос вряд ли может иметь положительный ответ. Но, если понимать эту идею как имманентную России, можно взглянуть на указанную проблему иначе. По-видимому, явления могут быть причастны русской идее при условии, что они обладают «русскостью», т.е. содержат признаки, специфичные для Русского мира. Можно также утверждать, что явления подражают русской идее, когда в них реализуется стремление к слиянию с органической

²⁸⁴ Аристотель. Метафизика. С. 79, 88.

основой российской истории и культуры. Наконец, эта идея становится образцом для явлений, если смысловое задание идеи предстает в качестве социокультурной парадигмы для людей, которые совершают эти явления (действия или события). Однако данные выводы могут быть сделаны только при допущении, что русская идея находит выражение в явлениях Русского мира, как сущность проявляет себя в вещах. Признав имманентный характер этой идеи, нельзя получить иной ответ, потому что идеи, понимаемые как идеальные сущности вещей, не способны существовать независимо от них, не вступая с ними в определенную корреляцию.

Сложность национальной идеи как понятия, на наш взгляд, во многом обусловлена тем, что под ней подразумевают как идеальную сущность, так и духовный продукт, далеко не всегда различая эти значения. Совершенно очевидно, что русская идея может быть определена как известный вид знания о России. Однако эта характеристика является хотя и правомерной, но недостаточной. Русская идея представляет собой как идеальную сущность (духовную основу) Русского мира, так и его специфическое *понимание*, достигаемое в процессе индивидуального и коллективного познания. Вместе с тем она выражает не только познавательное, но также ценностное и преобразующее отношение к Русскому миру. 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 идеальной сущности вещей он выступает для них в качестве осмысленной цели и совершенного образца. Полное определение русской идеи возможно лишь тогда, когда она будет охвачена и постигнута не только как идеальная сущность и форма познания, но и как система ценностей и нормативов Русского мира. Таково содержание данной идеи, которое открывается на уровне

эйдетического представления о ней. А логос, соединяющий фрагменты русской идеи при помощи «мертвой воды» абстрактного мышления, определяет ее лишь формально.

Итак, эйдос может быть понят как идеальный феномен, который представляет совокупность характерных признаков, общих для известного вида явлений. Исследователи, признающие существование русской идеи, наделяют эту совокупность разным содержанием, но описывают ее посредством выделения некоторых качеств, которые признаются общими для всех значимых социальных, исторических и культурных явлений России. Никто из них не выражает сомнений в том, что русская идея так или иначе характеризует сущность российского бытия и существует в виде более или менее целостного воззрения, в основе которого можно обнаружить стремление ответить на фундаментальный вопрос: что есть Россия (Русский мир). Наиболее прямо об этом заявил В.С. Соловьев, который в статье «Русская идея» сказал о цели своего исследования: «Я имею в виду вопрос о *смысле существования России* во всемирной истории»²⁸⁵. Все указанные моменты, по нашему мнению, свидетельствуют об эйдетическом характере русской идеи, который проявляется в способе ее существования, целеполагания, познания и ценностной регуляции.

Выше были приведены доводы в пользу того, что русская идея обладает всеми признаками эйдоса. Но что нового, кроме введения этого понятия, предлагает эйдетическое понимание русской идеи? Данный философский термин появился в нашем исследовании отнюдь не случайно. Понятие «эйдос», на наш взгляд, оптимально подходит для обоснования диалектического единства всех значений и аспектов русской идеи. Будучи постигнута как эйдос, эта идея предстает в качестве начала, которое обуславливает целостность данного феномена, соединяющего в себе идеальную сущность Русского мира

²⁸⁵ Соловьев В.С. Русская идея. С. 219.

со смыслом его существования. Эйдетический подход к русской идее позволяет лучше понять как ее онтологический статус, так и ее гносеологический и аксиологический характер. Поэтому автор полагает, что существуют достаточные основания, чтобы в качестве понятия определить русскую идею как **эйдос Русского мира**. Данная дефиниция характеризует отношение этой идеи к социокультурной общности людей, объединяемых понятием «Русский мир». Если же сформулировать отношение данной идеи к другим социокультурным мирам и к человечеству в целом, то можно сказать, что она есть послание («слово миру») о сущности и смысле существования России.

Конечно, мы отдаем себе отчет, что данное определение служит исходным основанием для изучения русской идеи. Из него не следует, в чем именно состоит сущность Русского мира, и какой именно смысл заключен в его существовании. Для ответа на эти вопросы надлежит перейти от формально-логического определения феномена к его содержательно-исторической характеристике, от 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»²⁸⁶. Поэтому концептуальный анализ русской идеи должен уступить место философско-историческому исследованию этого феномена.

Концептуальный анализ русской идеи, на наш взгляд, позволяет сделать следующие выводы:

во-первых, русская идея отличается от таких форм духовного опыта, как «пустое» понятие, художественный образ, метафизическая конструкция, религиозная доктрина, категория историографии и мифологема. Она может пересекаться с ними, когда они восходят до

²⁸⁶ Платон. Государство. С. 286.

уровня неких обобщений о России, но является совершенно особым феноменом;

во-вторых, русская идея есть идея Русского мира, поскольку она выражает начало, которое представляет духовную основу социокультурной общности людей, объединяемых этим именем. С одной стороны, она является формой познания этого мира, с другой стороны, характеризует способ его бытия;

в-третьих, русская идея может быть рассмотрена и определена как идея, первообраз, идеал и логос Русского мира. Эти определения подлежат синтетическому обобщению как аспекты русской идеи, что возможно при ее понимании в качестве эйдоса Русского мира;

в-четвертых, русская идея как эйдос Русского мира понятийно представляет: 1) идеальную сущность, присутствующую в явлениях этого мира и определяющую смысл его существования; 2) синтетическое знание о сущности и смысле этого мира; 3) его основополагающие ценности и нормы.

Глава III

РУССКАЯ ИДЕЯ КАК СМЫСЛ ИСТОРИИ

Чтобы получить содержательно-историческую характеристику русской идеи, следует приступить к изучению тех явлений, в которых она получает отражение как эйдос Русского мира. В качестве данных феноменов, как было показано, могут быть рассмотрены конкретные исторические личности или события, которые являют собой проекцию русской идеи – в виде проявления первообраза и воплощения идеала. Но ни одна личность, ни одно событие не позволяет прояснить содержание русской идеи так, как это делает знание смысла истории. Если эйдос, как полагал А.Ф. Лосев, есть «смысловое изваяние сущности», то сущность Русского мира более всего должна быть выражена в смысле его бытия. Но прежде чем избрать такой способ решения проблемы, необходимо убедиться в том, что в истории в целом и в истории России в частности наличествует некий смысл.

При этом следует учесть, что в изучении истории, тем более прошлого своей страны, никто не вправе считать себя совершенно объективным. В исторических процессах есть обвинители, защитники и заинтересованные свидетели, но нет независимых судей, беспристрастно выслушивающих выступления сторон и выносящих нелицеприятное решение. Поэтому в постижении истории трудно придерживаться правила того философа, который призывал «не осмеивать человеческих поступков, не огорчаться ими и не клясть, а понимать»²⁸⁷. Особенно сложно применять это правило в подходе к российской истории, которая имеет подлинно драматический, временами совершенно трагический характер, вмещающая как яркие и славные события, так темные и страшные деяния. Ученый,

²⁸⁷ Спиноза Б. Политический трактат // Спиноза Б. Избр. произведения: В 2 т. Т. 2. М., 1957. С. 288.

стремящийся рассмотреть эту историю как целостную картину, а не как причудливый калейдоскоп, находит себя на распутье, не зная чему отдать предпочтение. На наш взгляд, исследователь русской идеи может найти надежный ориентир в словах П.Я. Чаадаева, заявившего о том, что «теперь мы прежде всего обязаны родине истиной»²⁸⁸. По мнению автора, это более честная и достойная позиция, чем встать на сторону врагов России, даже не скрывающих, что видят в ней отрицательный пример для человечества, или довериться тем ее «друзьям», которые требуют изучать ее историю, исходя из ведомой только им «патриотической доминанты» исследования.

§ 1. ОСНОВНЫЕ ПОДХОДЫ К ПРОБЛЕМЕ СМЫСЛА ИСТОРИИ

Сложность постижения истории заключается в том, что мыслитель сам пребывает в ней, будучи погружен в поток времени и не обладая способом 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 прошлое всегда существует дистанция между субъектом и объектом исторического исследования.

²⁸⁸ Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего. С. 533.

Такое 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 прошлому человечества и необратимости общественных процессов, что вызывает становление исторического сознания. Вико, Вольтер и Руссо подвергли историю философскому осмыслению, отделив философию истории от эмпирической истории народов. Немецкая классическая философия в лице Гёрдера, 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 этого подхода в историческом познании выявило метафизический характер отношения, положенного в его основу, и привело к утверждению таких его крайностей, как «объективизм» и «субъективизм». Первый из них предполагал возможность достижения исследователем позиции объективного и абсолютного наблюдателя. Идеальным историком в этом случае оказывается сам Господь Бог или Мировой разум, являющийся философско-идеалистическим эвфемизмом Творца. Г.В. Гегель, классик «объективизма», писал: «...Единственную мысль, которую привносит с собой философия, является та простая мысль разума, что разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирно-исторический процесс совершался разумно»²⁸⁹. В чем тогда, согласно «объективистскому» подходу, может состоять смысл истории? Только в том, чтобы человечество познало содержание божественной идеи и

²⁸⁹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб., 1993. С. 64.

возвысилось до предзаданного ему состояния, или, как в философии Гегеля, послужило орудием самопознания абсолютного духа. При подобном «объективизме» смысл истории приобретает религиозный или метафизический характер, что делает его внешним по отношению к эмпирической истории.

«Субъективистский» подход к познанию истории, напротив, отрицал всякую возможность ее беспристрастного постижения. По мнению его сторонников, 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)²⁹⁰. Подобное растворение исторической реальности в личности исследователя, присущее «субъективистскому» подходу, либо отменяет вопрос о смысле истории вообще, либо придает ему совершенно иное значение. Во втором варианте предлагается принять как смысл исторического бытия если не переживания субъекта познания, то нормы и традиции культурной среды, к которой он принадлежит. Таким образом, в историческом «субъективизме» вопрос о смысле истории получает психологическое или нормативное решение, что также выводит его за рамки эмпирической истории.

Преодоление метафизического схематизма «субъект-объектного» подхода в историческом познании происходит в XX в. благодаря экзистенциальной и герменевтической традиции в философии (К. Ясперс, М. Хайдеггер, Г.-Г. Гадамер). Этими

²⁹⁰ Цит. по: Гуревич А.Я. Марк Блок и «Апология истории» // Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. М., 1986. С. 194

философами был сделан важный вывод о существенном различии между изучением эмпирического события и постижением его смысла. Если эмпирическая история может быть изучена до известной степени предметно и объективно, то явление смысла истории как предметного и объективного знания в принципе невозможно. Историка не найти его в отдельных исторических событиях, поскольку в эмпирических феноменах, взятых самих по себе, смысла истории нет. Он возникает лишь в том случае, когда исходят из единства прошлого, ибо, как пишет 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»²⁹¹. Человек, воспринимая историю через себя, не может видеть ее целостность и единство как объективный наблюдатель. Но, погружаясь в историческое движение, он способен понять его внутренний смысл, который недоступен созерцателю, пребывающему вне истории.

Под смыслом истории представители данного подхода понимают смысловое единство всех исторических событий, позволяющее представить историю как универсальную динамическую 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 смысла истории состоит в его независимости от субъективного смысла деятельности людей, но его никоим образом нельзя считать внешним применительно к человеческой деятельности. Это справедливо как в отношении всемирной истории, так и касательно истории отдельных цивилизаций

²⁹¹ Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 31.

и конкретных обществ. И там, и там можно найти объективный смысл, реализующий себя в субъективных смыслах действий исторических акторов. Но как понять, в чем состоит объективный смысл истории, когда история не завершена, и его содержание далеко от полного раскрытия в субъективных смыслах?

Поставив задачу понять смысл истории, К. Ясперс определил ее так: «Пребывая в истории, выйти за пределы всего исторического, достигнуть всеобъемлющего; это – последнее, что недоступно нашему мышлению, но коснуться чего мы все-таки можем»²⁹². 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 основу для ее осмысления. Во-первых, человек способен найти выход в единстве с внеисторической природой. Во-вторых, он может укрыться от истории в области вневременного знания, например, в сфере математических истин. В-третьих, преодоление истории возможно, если рассматривать ее в контексте истории всего мироздания. В-четвертых, человек в состоянии смотреть на нее, исходя из своей экзистенции, понимаемой как вечное настоящее. В-пятых, можно видеть в истории бессознательное, которое проявляется в сознании людей. В-шестых, выход за границы истории доступен через приобщение к высшим образцам человеческого творчества и постижение их величия. В-седьмых, можно подняться над историей, если сознавать ее единство и целостность. И, в-восьмых, эта цель достигается путем сравнения истории с доисторическим этапом существования человечества²⁹³.

Рассматривая указанные возможности постижения смысла всеобщей истории, нетрудно заметить, что не все они равноценны и

²⁹² Там же. С. 28.

²⁹³ Там же. С. 276-280.

применимы для изучения истории отдельных обществ. Например, сомнительно, что смысл истории раскроется, если совершить редукцию исторического знания к законам естественных наук или формулам математики, хотя методы точных дисциплин могут иметь положительное значение при решении более специфических проблем. Трудно представить, как можно понять смысл существования локальной цивилизации в контексте истории мироздания. Остается неясным, что считать доисторической ступенью развития общества, и какой вывод о смысле истории из этого следует. По-видимому, не любая конкретизация цели исторического исследования приводит к расширению возможностей познания. Тем не менее, при переходе к истории конкретного общества можно сравнить ее с историей других обществ, что недоступно для исследователя при изучении всеобщей истории. Исходя из имеющихся возможностей, попытаемся понять, есть ли основания утверждать о наличии смысла в истории России.

Может ли помочь в его постижении, например, возвращение к единству с природой? Нельзя отрицать, что природная среда оказала сильное влияние 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 переходная 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»²⁹⁴. Историк детально разбирает виды влияния на историю страны, которые имели такие природные факторы, как леса, степи, реки, равнины. Но он выступал против перенесения в историческое познание чувств, обнаруживаемых при восприятии родной природы. «Это – одно из двух, – пишет Ключевский, – или впечатление общего культурного

²⁹⁴ Ключевский В.О. Курс русской истории // Ключевский В.О. Соч. Т. 1. С. 65.

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 расслаблявшие энергию давно минувших поколений»²⁹⁵. Влияние природы страны на историю народа всегда опосредовано культурой, поэтому для постижения смысла истории следует, скорее, идти не «назад» к природе, а «вперед» – к культуре.

Понимание смысла истории через переживание историчности своей экзистенции с психологической точки зрения может быть убедительным для исследователя. Но личностям с обостренным чувством собственного «я» всегда нелегко находить понимание друг у друга. Поэтому следует ожидать, что у таких ученых, вероятно, возникнут затруднения с подтверждением истинности полученного знания. Выбрав данный способ исследования, человек может найти свой смысл в истории, но его объективное значение будет неопределенным. Столь же проблематичной для мыслителя будет попытка осмысления истории посредством погружения в бессознательное. Изучение бессознательного в лучшем случае позволяет установить архетипы, на основании которых можно исследовать этнопсихическую общность людей, но сложно трактовать исторический процесс. Неслучайно сам Ясперс, кажется, не испытывал особой надежды на подход к углубленному сознанию через бессознательное, вынеся ему приговор: «Это не преодоление истории, а попытка уклониться от нее и от своего существования в ней»²⁹⁶. При таком подходе смысл истории остается непостижимым.

Более перспективным в этом отношении представляется переживание высших образцов культуры как вечных ценностей

²⁹⁵ Там же. С. 87.

²⁹⁶ Ясперс К. Истоки истории и ее цель. С. 279.

человечества. Возможно, пирамиды в Гизе могут больше рассказать о смысле истории древнего Египта, нежели походы всех его фараонов. Каждый культурный народ имеет гениев, о которых принято говорить, что если бы он не дал человечеству ничего, кроме их творений, его существование бы уже не было напрасным. Высшие образцы культур самых разных эпох будто созданы на все времена, и обращение к ним может выглядеть как выход за пределы истории. Но при всем очаровании такого понимания смысла истории трудно избавиться от сомнений. Великие шедевры культуры создаются обычно трудом сравнительно немногих одаренных личностей. Осмысление истории как творчества культурных ценностей логически ведет к признанию, что решающую роль в ней играет «творческое меньшинство».

Так думал А. Дж. Тойнби. «В каждой растущей цивилизации, – писал он, – 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»²⁹⁷. Творческие личности, которых Тойнби вслед за Г. Уэллсом назвал «солью земли», являют инертной массе чудо созидания культуры, которая усваивается ею в меру скромных способностей. Из такого понимания смысла истории следует, что подавляющее большинство человечества – это косная материя, которую оформляют идеи «высших людей».

²⁹⁷ Тойнби А. Дж. Постигание истории. С. 260.

На наш взгляд, самым оптимальным является осмысление истории через осознание единства и целостности исторического процесса. Сложность этой задачи, однако, состоит в том, что для ее разрешения необходимо найти выход из ловушки исторического сознания. «Понимание истории в ее целостности, – отмечал 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»²⁹⁸. Дело в том, что исторический разум противится признанию целостности и единства истории, пока история не примет завершенный, окончательный характер. Поэтому историк может свободно пускаться в теоретические дискуссии о целостности эпохи эллинизма или Римской империи, но стремится избегать всяческих спекуляций по поводу единства истории Германии, США или России. Разумеется, незавершенность исторического процесса, его открытость в сторону будущего ставит под сомнение научность попыток понять смысл истории любой из современных наций. Но не следует забывать, что мы пытаемся установить не фактологическое, а смысловое единство истории. Предвидение будущего, как и постижение прошлого, делается, исходя не из полного знания всех фактов (что, в принципе, невозможно), а из понимания связей и отношений, значений и смыслов известных фактов.

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

²⁹⁸ Ясперс К. Истоки истории и ее цель. С. 279-280.

внутреннего единства предполагает конструирование жизненного смысла, причем без этого смыслотворчества невозможно понимание прошлого²⁹⁹, 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»³⁰⁰. История России в этом отношении не является исключением.

Что же мы имеем в виду под понятием «смысл 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 внешней видимости не обладает ни системностью, ни завершенностью. Поиск смыслового единства – закономерное следствие попытки мыслителя восстановить общую картину там, где многие фрагменты безнадежно утрачены. При таком

²⁹⁹ «Нельзя изменить фактическую *вещную* сторону прошлого, – писал М.М. Бахтин, – но смысловая, выразительная, говорящая сторона может быть изменена, ибо она незавершима и не совпадает сама с собой (она свободна)». – Бахтин М.М. Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук. СПб., 2000. С. 229.

³⁰⁰ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. С. 75.

постижении истории каждое событие становится частью единого целого, а любое состояние – стадией непрерывного становления. Посредством внесения в нее смысла, история общества не распадается на истории обособленных общностей, перестает относиться исключительно к прошлому и раскрывается как органичная 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.

К пониманию смысла истории как осознанию ее целостности и единства можно идти разными путями. Мы предпочли подход, выявляющий логику осмысления Русским миром своего бытия через изучение образцов его идеологии. Это диктуется тем, что нашей целью является изучение русской идеи, а идея нации не может не отразиться в идеологемах, возникающих при становлении ее исторического и культурного самосознания. В силу данной причины усилия автора будут направлены на выявление смысловых особенностей, характеризующих эти идеологемы, и получение на их основе проективного представления о русской идее как смысле истории России. При анализе «большого времени», по определению М.М. Бахтина, следует учесть, что «смысловые явления могут существовать в скрытом виде, потенциально и раскрываться только в благоприятных для этого раскрытия смысловых культурных контекстах последующих эпох»³⁰¹. Поэтому «общественные идеи», представляющие интерес для исследования, будут рассмотрены в связи с историческими и культурными условиями, которые вызвали их к жизни и обусловили их будущее.

³⁰¹ Цит. по: Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности. Статья первая // Новый мир. 1988. № 7. С. 210.

§ 2. ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОЕКЦИИ РУССКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕИ

«Ее возраст есть возраст самой России»³⁰², – сказал о русской идее И.А. Ильин. Как и многие другие мыслители, философ считал эту идею христианской. Но православной Руси предшествовала Русь языческая. И хотя почти все, что было создано русскими язычниками, впоследствии подверглось либо христианизации, либо уничтожению, светские власти в союзе с церковью не смогли полностью вытеснить из сознания русского народа ценности языческой культуры. Этого не произошло потому, что, как писал историк Б.А. Рыбаков, «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.»³⁰³. Влияние языческой Руси на жизнь русского народа было огромным. Неслучайно Бердяев, убежденный в христианских истоках русской идеи, признавал, что русская душа формировалась под влиянием как «аскетически-монашеского» православия, так и «природного, дионисического» язычества³⁰⁴. Однако было бы неверно связывать язычество только с обожествлением природы и возвеличиванием телесной силы. Наряду с культом телесности ему была также присуща своя особенная духовность.

Сторонники христианского происхождения русской идеи могут возразить, что воздействие христианства, поднимающего вопросы о сущности, цели и смысле человеческой истории, все же имело доминирующее значение при формировании духовного облика

³⁰² Ильин И.А. О русской идее. С. 331.

³⁰³ Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. М., 1988. С. 5.

³⁰⁴ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 8.

России. Не оспаривая данного тезиса в целом, можно заметить, что языческое наследие в русской культуре оказалось достаточно жизнеспособным. Например, тот же Бердяев пишет: «Очень сильна в русском народе религия земли, это заложено в очень глубоком слое русской души. Земля – последняя заступница»³⁰⁵. Ничего подобного нет в христианской 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. Точно так же, с языческих времен унаследовали русские свою любовь к свободе, которой воздавали должное византийские историки, писавшие о славянах.

Новый Иерусалим. В.С. Соловьев утверждал, что «в истории мира есть события таинственные, но нет бессмысленных»³⁰⁶. Молодой русский этнос, оказавшийся в окружении лучше организованных и более воинственных соседей, должен был найти в себе силы для сопротивления их военной и религиозной экспансии. Он сумел выстоять в этой суровой борьбе, которая велась не на жизнь, а на смерть, ценой призвания варягов и принятия христианства. Неслучайно Соловьев, сравнивая значение этих двух событий, писал о «благородном и мудром акте национального самоотречения»³⁰⁷. Однако, даже признав власть рода Рюрика и силу учения Христа, русские долго не могли отказаться от вечевых обычаев и древнего язычества. Это позволило им не утратить свои культурные традиции, что обеспечило преемственность поколений, т.е. сохранение и развитие русского народа.

³⁰⁵ Там же. С. 12.

³⁰⁶ Соловьев В.С. Русская идея. С. 226.

³⁰⁷ Там же. С. 224-225.

Крещение Руси при киевском князе Владимире было великим событием, имевшим судьбоносное значение в жизни Русского мира. 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, по сути, не теологический, но экзистенциальный характер. Приняв новую религию, он изменяет свою судьбу, так как выбирает новые значения вещей, новых друзей и врагов, новую жизнь и смерть. Что дало Руси христианство, принятое от Византии? Русские приобрели несравненно большие возможности для знакомства с развитой византийской культурой, которая сохранила, хотя и в измененном виде, традиции греческой мысли и первоначального христианства. Но после церковного раскола 1054 г. Русь была обречена испытать на себе все его негативные последствия.

Выбор веры сделали и славянские народы, с которыми русские ощущали себя в близком родстве: поляки, чехи, словаки, хорваты. Принятие ими западного христианства отдаляло их от Руси, потому что в X в. конфессиональные различия были уже сильнее этнических связей³⁰⁸. Церковный раскол ускорил разрушение братства славянских народов, породив в них недоверие и враждебность друг другу, что позже проявилось в русско-польских войнах. Когда в XV в. Византия сначала заключила Флорентийскую унию, а затем пала под ятаганами турок, Россия с точки зрения католического Запада оказалась вне Европы, что породило множество цивилизационных и культурных конфликтов³⁰⁹. Однако главная проблема Руси состояла не в принятии христианства от стареющей Византийской империи, но в удаленности

³⁰⁸ Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. М., 1989. С. 241.

³⁰⁹ Как пишут С. Франклин и Дж. Шепард, «старославянский церковный язык оказался одновременно и мостом, и барьером: мостом для веры, барьером для других европейских языков» - Franklin S., Shepard J. The Emergence of Rus, 750-1200. London: Longman, 1996. P. 241.

страны от центров мировой культуры. Это лишило ее доли в античном наследстве и, независимо от выбора «греческой» или «римской» веры, делало ее северо-восточной окраиной христианского мира.

У историков нет единства мнений о соотношении православных культур древней Руси и Византии. «Изъян и слабость древнерусского духовного развития, – полагал Г.В. Флоровский, – состоит отчасти в недостаточности аскетического закала (и совсем уже не в чрезмерности аскетизма), в недостаточной "одухотворенности" души, в чрезмерной "душевности", или "поэтичности", в духовной неоформленности душевной стихии ... Здесь источник того контраста, который можно описать, как противоположность византийской "сухости" и славянской "мягкости"»³¹⁰. И. Мейендорф, напротив, утверждал, что византийское христианство было усвоено Русью в радикальной эсхатологической форме, «как призыв к "очищению", "святости", а не как моральный закон»³¹¹. А. Дж. Тойнби писал, что Россия унаследовала от Византии негативное отношение к Западу, склонность к ортодоксальности, веру в свое предопределение и институт тоталитарного государства³¹². Согласно С.С. Аверинцеву, Византия и Русь представляют два разных типа духовности, и различие между ними наглядно выражается в идеалах святости: в мученике за веру – в Византии, и «в "страстотерпце", воплощении чистой страдательности» – на Руси³¹³. По мнению Дж. Хоскинга, «Русь не знала столетий теологических и церковных споров, не созывала вселенских соборов, не вычерчивала постепенно и последовательно контуров символов веры ... Песнопения и молитвы во время служб, фрески, мозаика и иконы раскрывали суть веры»³¹⁴.

³¹⁰ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 3-4.

³¹¹ Meyendorff J. Initiation à la théologie byzantine. Cerf, 1975. P. 236.

³¹² Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. С. 369-381.

³¹³ Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности. Статья первая. С. 220.

³¹⁴ Хоскинг Дж. Россия и русские: В 2 кн. Кн. 1. М., 2003. С. 52.

Но какую бы точку зрения ни принять за основу, нельзя не заметить, что христианство в Руси возшло на иной социокультурной почве, чем в Византии, поэтому религиозная традиция с берегов Босфора не могла не измениться при ее перенесении на берега Днепра и Волхова.

Утверждение христианства в качестве государственной религии Киевской Руси потребовало от новой веры обоснования более высокого единства ее населения, чем уходящее в прошлое чувство общеславянского родства. Антоний и Феодосий Печерские привили русской земле греческий идеал монашества, который получил развитие на новой почве в традициях Киево-Печерской лавры. При этом заслуживает внимания, что первыми местными русскими святыми стали не погибшие смертью мучеников за веру, а добровольно отдавшие себя на закляние братья Борис и Глеб, которые, по словам Г.П. Федотова, «сделали то, чего не требовала от них Церковь, как живое христианское предание»³¹⁵. Защитникам христианства также пришлось решать важную идеологическую задачу, связанную с переосмыслением русской истории в контексте христианского учения. Было необходимо доказать, что, несмотря на позднее приобщение к истинной вере, русские люди не уступают другим христианским народам, а их князья подобны самым великим христианским государям. Эту миссию выполнил видный религиозный деятель и мыслитель своего времени Иларион. Около 1049 г. в киевском Софийском соборе (по другим данным – в Благовещенской церкви) он произнес перед князем Ярославом Мудрым и его свитой свою проповедь, известную как «Слово о законе и благодати».

В целях возвеличивания христианства Иларион явно принижает культурный уровень своего народа до его крещения: «Прежде были мы как звери и скоты, не разумели десницу и шуйцу, и лишь к

³¹⁵ Федотов Г. Святые Древней Руси // Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 2003. С. 36.

земному прилежали, и даже мало о небесном не пеклись»³¹⁶. Вместе с тем он не может не отметить величие Руси 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»³¹⁷. 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»³¹⁸. При этом киевский митрополит особо отмечает принятие Русью христианства от Константинополя, который он сравнивает с Иерусалимом. Он мысленно обращается к князю Владимиру: «Ты же с бабкою своею Ольгой, принеся крест из нового Иерусалима, Константина града, по всей земле своей его поставив, утвердил веру...»³¹⁹. Иларион уподобляет князя Владимира основателю Константинополя: «Он царство эллинов и римлян Богу покорил, ты же – Русь. И вот уже не только у них, но и у нас Христос царем зовется»³²⁰, – и возвеличивает славный дивными церквями и крепостью веры Киев. Эти сравнения как будто говорят, что если в будущем Царьград разделит участь Святого града, попавшего во власть «неверных», то столица Руси может прийти им на смену.

Но каковы основания для утверждения, что именно это хотел сказать Иларион, говоря о призвании Киева и Русской земли? Значительная часть «Слова» посвящена критике иудаизма, которая сводится к тому, что после распятия Христа иудеи полностью утратили право зваться богоизбранным народом – в соответствии со словами Спасителя: «Вот и отнимется от вас царство Божие и отдано

³¹⁶ Слово о законе и благодати митрополита Илариона // Первые книги Святой Руси. М., 2005. С. 26.

³¹⁷ Там же. С. 30.

³¹⁸ Там же. С. 23.

³¹⁹ Там же. С. 42.

³²⁰ Там же. С. 41.

будет странам, творящим плоды его»³²¹. Можно было ожидать, что среди народов, живущих не по «закону», а по "благодати", Иларион выделит греков, от которых русские приняли христианство, или болгар, что привезли на Русь первые книги на славянском языке. Киевский митрополит не мог не знать, что русская письменность и книжность возникли на почве греко-болгарской христианской культуры³²². Однако в его «Слове» иудеям как народу Закона в качестве народа Благодати противопоставлены именно русские.

Возможно, на позицию Илариона повлияли временное охлаждение отношений русских властей с Византией, а также споры печерских монахов с богословами киевской иудейской общины по вопросам веры³²³. Но его «Слово» было обращено не к оппонентам и критикам, а к покровителям и сторонникам – князю Ярославу, боярам и образованным киевлянам. «Ведь не к несведущим пишем, – говорит митрополит, – но к преизобильно насытившимся сладостью книжной, не к врагам Божиим, иноверным, но к настоящим сынам Его, и не к сторонним, а к наследникам небесного царства»³²⁴. По всей видимости, Иларион высказал в проповеди свою заветную мечту, но в такой форме, чтобы не навлечь на себя гнев иерархов греческой церкви. Вероятно, именно поэтому он воздержался от прямого сравнения столицы Руси с Константинополем и с Иерусалимом.

«Слово» Илариона вызвало сильный отклик в сердцах его слушателей. Историк Л.Н. Гумилев даже утверждал, что «оно дало киевлянам направление патриотической мысли, доминанту, формирующую общественное сознание»³²⁵. Близкие к нему взгляды

³²¹ Там же. С. 22.

³²² См.: Скрынников Р.Г. История Российская. IX-XVII вв. М., 1997. С. 62.

³²³ Там же. С. 62-64, 70-73, 78-80.

³²⁴ Слово о законе и благодати митрополита Илариона. С. 6.

³²⁵ Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. С. 282. – Остается посоветовать лишь на то, что историк не подкрепил свое утверждение доказательными примерами.

можно также найти в древнейшей русской летописи, где монах Нестор пишет о легендарном посещении Русской земли апостолом Андреем. Оказавшись на месте будущего Киева, апостол сказал: «Видите ли горы эти? На этих горах воссияет благодать Божия, будет город великий и воздвигнет Бог много церквей»³²⁶. Далее в летописи говорится: «Благословлен Господь Иисус Христос, возлюбивший новых людей и Русскую землю и просветивший ее крещением святым»³²⁷. Неслучайно Г.В. Флоровский отмечал, что «в развитии русского летописания мы чувствуем всегда определенную религиозно-историческую тенденцию или идею...»³²⁸. По-видимому, Иларион и Нестор первыми определили еще смутно понимаемый смысл русской истории, как он открывается религиозному сознанию. Этот смысл, как следует из их слов, заключается в подъеме Руси на такую духовную высоту, которая сделает ее равной великим и славным народам, чтобы заслуженно перенять от них в наследство право нести далее свет истинного учения. Символично, что именно к Илариону, первому митрополиту из русских людей, восходит отечественная религиозно-философская традиция видеть истинное призвание Руси в устройении царства Божьего на земле.

Монгольское завоевание насильственно завершило эпоху Киевской Руси. Поэтому история не дает ответа на вопрос, мог ли бы православно-аристократический Киев исполнить данное призвание лучше, чем это сделала православно-самодержавная Москва, приняло бы народное сознание древней Руси обретение нового Иерусалима как свою религиозную миссию, или оно бы удовлетворилось более скромной задачей. Однако то, что идеальная цель, предвозвещенная Иларионом, Нестором и близкими к ним по взглядам русскими

³²⁶ Повесть временных лет по Лаврентьевскому списку // Се Повести временных лет (Лаврентьевская летопись). Арзамас, 1993. С. 41.

³²⁷ Там же. С. 103.

³²⁸ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. С. 7.

духовными лицами, была только обозначена, не означает, что со временем она не могла получить общее признание. На «новой земле» под «новым небом», в согласии со словами Откровения Иоанна Богослова, прижилась мечта о новом городе, о котором сказано, что «спасенные народы будут ходить во свете его, и цари земные принесут в него славу и честь свою» (Откр. 21: 24). Поэтому «Слово» Илариона не кануло в Лету со своей эпохой, но принесло всходы в учениях о святой Руси и третьем Риме³²⁹, ставших идеологическими проекциями русской национальной идеи в последующие века.

Можно сравнить видение нового Иерусалима, которое возникло в русском православии, с преданием о Святой земле, рожденным в западном христианстве. Как известно, русские люди не участвовали в крестовых походах, которые велись под предлогом освобождения гроба Господня из-под власти «неверных». Разумеется, на то были свои военно-политические и торгово-экономические причины, но, в целом, русскому общественному сознанию оказалась чуждой идея завоевания исторического Иерусалима. Правителям и подданным и Киевского княжества, и Московского царства было скорее присуще стремление перенести Палестину на русскую землю, нежели сделать ее заморским владением Руси. По этой причине, очевидно, только в России была возможна попытка «воссоздания» Святой земли,

³²⁹ Знаменательно, что уже в конце XV в. отдельные новгородские летописцы пытаются представить как «Новый Иерусалим» родной Новгород. Вслед за этим появляются первые попытки уподобления Москвы новому Иерусалиму. Например, в «Изложениях пасхалий» митрополита Зосимы говорится, что Константинополь – «Новый Иерусалим», а Москва – «Новый град Константиана». По смыслу этих сравнений Москва должна наследовать сакральную роль Константинополя после его падения в 1453 г. Столица Московской Руси прочно закрепляет за собой все почетные титулы, в ряду которых – «Новый Киев», «Новый Царьград», «Новый Иерусалим», «Третий Рим». Так Москва утверждается как богоизбранный город, каким Иларион мечтал видеть Киев – См.: Кузьмин А.Г. История России с древнейших времен до 1618 г.: В 2 т. Т. 2. М., 2003; Перевезенцев С.В. Русская религиозно-философская мысль X-XVII вв. Основные идеи и тенденции развития. М., 1999; Плеханова М.Б. Сюжеты и символы Московского царства. М., 1995; Томсинов В.А. История русской политической и правовой мысли. X-XVIII века. М., 2003.

которую в середине XVII в. предпринял патриарх Никон. «Русская Палестина» должна была стать воплощением христианского сакрального пространства, в центре которого был свой Сион с храмом Гроба Господня (Воскресенский собор), являвшемся копией своего прототипа. Католическое средневековье также знало свои «Иерусалимы» – храмы, выстроенные по образцу христианских святынь (например, аббатство Санто-Стефано в Болонье)³³⁰, однако никогда не вынашивало замыслов, которые могли бы привести к созданию подобного религиозно-архитектурного ансамбля.

Идея создания «нового Иерусалима» была также во многом близка протестантизму, особенно в пору его борьбы за существование (XVI-XVII вв.), но «землю обетованную» протестанты чаще всего находили вдали от их исторической родины. Так, согласно С. Хантингтону, «американцы определяли свою миссию в Новом Свете в библейских выражениях: они были "избранным народом", "скитавшимся в пустыне" и грезившим о создании "нового Израиля" или "нового Иерусалима" в этой очевидно "обетованной земле"»³³¹. Русское православие, напротив, исходило из того, что «Царство Божие внутри вас есть» (Лука. 17: 21), поэтому русские люди стремились искать его на родной земле.

Как показало время, русская культура «не только бережно сохранила понятие "Палестина", но и наделила его очень теплыми коннотациями "отчества, отчизны, родины" (народное: *в наших палестинах* – у нас на родине, Даль)»³³². Мечта о «новом Иерусалиме», явленная в «Слове» Илариона, продолжала волновать

³³⁰ См.: Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности. Статья первая. С. 217.

³³¹ Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. С. 111.

³³² Трубачев О.Н. Слово о Русской энциклопедии и некоторых библейских энциклопедических статьях // Православный Палестинский сборник. М., 2003. Вып. 100. С. 181.

русское религиозное и светское сознание. Неслучайно социолог Н.Я. Данилевский завершил труд «Россия и Европа» словами: «Главный поток всемирной истории начинается двумя источниками на берегах древнего Нила. Один, небесный, божественный, через Иерусалим, Царьград, достигает в невозмущенной чистоте до Киева и Москвы; другой – земной, человеческий, в свою очередь дробящийся на два главные русла: культуры и политики, течет мимо Афин, Александрии, Рима в страны Европы...»³³³. Поэтому не должно удивлять, что тот же самый огонь, который проявился в проповеди митрополита Илариона, наполняет исповедальные стихи поэта Н.С. Гумилева: «Сердце будет пламенем палимо // Вплоть до дня, когда взойдут, ясны, // Стены нового Иерусалима // На полях моей родной страны».

Святая Русь. Завоевание Киевской Руси войсками хана Батыея (1237-1240 гг.) стало национальной катастрофой, нанесшей страшный урон всем областям жизни русского народа. 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 к сопротивлению, но и понизило их культурный и нравственный уровень. «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»³³⁴.

³³³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. С. 509.

³³⁴ Карамзин Н.М. История государства Российского: В 12 т. Т. V. Калуга, 1993. С. 148.

Произошло одно из тех переломных событий в истории, которые изменяют менталитет, образ жизни и судьбу народа. Борьба любой ценой – сначала за выживание, затем за освобождение – на целых 2,5 столетия станет главной задачей русского этноса. Чтобы подготовить и выставить войско, способное нанести поражение дотоле непобедимым завоевателям, было необходимо не только накопление материальных сил, но и появление нового идеала, более высокого и духовного, чем единение Руси под властью сильнейшего князя.

Решению данной задачи помогло то, что 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 разгрома во время Батыева нашествия, когда погиб митрополит, многие монахи были убиты, а соборы и монастыри разрушены, русская церковь возродилась и продолжила свою духовную работу. По мнению Г.В. Флоровского, этому способствовало укрепление связей со славянским югом и возрастание влияния Византии – в виде культурного движения, названного «Возрождением Палеологов», и религиозного учения Г. Паламы, связанного с движением исихастов³³⁵. Именно тогда на Руси христианству удалось одержать решающую победу над язычеством, которое накануне 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 татар. Язычество стоит на том, что побежденный народ должен либо до смерти биться за свою свободу, либо преклониться перед силой победителей, вплоть до принятия их обычаев, языка и богов. Русские долго не могли противостоять организованной силе татар, но и не хотели переходить в их веру и соединяться с ними в один народ, как это произошло с

³³⁵ См.: Флоровский Г.В. Пути русского богословия. С.9-10.

другими племенами степи. Христианство видит в страдании в земной жизни условие спасения в жизни вечной, что позволяет принять угнетающую реальность без утраты человеческого достоинства. Русь, испытавшая страшное унижение, нашла в греческой вере приемлемый способ временного примирения с монгольским игом. Кочевники с Востока долгое время проявляли веротерпимость, к тому же они оценили требование христианства подчиняться земным властям. Татары предоставили привилегии православной церкви, освободив ее служителей от поборов и повинностей.

Наступил новый этап в деятельности Русской православной церкви. Возглавляемая митрополитом, который назначался из Константинополя, защищенная грамотой хана в Сарае, она зависела от светских правителей менее 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 самое сильное впечатление. С середины XIV в. начался быстрый рост монастырей, во многом связанный со стремлением нового поколения священников сначала к индивидуальному, а затем и к общинному житию в «пустыне». К этим островам мирной жизни в завоеванной, но беспокойной стране стекались толпы людей, готовых возделывать их поля в обмен на защиту под сенью креста. Неслучайно именно с тех пор сельских жителей стали называть «крестьянами», т.е. христианами. Как следствие, «огромное большинство новых монастырей с половины XIV до конца XV века возникло среди лесов костромского, ярославского и вологодского Заволжья: этот волжско-двинский водораздел стал северной Фиваидой православного Востока»³³⁶. Духовными вождями русского народа в это время становятся основатели новых обителей – Сергей Радонежский и его

³³⁶ Ключевский В.О. Значение преподобного Сергия для русского народа и государства // Ключевский В.О. Православие в России. М., 2000. С. 318.

последователи: Стефан Пермский, Федор Симоновский, Кирилл Белозерский, Дионисий Суздальский, Павел Обнорский, основатели Соловецкого монастыря Зосима и Савватий и другие.

Мир заволжских монастырей, возникший в результате движения людей, искавших духовного света в «пустыне», в монашеском «общинножитии», представлял общность нового типа. По словам Г.П. Федотова, для нее была характерна жизнь «среди природы, суровой к человеку, требующей от него труда в поте лица. В последнем уже дано отличие северной трудовой Фиваиды от южной, созерцательной, – Египта»³³⁷. Этот дикий край и стал в XV веке местом расцвета святости в православной Руси. Можно предположить, что именно в ту эпоху в русском религиозном сознании начинает складываться специфичное для него представление о святой Руси, которое было концептуально оформлено лишь в следующем столетии³³⁸. Однако, несмотря на то, что вопрос о генезисе понятия «святая Русь» заслуживает особого внимания, больший интерес, на наш взгляд, представляет вопрос об его идейном содержании.

В этой связи нужно заметить, что значение данного понятия во многом зависит от подхода исследователя, поскольку его содержание может быть осмыслено в художественном, религиозном и философско-историческом контексте. В отечественном искусстве «святая Русь» есть прекрасный образ, который пробуждает в русском

³³⁷ Федотов Г.П. Святые древней Руси. С. 127.

³³⁸ Собираение православной Руси, превращение русского государства в царство истинной веры – вот задача, которую ставил в середине XVI в. перед русской церковью митрополит Макарий. «Святорусским царством» называл А. Курбский Русь в своей переписке с Иваном Грозным. Впервые в литературе понятие «Святая Русь» встречается, по-видимому, в так называемой второй редакции Послания инока Филофея великому князю Василию III (не позднее 80-х гг. XVI века), в которой царь и великий князь Московский назван «брододержателем Святой Руси». – См.: Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. М., 1990; Перевезенцев С.В. Святорусское царство. Учеб. Пособие по спецкурсу «История русской святости». Арзамас, 2005; Плюханова М.Б. Сюжеты и символы Московского царства. М., 1995.

человеке примерно те же чувства, что вызывает в англичанине образ «доброй старой Англии». В русском православии «святая Русь» – это религиозное предание о богоизбранной стране, живущей по истинной вере и следующей заветам Христа. Для философии истории «святая Русь» является архетипическим представлением о земле, населенной народом, ставшим причастным к святости вследствие не изначальной богоизбранности, а внутреннего преображения. В зависимости от направленности познания могут быть сделаны разные выводы не только об идейном содержании «святой Руси», но и о реальности ее воплощения. Исходя из целей данного исследования, ограничимся анализом только философско-исторического аспекта проблемы.

В философской литературе нет однозначного мнения по поводу характеристики святой Руси и корреляции между ней и реальной Россией. Критики русской идеи, как правило, отвергают жизнеспособность святой Руси как идеала и, тем более, как реальности. Так, согласно Л. Геллеру и М. Нике, «"Святая Русь" – это утопический *идеал*, который никогда не воплотится в истории»³³⁹. Им вторит О.Д. Волкогонова, которая видит за этим только «легенды, предания, приведшие к созданию устойчивого мифа о "Святой Руси" и "народе-богоносце"»³⁴⁰. Но существуют авторитетные исследователи, которые смотрят на этот вопрос иначе. Например, В.С. Соловьев, в согласии с русским народным воззрением, был готов принять за наш национальный идеал «святую Русь». «Вот идеал, – утверждал он, – не консервативный и не либеральный, не политический, не эстетический, даже не формально-этический, а идеал нравственно-религиозный»³⁴¹. Предельно широкий взгляд на «Святую Русь» высказал С.С. Аверинцев. Он полагал, что за ней «стоит отнюдь не, выражаясь по-

³³⁹ Геллер Л., Нике М. Утопия в России. С. 23.

³⁴⁰ Волкогонова О.Д. Образ России в философии русского зарубежья. С. 271.

³⁴¹ Соловьев В.С. Любовь к народу и русский народный идеал. С. 309.

нынешнему, национальная идея, не географическое и не этническое понятие. Святая Русь – категория едва ли не космическая. По крайней мере, в ее пределы (или в беспредельность) вмещается и ветхозаветный Эдем и евангельская Палестина. ... У Святой Руси нет локальных признаков. У нее только два признака: первый – быть в некотором смысле всем миром, вмещающим даже рай; второй – быть миром под знаком истинной веры»³⁴². Святая Русь, в трактовке Аверинцева, не совпадает ни с историческими, ни с географическими границами России. Это живая душа русского народа, национальный идеал, перманентно проявляющийся в ткани исторического бытия, но не находящий полноты своего воплощения вплоть до конца времен.

Согласно же Г.П. Федотову, этот идеал не только существует в виде духовного абсолюта, но однажды был даже осуществлен в русской жизни, что произошло в «золотой век русской святости, давший более всего преподобных русской Церкви, покрывший монастырями всю Северную – тогда воистину святую Русь»³⁴³. Можно и не согласиться с тезисом об однократном воплощении святой Руси, так как здесь Федотов следует протестантской модели: идеал был некогда осуществлен (первохристианская церковь), но затем утрачен, причем безвозвратно. Не зря историософская схема, предложенная этим ученым, оказала заметное влияние на западную историографию, изучающую историю церковных споров на Руси в начале XVI века. Однако сильной стороной концепции Федотова стало то, что он не ограничился демонстрацией святой Руси в качестве идеала, но показал ее воплощение в русских людях.

Олицетворение святой Руси было дано в ее святых, а самое чистое ее проявление, на наш взгляд, можно видеть в Сергии

³⁴² Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности. Статья первая. С. 216, 217.

³⁴³ Федотов Г.П. Трагедия древнерусской святости // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т.1. С. 309.

Радонежском, наиболее почитаемом святом древней Руси. Он стал символом русского монашества, о котором В.О. Ключевский сказал, что оно было «отречением от мира во имя идеалов, ему непосильных, а не отрицанием мира во имя начал, ему враждебных»³⁴⁴. Отец Сергий привлекает многими личными 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». Братия не всегда отвечала ему взаимностью: когда Сергий решил изменить жизнь обители, введя монашескую общину (киновий), монахи вынудили его бежать из монастыря, куда он вернулся лишь волей митрополита Алексия³⁴⁵. Деятельная любовь к людям сближает основателя Троицкой Лавры, посвятившего свою жизнь служению Святой Троице, с современным ему православно-мистическим движением исихастов, практикой «умного делания», или «умной молитвы», идущей от Григория Синаита. Их родство можно также усмотреть, сравнив светоносные видения Сергия с Фаворским светом исихастов. По мнению Г.П. Федотова, «в лице преподобного Сергия мы имеем первого русского святого, которого в православном смысле этого слова, можем назвать мистиком, то есть носителем особой, таинственной духовной жизни, не исчерпываемой подвигом любви, аскезой и неотступностью молитвы»³⁴⁶. Он гармонически соединил в себе два идеала святости, два вида духовности – социальный и мистический, – пути которых в русском православии позже разойдутся.

Сергий Радонежский – это начало и высшее выражение святой Руси в том виде, в каком она проступает в «северной Фиваиде». Почему же Русская православная церковь, снискавшая великий

³⁴⁴ Ключевский В.О. Значение преподобного Сергия для русского народа и государства. С. 317.

³⁴⁵ Скрынников Р.Г. История Российская. IX-XVII вв. С.159.

³⁴⁶ Федотов Г.П. Святые древней Руси. С. 133.

авторитет в народе во времена монголо-татарского ига и преобразенная духовными подвигами основателей новых монастырей, не нашла в себе силы для распространения святой Руси на всю землю Русскую? Да, XV век был переломным в истории Московской Руси: падение Византии, отвержение Флорентийской унии, объявление русской церковью автокефалии, рост централизации великокняжеской власти, в особенности в правление Ивана III, объективно создавали условия для формирования иной модели отношений церкви с государством. Однако нельзя не признать, что продолжить движение к своему религиозно-нравственному идеалу русской церкви во многом помешало возобладавшее в ней стремление сохранить и преумножить монастырские владения. Обители, основанные подвижниками для «умной молитвы», за столетие стали крупными землевладельческими предприятиями. «Общества отшельников, убежавших от мира, – пишет историк, – мир превратил в привилегированные наемные молельни о мирских грехах и ломился в мирные обители со своими заказами»³⁴⁷. Упадок благочестия в монастырях вызвал тревогу лучших людей Руси и побудил их к исканию святой жизни в новых условиях.

Вопрос о монастырском землевладении, как и вопрос о наказании еретиков, стал камнем преткновения для сторонников Иосифа Волоцкого и Нила Сорского. «Иосифляне» как ревнители благочестия и церковного устава ратовали за сохранение монастырских владений и предлагали православное обоснование смертной казни для еретиков по «римскому» образцу (путем сожжения). «Нестяжатели» призывали церковь стремиться не к владению селами и богатствами, но к мистической жизни вдали от мира, и предлагали проявлять милосердие к еретикам. Между

³⁴⁷ Ключевский В.О. Курс русской истории // Ключевский В.О. Соч. Т. 2. М., 1988. С. 257.

представителями этих течений были также расхождения и по общим вопросам христианского вероучения.

Идеалом Иосифа Волоцкого была синергия государства и церкви, православное царство, устроенное по образцу общежительного монастыря. Отвергая стяжательство как путь накопления личных богатств, он деятельно заботился о преумножении владений и достатка монастырской общины, расходуя большую часть поступающих средств на нужды бедного люда, особенно в неурожайные годы. Суть христианского служения настоятель Волоколамского монастыря и его ученики видели в устройстве церковной жизни в буквальном соответствии со священными текстами. Другой путь религиозного подвижничества выбрал лидер «заволжских старцев» Нил Сорский, учивший своих последователей жить в скиту-пустыне, предаваясь молитве как лучшему средству борьбы с искушениями мира и слабостями человека. Он доводил понимание «нестяжательства» до требования жизни за счет своих трудов, отказа от любого ценного имущества – личного или скитского – и нищеты как духовного очищения. «Нестяжательство» стало выражением бескомпромиссного евангельского подхода к сложным реалиям своего времени. Конфликт между «нестяжателями» и «иосифлянами» – это, в сущности, конфликт двух идеалов православия: мистического и социального.

Было бы насильем над историей представлять спор «иосифлян» и «нестяжателей» как русский аналог борьбы Реформации и Контрреформации в Европе. Оба эти движения были вполне традиционны, и нелегко решить, какое из них было более консервативным. Поэтому, на наш взгляд, тщетны попытки найти в мистическом движении «нестяжателей», мечтавших бежать из общества, росток протестантизма, что предлагает сделать А. Л.

Янов³⁴⁸. Однако столь же неверно сглаживать остроту конфликта, пытаясь выдать их за разных носителей единой духовной традиции. Так, вызывает недоумение суждение Н.А. Бенедиктова, что «и Нил, и Иосиф представляют исихастскую традицию в русском богословии»³⁴⁹. Активная социальная деятельность Иосифа Волоцкого имела мало общего с аскетизмом, мистическим христианством, светоносными видениями. Теократический, по своей сути, идеал «иосифлян» требовал насилия над мыслью в целях принудительного всеединства общества, что противоречило «древней исихастской традиции, искони утверждавшей свободу и ответственность человека, личностную картину мира»³⁵⁰. Вместе с тем нельзя не признать, что иосифлянский образец общежительного монастыря, с его жесткой дисциплиной и строгим соблюдением устава, соответствовал атмосфере Московской Руси XVI века, изнемогавшей в борьбе с внешними и внутренними врагами. Поэтому Иосиф Волоцкий есть русский национальный святой времен разрыва с византийской традицией и рождения идеала Москвы как третьего Рима.

Оригинальный взгляд на данный вопрос, по нашему мнению, имел С.С. Аверинцев. Он отмечал уникальный для средневековых религиозных споров характер полемики «иосифлян» и «нестяжателей». «Во-первых, очень важно, – указал он, – что обе спорящие стороны остаются не только в пределах ортодоксии, но и на платформе средневекового мировоззрения. На Западе этого не было; конечно, там и в средние века находятся люди, в их числе как иерархи, так и святые католической церкви, которым претит практика репрессий, но теоретически ее оспаривают разве что еретики... Во-

³⁴⁸ См.: Янов А.Л. Россия: У истоков трагедии. 1462-1584. Заметки о природе и происхождении русской государственности. М., 2001. С. 120-146.

³⁴⁹ Бенедиктов Н.А. Русские святые. Очерки русской аксиологии. Н. Новгород, 1998. С. 74.

³⁵⁰ Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 275.

вторых, важно, что спор о насилии и отказе от насилия переплетается со спором о "стяжательстве" и "нестяжательстве". Этого на Западе тоже не было: как раз нищенствующие ордена, чью "нестяжательную" жизнь ставил в образец православным русским монахам Максим Грек, поставляют деятелей для инквизиции»³⁵¹. Данное рассуждение, на наш взгляд, является еще одним доказательством того, что спор «иосифлян» и «нестяжателей» имел глубокую основу, но был обращен не к будущему и не к прошлому, а к вечному – истинному пониманию сущности христианства.

Вызывает интерес также вывод Аверинцева о том, что «иосифляне» и «нестяжатели» представляли два типа святости на Руси – грозных и кротких святых³⁵². Так, «грозный» со своими оппонентами Иосиф Волоцкий резко контрастирует с «кротким» Нилом Сорским, выступавшим за милосердие даже к еретикам. Ни один из этих ликов русских подвижников не может претендовать на полное выражение святости в ее православно-христианском понимании. Но в своем сочетании они представляют плерому отношения к миру и людям, что в высшем проявлении нашла воплощение в евангельском образе Христа. Таким образом, Иосиф Волоцкий и Нил Сорский не только противостоят, но и дополняют друг друга, что, конечно, не устраняет сути противоречий, вызвавших полемику между ними и их последователями.

На наш взгляд, следует согласиться с Г.В. Флоровским, что в этом споре «сталкивались два религиозных замысла, два религиозных идеала. ... Разногласие между осифлянством и заволжским движением можно свести к такому противопоставлению: завоевание

³⁵¹ Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности. Статья вторая // Новый мир. 1988. № 9. С. 233-234. – Этот исследователь находит интересную метафору, когда говорит о «нестяжателях», старцах Кириллова монастыря, что «против ветхозаветной логики Иосифа они апеллируют к парадоксам Нового завета». – Там же. С. 233.

³⁵² Там же. С. 232-233.

мира на путях внешней работы в нем или преодоление мира через преобразование и воспитание нового человека, через становление новой личности»³⁵³. В сущности, здесь выявилось противоречие между мистически-созерцательной и деятельно-общественной традициями православия, которые оно унаследовало от первоначального христианства. Примирить эти традиции в обществе очень сложно и вряд ли всегда возможно, чаще предпринимаются попытки их одностороннего развития. Но для жизни церковной, призванной соединить в человеке идеальное и действительное, одинаково опасны как попытки полного ухода от мира, так и попытки полного погружения в мир.

Церковь должна, по возможности, стремиться к гармонии двух своих идеалов – мистического и социального – и к их воплощению в своей земной работе. Тогда она сможет как удовлетворять личностные духовные запросы верующих, так и являться социальным институтом для обустройства «Града земного», устремленного, в перспективе, к «Граду небесному». Если стало уже нереально достичь гармонии между этими идеалами, как когда-то в деятельности Феодосия Печерского или Сергия Радонежского, то желательно было, по крайней мере, сохранить их. Как утверждал Г.П. Федотов, «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»³⁵⁴. Но именно такое полное подавление и произошло, когда на церковном соборе 1531 г. «иосифляне» смогли добиться осуждения «нестязателей».

³⁵³ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. С. 17, 22.

³⁵⁴ Федотов Г.П. Трагедия древнерусской святости. С. 318.

Худшим для русской церкви стало то, что религиозный спор был решен при арбитраже верховного правителя, который предпочел на время отложить секуляризацию монастырских земель, чтобы получить церковное одобрение самодержавию. Правда, следует признать, что не только «иосифляне», но и «нестяжатели» использовали в качестве высшего аргумента благосклонность светской власти. Вассиан Патрикеев и Максим Грек прибегали к не менее хитрым уловкам в борьбе за влияние на великого князя, чем их противники – митрополит Даниил и другие. Однако никто иной, как Иосиф Волоцкий в беседе с Иваном III приводил слова греческого монаха Агапита (VI в.): «Хотя телесно император подобен всем иным людям, во власти своей он подобен Богу»³⁵⁵. Поэтому победа «иосифлян» над «нестяжателями», одержанная при поддержке «божественного» самодержца, поставила их в зависимость от светской власти. И та же самая церковь, которая на соборе 1503 г. отстояла свое имущество, вынуждена была в 1568 г. выдать на расправу митрополита Филиппа Московского, избличавшего Ивана Грозного в «нечестии и лукавстве» и, в свою очередь, обвиненного царем в «скаредных делах».

С этого времени начинается падение авторитета монашества, которое усугубила деградация общественного служения монастырей, руководимых победившими «иосифлянами». «Многие монастыри, – замечал историк, – ...забывали нищелюбивый завет своих основателей, и их благотворительная деятельность не развилась в устойчивые учреждения, а случайные, неупорядоченные подаяния монастырских богомольцев создали при больших монастырях особый

³⁵⁵ Цит. по: Вернадский Г.В. Московское царство: В 2 ч. Ч. 1. Тверь-М., 2001. С. 23. – Сам Иосиф Волоцкий при этом, однако, замечал, что «аще ли же есть царь, над человеки царствуя, над собою же имат царствующая страсти и грехи... таковый царь не Божий слуга, но диаволь...» – Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих. Творение преподобного отца нашего Иосифа, игумена Волоцкого. Казань, 1903. С. 287.

класс профессиональных нищих»³⁵⁶. Но и религиозная сторона церковной жизни не избежала определенной деградации. Благодаря победе «иосифлян», индифферентных к духовным исканиям и богословской деятельности, древнее благочестие выродилось в обрядоверие. «Православная религиозность, – писал Бердяев, – исторически сложилась в тип храмового благочестия. При низком уровне просвещения это вело к обоготворению исторически относительных и временных обрядовых форм»³⁵⁷. Московская Русь дорожила церковным уставом как символом верности православной старине. Когда в 1653 г. патриарх Никон издал указы, направленные на исправление церковного устава по греческим канонам³⁵⁸, это вызвало сильное возмущение сторонников благочестия. Реформа Никона была воспринята в русском народе как конец святой Руси, которая начинает уходить в старину, в область легенд и преданий.

Образ Святой Руси является одним из наиболее высокочтимых представлений русского народа. И «северная Фиваида» неслучайно вошла в историю России неповторимым культурным образованием, подлинным царством духа. Как подвижники, вдохновляемые любовью к ближним и духовно свободные от светской власти, так и общины, основанные на совместном труде и пока еще не обремененные собственностью монастырей, знаменовали возвращение к истинному учению Христа. Это *искание святой Руси* представляется, возможно, даже более важным смыслом российской истории XIV – XV вв., чем победа над завоевателями и достижение независимости от Орды. Не только рост могущества Великого княжества Московского, но и

³⁵⁶ Ключевский В.О. Курс русской истории // Ключевский В.О. Соч. Т. 2. С. 258.

³⁵⁷ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 17.

³⁵⁸ «Первоначально византийская церковь следовала Студийскому уставу, ставшему основой русского. Однако в XII-XIII вв. в Византии преобладание получил Иерусалимский устав. Московские митрополиты из греков Фотий и Киприан затеяли реформу с целью введения этого устава на Руси, но не довели дело до конца». – Скрынников Р.Г. История Российская. IX-XVII вв. С. 241.

духовное притяжение Святой Руси привлекали на русскую службу татар, литовцев и представителей других народов, принимавших православную веру. Тем самым создавались предпосылки для влияния разных культур и генезиса на основе русской культуры будущей культуры России. К сожалению, церковь, общество и государство не смогли соответствовать высоким духовным требованиям, адекватным житию святой Руси, как и ничто в эмпирической истории не способно долго следовать идеалу. Но и в более поздние времена можно видеть отблески этой идеальной Руси в деятельности особо почитаемых святых и монастырей и в лучших произведениях русского искусства.

Третий Рим. Подъем русского народного самосознания, начавшийся с победы на Куликовом поле и продолжившийся после освобождения от Орды, потребовал новых государственных символов и национальной идеологии. Великий князь Московский Иван III после женитьбы на Софье Палеолог, племяннице последнего императора Византии, стал считать свое государство наследником «второго» Рима. 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 стали популярны сказания о передаче русским от греков «белого клобука», чудотворных икон и других святынь, обретаемых на Руси. В этом же ряду стоит учение о «Третьем Риме», которое было сформулировано в посланиях старца псковского Елеazarова монастыря Филофея к московскому князю и русскому государю Василию III и псковскому великокняжескому дьяку Г. Мисюрю Мунехину (1520-е годы).

В своем историософском понимании судьбы Московской Руси Филофей использовал идеи многих христианских мыслителей, исходивших из видения пророка Даниила о четырех сменяющих друг друга великих царствах (Дан. 2, 7). Последним из них считалась Римская империя, в которой родился Христос, что дало повод христианским богословам перенести атрибут вечности, присущий Церкви, на принявший новую религию Рим. С падением Западной Римской империи и переносом атрибутов августовского величия на Восточную Римскую империю возникла легенда о «странствующем Римском царстве». Неслучайно еще в III каноне II Вселенского (Никейского) Собора за Константинополем был закреплен почетный титул «Новый Рим», данный ему при основании императором Константином. Идея «Рима нового» (Roma nova) была известна еще в Киевской Руси, куда ее занесли византийские монахи и болгарские «книжники», а в Московской Руси, возможно, знали о ней и по версиям католических авторов. Филофей не мог не быть знаком с трудами предшественников – Извещением митрополита Зосимы о Пасхалии на восьмую тысячу лет (1492 г.), где Иван III назван «новым Константином», а Москва – «новым градом Константина», и с «Повестью о новгородском белом клобуке», написанной в конце XV века в окружении архиепископа Новгородского Геннадия. В «Повести» папа Римский Сильвестр, явившийся во сне патриарху Константинопольскому Филофею, пророчесствует о третьем Риме на Русской земле, где воссияет благодать Святого Духа.

Псковский инок пишет дьяку Мисюрю Мунехину, что первый и второй Рим повреждены либо духовно, либо телесно: «...Ибо хотя великого Рима стены, и башни, и многокровельные хоромы и не захвачены, однако души их дьяволом пленены были из-за опресноков. Ибо хотя внуки Агари греческое царство покорили, но веры не повредили и ничем не заставляют греков от веры отступать, однако же

романское царство неразруσιμο, ибо Господь в римской области поселился»³⁵⁹. Далее старец говорит о великом московском князе, что он «во всей поднебесной единый есть христианам царь и сохранитель святых божиих престолов, святой вселенской апостольской церкви, возникшей вместо римской и константинопольской и существующей в богоспасаемом граде Москве, церкви святого и славного Успения пречистой богородицы, что одна во вселенной краше солнца светится»³⁶⁰. Отсюда Филофей делает вывод: «...Все христианские царства пришли к концу и сошлись в едином царстве нашего государя, согласно пророческим книгам, и это – российское царство: ибо два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не бывать»³⁶¹. Быть хранителем третьего Рима – не только великая честь государственной власти, но и великий труд религиозного служения. Старец ясно высказывается о том, что если «все христианские царства затоплены неверными», то «следует царствующему сохранять это с великою осторожностью и с обращением к богу, не надеяться на золото и на преходящее богатство, но уповать на все дающего бога»³⁶².

В письме великому князю Василию III, которого он называет царем, Филофей так же заявляет: «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 христианские царства сошлись в одно твое, что два Рима пали, а третий стоит, четвертому же не бывать»³⁶³. Может показаться, что

³⁵⁹ Филофей. Послание о неблагоприятных днях и часах // Русская идея. Сборник произведений русских мыслителей / Сост. Е.А. Васильев. Предисловие А.В. Гулыги. М., 2004. С. 28.

³⁶⁰ Там же. С. 30.

³⁶¹ Там же.

³⁶² Там же. С. 31.

³⁶³ Филофей. Послание великому князю Василию об исправлении крестного знамения и о содомском блуде // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. М., 1984. С. 437, 441.

Филофей лишь высокопарно восхваляет великого князя, торжественно поздравляет с тем, что в его руках отныне вся высшая власть. Однако старец постоянно подчеркивает религиозный характер царства московского государя, владение которым 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»³⁶⁴. 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 сменяющихся мировых царств исходит от пророка Даниила, а учение о «Риме новом» пришло из Византии, выводы Филофея по-своему оригинальны. В новейшее время их часто подвергали упрощенной трактовке, а самого старца объявляли то клерикалом иосифлянского типа, то идеологом русского империализма. Но, хотя идея третьего Рима несет возможность как эсхатологической, так и апологетической интерпретации, сам Филофей вкладывал в свои послания, прежде всего, апокалипсический смысл. Как пишет Н.В. Сеницына, «задача, которую предстояло решать Филофею Псковскому, находилась в сфере экклезиологии и эсхатологии; политическое содержание в ней также присутствовало, но оно не было определяющим. ... Ромейское царство, "Третий Рим" Филофея – это не парадигма власти, завоевания или экспансии, но держава – вместилище истинной христианской Церкви»³⁶⁵. Филофей,

³⁶⁴ Там же. С. 437.

³⁶⁵ Сеницына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV – XVI вв.). М., 1998. С. 222, 244.

несомненно, много размышлял на тему второго пришествия Христа и наступления Страшного суда, так как прежнее поколение русского духовенства верило в светопреставление в 7000 г. от сотворения мира (1492 г. н.э.), а его современники ждали затмения солнца и луны и всемирного потопа в 1524 году. Сам псковский старец опровергал «звездочетцев» (астрологов) и убеждал положиться на «волю Божью», но допускал наступление губительных событий. Возможно, Филофей с такой страстью призывал московского государя и русских людей блюсти чистоту православной веры именно потому, что видел в этом необходимое условие для их скорого вхождения в царство Божие.

Вначале послания Филофея вызвали неудовольствие при московском дворе, где большим влиянием обладали греки, близкие к Софье Палеолог. Правители Руси тогда находили обоснование для царских притязаний в «Сказании о князьях Владимирских», возводивших род Рюрика к Прусу, называемому братом императора Августа. Так, Иван IV, к которому было якобы обращено последнее послание Филофея («О крестном знамени»), в своей дипломатической переписке не использовал формулу «Третьего Рима», которым, с точки зрения его «латинских» адресатов, была Священная Римская империя германской нации, но ссылался на мифическую генеалогию Рюриковичей. Короновавшись как царь, а не император, он объяснил свое решение тем, что «мы в будущем восприятия малого хотим, а здешнего государства всея вселенные не хотим, что будет ко греху поползновенно»³⁶⁶. Первое официальное признание идея «Третьего Рима», озвученная Филофеем в начале XVI века, получает в Уложенной грамоте Московского Освященного Собора с участием константинопольского патриарха и греческого духовенства, когда был учрежден Московский патриархат (1589 г.).

³⁶⁶ Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. СПб., 1871. Т. X. С. 301.

Важно отметить, что в грамоте, как и в посланиях, «Третьим Римом» именовалась не Москва, а Русское государство в целом. Воспроизводя аутентичную позицию Филофея, Сеницына пишет: «"Третий Рим" – это не только Москва и даже не Москва по преимуществу, но Российское царство с центром в Москве, Русская православная церковь и ее главная кафедра – кремлевский Успенский собор, это формула, призванная придать им пространственную глубину и длительную, в полтора тысячелетия, историческую протяженность, что сделано на уровне средневековой историософии»³⁶⁷. В данном, более церковном, чем державном, значении воспринималась эта концепция в русском обществе той эпохи.

Итак, появление учения о третьем Риме на Руси было связано с верой во второе пришествие Христа и наступление Страшного суда, и вне этого контекста утрачивало свой изначальный смысл. Но какую форму оно могло принять, если конец света откладывался на неопределенное время? «Если забыть о Втором Пришествии, – пишет Г.В. Флоровский, – тогда уже совсем иное означает утверждение, что все православные царства сошлись и совместились в Москве, так что Московский Царь есть последний и единственный, а потому всемирный Царь. Во всяком случае, даже и в первоначальной схеме Третий Рим за м е н я е т , а не продолжает Второй»³⁶⁸. Первым прямым следствием переосмысления этой концепции в новых условиях стало растущее недоверие к греческой вере, чистота которой была якобы повреждена в результате «агарянского пленения».

Уже Иван Грозный в диспуте с папским послом А. Поссевино говорил, что на Руси верят «не в греков, а во Христа» и что русские «с самого основания христианской Церкви приняли христианскую веру,

³⁶⁷ Сеницына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV – XVI вв.). С. 243.

³⁶⁸ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. С. 11.

когда брат апостола Павла Андрей пришел в наши земли»³⁶⁹. Отказ от «греческой традиции» был вызван стремлением к национальному возвеличиванию – как религиозному, так и политическому. Но это стремление имело мало общего с идеями Филофея, для которого переход «Ромейского царства» из Византии на Русь произошел отнюдь не потому, что греки утратили чистую веру. Характерно, что Флоровский видел суть спора между Максимом Греком и его противниками в том, что «для "осифлян" стоял Третий Рим – Москва, строилось великое и новое христианское царствие. А для Максима, напротив, Град в странствии»³⁷⁰. Но если такой вывод верен, это означает, что Максим Грек был ближе к аутентичному пониманию концепции «Третьего Рима», чем «иосифляне», перенявшие букву, а не дух учения своего сторонника из Елеазарова монастыря.

В результате начавшейся подмены восточной христианской традиции русским народным преданием Русская православная церковь вырабатывает любопытное мировоззрение. Признание Руси единственным православным царством путем простой подмены понятий позволяло назвать ее царством православия, т.е. страной всех народов, принявших православную веру. Но с точки зрения Московской патриархии только православие представляет настоящее христианство. Так Россия становится праведным христианским миром, русская церковь – единственной христианской церковью, а русский царь – истинным христианским царем. «Органический порок древнерусского церковного общества, – пишет В.О. Ключевский, – состоял в том, что оно считало себя единственным истинно

³⁶⁹ Цит. по: Сеницына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV – XVI вв.). С. 243. – Какой контраст со словами Илариона, обращенными к князю Владимиру: «Дивное чудо! Иные цесари и властители, видя все, что совершается святыми мужами, не уверовали, но более того – на муки и страдания предали их. Ты же, о блаженный, безо всего того пришел к Христу, только благим смыслом и острым умом уразумев, что есть Бог един...!» – Иларион. Слово о законе и благодати. С. 37-38.

³⁷⁰ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. С. 24.

правоверным в мире, свое понимание божества исключительно правильным, Творца вселенной представляло своим собственным русским Богом, никому более не принадлежащим и неведомым, свою поместную Церковь ставило на место вселенской»³⁷¹. Поэтому, когда в XVII в. патриарх Никон начал церковную реформу, она встретила яростное сопротивление сторонников такого мировоззрения.

Это сопротивление нашло выражение в движении старообрядцев (староверов), которые вернули эсхатологический смысл в учение Филофея. Для старообрядцев трагедия состояла не столько в отмене старых обрядов, сколько в самом покушении на обрядность, в котором они увидели угрозу «Третьему Риму», воспринятую ими в апокалипсической перспективе. Как утверждает Н.В. Сеницына, «Третий Рим» для них «был и символ величия, благочестия дониконовской Руси, и "антихристово вместилище" современности»³⁷². Староверы вернулись к древней христианской традиции, согласно которой Римская империя была «последним царством», местом воцарения Антихриста. По их учению, Русское царство изменило древнему благочестию, за что и было наказано не только кровавой Смутой, но и реформой Никона, в котором его противники видели Антихриста или его слугу. Неслучайно на Поместном соборе 1667 г. протопоп Аввакум, ставший лидером староверов, 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-

³⁷¹ Ключевский В.О. Курс русской истории // Ключевский В.О. Соч. Т. 3. М., 1988. С. 279.

³⁷² Сеницына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV – XVI вв.). С. 313.

отступника в нашей России у благочестивых князей и царей все православие было чисто и непорочно и церковь безмятежна»³⁷³. Так, вдохнув новую жизнь в учение о «Третьем Риме», старообрядцы нанесли по нему страшной силы удар, поскольку пришли к выводу о том, что вслед за первым и вторым Римом духовно пала и Московская Русь – третий Рим, – не устоявшая в истинной вере.

Только с угасанием церковно-религиозного аспекта учения о «Третьем Риме» на первый план выходил его самодержавно-государственный аспект. Н.А. Бердяев заметил, что «Московское царство было тоталитарным по своему принципу и стилю. Это была теократия с преобладанием царства над священством»³⁷⁴. Идея «Третьего Рима» позволяла идеологам самодержавия оправдывать претензии московских владык на неограниченную власть, представляя Москву то сердцем христианского мира, то державной столицей, по праву наследующей имперское величие Рима и Константинополя. Так, «Град небесный» совпал с «Градом земным», а «Святая Русь» с Московским царством. Из того, что Русь есть истинно христианский мир, мог быть сделан вывод, что святые для христианства места (Иерусалим, Константинополь) – это тоже Русь, которая должна признать над собою власть русского царя.

Но в XVI-XVII вв. русские государи не строили подобных имперских планов. Даже А. Дж. Тойнби, полагавший, что «мысль об

³⁷³ См.: Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Горький, 1988. С. 40. – Резкий контраст этому заявлению представляют следующие слова патриарха Никона, обращенные к одному из его противников: «Ты говоришь: слава и честь Рима перешли на Москву. Откуда ты это взял? Покажи мне. Ты видел, что говорят Деяния Отцев Константинопольского Собора? Что там сказано об этом? Патриарх Московский, будучи сравнен в чести с Иерусалимским, должен поминаться в диптихах после Иерусалимского. И мы счастливы оставаться при таком правиле и утверждении и не преступать меры...» – Цит. по: Сендеров В.А. Историческая русская государственность и идея «Третьего Рима» // Вопросы философии. 2006. №2. С. 135.

³⁷⁴ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 15.

обладании правом на мировое господство логически латентна идее хранения православного христианства»³⁷⁵, под давлением аргументов критиков был вынужден признать, что правители Московской Руси не желали жертвовать интересами Русской православной церкви ради интересов оттоманских православных христиан, отделенных от России евразийской степью и Черным морем. Если кто и внушал тогда русским царям идею овладения «византийским наследием», то послы западных стран, желавшие вовлечь Россию в войну с Оттоманской Портой. Права на Константинополь российские императоры стали предъявлять гораздо позже, когда Россия утвердилась в Крыму и начала смотреть в сторону Босфора.

Идея третьего Рима утверждается в своем имперском значении только в XIX веке, когда о ней вновь вспомнили и заговорили, но уже в державно-мессианском контексте. Она снискала популярность в 1860-е – 1880-е гг. сначала в среде младших славянофилов, а затем в придворных кругах, оказывавших известное влияние на политику Александра III. Однако и эта попытка построения «Третьего Рима» в России не увенчалась успехом. Как верно заметил В.А. Сендеров, «его победила другая эсхатология и другая апокалиптика. Впрочем, определенную связь между ними отрицать нельзя»³⁷⁶. В чем же состоял истинный смысл претензий Московской Руси на звание Третьего Рима, и почему эти претензии получили продолжение в последующие периоды российской истории?

На наш взгляд, сложно найти более точное определение смысла истории Московского царства в XVI в., чем *утверждение Третьего Рима*. Старец Филофей смог найти формулу, отвечавшую подъему национального самосознания в государстве, которое не только

³⁷⁵ Тоунбее А. Дж. *The Study of History*. L., 1954. Vol. 7. P. 578-579.

³⁷⁶ Сендеров В.А. Историческая русская государственность и идея «Третьего Рима». С. 141.

восстановило свою независимость, но и стало претендовать на роль великой державы. Однако можно только отчасти согласиться с Сендеровым, утверждающим, что «это была удачная формула величия Русского государства, лишённая, однако, реального содержания»³⁷⁷. На наш взгляд, идея третьего Рима обладала реальным содержанием, но оно раскрывается не в исторической, а в философско-исторической проекции. В учении Филофея Московская Русь заявила о себе как о наследнице Рима и Константинополя, только не в политическом, а в религиозном и, по сути дела, в метаисторическом смысле. Вместе с тем учение о третьем Риме несло в себе известное противоречие. Возникнув, как переработка восточно-христианской идеи симфонии, оно соединяло в себе церковное и державное начала. Но с ростом Московского царства оно вступало с церковью в отношения не гармонии, а господства. Это говорит о том, как опасно для церкви тесное сближение с государством. Только после победы российского самодержавия, более не сдерживаемого авторитетом власти духовной, появляются предпосылки для понимания учения о третьем Риме в духе преемственности идеи мирового господства. Так идея нового Рима превращается в идею новой империи, в которой «царство кесаря» выдает себя за «царство духа».

Русский панславизм. На смену Московскому царству пришла Российская империя, Москва как «Третий Рим» уступила место «Северной Венеции» – Санкт-Петербургу. «Явился Петр, – писал славянофил 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»³⁷⁸. Почти весь XVIII

³⁷⁷ Там же.

³⁷⁸ Хомяков А.С. О старом и новом. С. 54.

век Россия воевала: вернув древнерусские земли, она приобрела 7 млн. новых подданных и произвела сильное впечатление на соседей. Благодаря победам русского оружия стало очевидным значение России в Европе, окрепли национальное достоинство и народная гордость, произошел невиданный подъем патриотических настроений в русском обществе. Это было время, когда Россия, внезапно осознав свои силы и еще не видя им предела, могла внушать себе самые дерзостные планы и надеяться на их успешное осуществление.

В XVIII в. правители Российской империи переходят от национально-политической задачи собирания земель Киевской Руси к геополитической задаче обеспечения выхода к Балтийскому и Черному, а в перспективе – к Северному и Средиземному морям. В этих условиях объективно возникла потребность в идеологеме, которая могла бы, с одной стороны, внушить российскому обществу новое понимание собственного призвания, а, с другой стороны, привлечь на сторону России союзников в Европе в обоих из указанных направлений. Однако в сам «век Петра и Екатерины» разработка нового понимания «национальной идеи» не рассматривалась правителями России как задание государственной важности. Они предпочитали сначала действовать, исходя из своих политических мечтаний или прагматических расчетов, и только затем находить в этих действиях более высокий религиозный или державный смысл. Известно, как фаворит Алексей Орлов предложил Екатерине II, задумавшей показать Балтийский флот всей Европе, конечную цель экспедиции: «...Если ехать, так уж ехать до Константинополя и освободить всех православных от ига тяжкого, а их неверных магометан, по слову Петра Великого, согнать в поле и в степи пустые и песчаные, на прежние их жилища»³⁷⁹. Прямыми

³⁷⁹ Ключевский В.О. Курс русской истории // Ключевский В.О. Соч. Т. 5. М., 1989. С. 43. – Идея защиты православных народов от «магометан» была выдвинута

следствиями этого похода, задуманного как демонстрация силы, стали разгром турецкого флота в Чесменской битве, за которым последовали другие яркие победы русского оружия, и проект Греческой империи со столицей в Константинополе во главе с русским правителем, от которого императрица затем отказалась.

В самой России новая политика в «восточном вопросе» начала пониматься как освобождение православных народов южной Европы от владычества исламской Оттоманской Порты лишь с конца XVIII – первой пол. XIX века. Эта политика имела непоследовательный и противоречивый характер. Екатерина II не довела до конца дело освобождения славян и греков от турецкого ига, однако приняла участие в трех разделах Речи Посполитой, что позволило вернуть западнорусские земли, но привело к уничтожению польского государства. Александр I, одно время вынашивавший план создания федерации славян в Центральной Европе и на Балканах, изменил свою политику после образования Священного союза и не оказал никакой поддержки восстанию греков в 1821-1825 гг., подавленному с большой жестокостью. Николай I не использовал критическое положение Турецкой империи в 1829 и 1833 гг. для освобождения балканских государств (кроме Греции) и направил в 1849 г. русскую армию на подавление венгерского восстания против Австрийской империи, распад которой мог привести к восстановлению независимости славянских стран в Центральной Европе.

Эти противоречия во внешней политике России не могли не отразиться на ее восприятии западными и южными славянами, которые с надеждой и опасением стали видеть в ней силу, что может им принести как желанное освобождение, так и новое порабощение.

Петром I во время неудачного для него Прутского похода (1711 г.), когда «европейский союз против Турции оказался невозможным, и он попытался достичь своей цели, используя симпатии православных подданных султана – славян, румын и греков». – Вернадский Г. Русская история. М., 1997. С. 157.

Именно тогда среди славян, живших под властью Австрийской империи, зарождается *панславизм* – идеологическое течение, связанное с именами Я. Геркеля (ввел этот термин в 1826 г.), Я. Коллара, К. Крамарчика, С. Сташица, С. Краньчевича, В. Ганки. Возникнув как протест славянской интеллигенции против политики германизации и мадьяризации их народов, панславизм получил сначала культурное (Я. Геркель, Я. Коллар), и лишь потом политическое (К. Крамарчик, С. Сташиц) выражение.

Русский историк и публицист А.Н. Пыпин выделял три главных течения политического панславизма: 1) объединение под предводительством России при сохранении самодержавия и с преобладанием православия; 2) сплочение под руководством Польши, которая вместе с западным славянством стала бы на защиту Европы от России; 3) создание свободной Славянской Федерации политически независимых государств со свободой религиозных исповеданий и развитием всех славянских культур³⁸⁰. С начала 40-х гг. XIX в. в Европе, напуганной угрозой «русского нашествия», появляется своя интерпретация панславизма как оправдания претензий России на мировое господство. Она возникает в Германии, где служит одним из источников формирования «пангерманизма», а затем получает признание в Австрии, Англии и Франции.

Между тем в России панславизм в это время не пользовался заметным влиянием даже среди славянофилов, которым мешало принять его обострение отношений с Польшей и католицизм части славянских народов. Хотя в России первой пол. XIX в. была достаточно популярна идея славянского единства, восходящая еще к Ю. Крижаничу и отразившаяся в творчестве А.С. Пушкина, Н.И. Гоголя, Ф.И. Тютчева и в политических взглядах П.И. Пестеля, А.И. Герцена, М.А. Бакунина, в обществе в целом преобладала идея

³⁸⁰ См.: Пыпин А.Н. Панславизм в прошлом и настоящем. М., 2002.

православного единения. Самым активным сторонником панславизма, понимаемого как объединение славян под властью русского царя, был в это время историк М.П. Погодин. «Россия – поселение из 60 миллионов, – писал он. – А если мы прибавим к этому еще 30 миллионов братьев-славян, рассыпанных по всей Европе, вычтем это количество из Европы и приложим к нашему? Что останется у них и сколько выйдет нас? Мысль останавливается, дух захватывает!»³⁸¹. Впрочем, для самого Погодина вхождение в Российскую империю земель, населенных славянами, было не конечной целью, а необходимым условием ее обустройства в универсальную империю, о которой могли только мечтать Карл V и Наполеон.

Более сложным было отношение к панславизму у поэта Ф.И. Тютчева, лично знакомого с некоторыми представителями этого течения в Европе. «Литературные панслависты, – писал он, – это немецкие идеологи, такие же, как и прочие. Истинный панславизм – в массах. Он проявляется в общении русского солдата с первым встретившимся ему славянином из простонародья, – словаком, сербом, болгаринном и т.д., даже мадьяром. Все они солидарны между собой по отношению к немцу»³⁸². Под «немцем» поэт имел в виду Австрийскую империю, которая, на его взгляд, не имеет более оправдания и должна распасться, облегчив России мирное присоединение Константинополя и создание православной Греко-Российской Восточной империи.

Собственно «русский панславизм» возник после Крымской войны и достиг своего расцвета в 1870-е – 1880-е гг. под влиянием Балканского кризиса, победной для России войны с Турцией (1877-1878 гг.) и невыгодных для нее решений Берлинского конгресса.

³⁸¹ Цит. по: Янов А.Л. Россия против России. Очерки истории русского национализма. С. 47.

³⁸² Цит. по: Кожин В. Пророк в своем отечестве (Ф.И. Тютчев в истории России XIX века). М., 2001. С. 240.

Знаковым событием в то время стало «письмо к сербам», написанное в 1860 г. Хомяковым и подписанное видными славянофилами. В нем впервые проводится мысль о том, что для русского народа славянское единство должно быть не менее ценным, чем единство православное, тем более что в идеале эти два единства должны совпасть. Так, выражая радость по поводу получения Сербией автономии, Хомяков замечает: «Таким божьим милостям не могли бы мы не порадоваться, когда б они посетили и всякий другой, вполне нам чуждый, народ; но никому не можем мы сочувствовать так, как вам и другим славянам, особенно же православным. Никакой иноземец (какой бы ни был он добрый и благомыслящий) не может в этом с нами равняться: ибо для него вы все-таки чужие, а для нас, сербы, вы земные братья по роду и духовные братья по Христу»³⁸³. В 1867 г. в Москве прошел Славянский съезд, к делегатам которого обратился с речью митрополит Филарет и гостей которого принимал Александр II. Уже на нем обнаружилось негативное отношение части южных и западных славян к «русскому панславизму», связанное с их страхами перейти в подчинение к России после получения независимости от Османской и Австрийской империй. Новый импульс для подъема идеологии панславизма в российском обществе дал Балканский кризис 1870-х гг.

Видным представителем этого движения в России стал Н.Я. Данилевский, чья книга «Россия и Европа» представляет русскую версию панславизма. На его взгляд, «славянское племя» есть одно из семи «арийских семейств» народов. «Вся историческая аналогия, – писал он, – говорит, следовательно, что и славяне, подобно своим старшим на пути развития арийским братьям, могут и должны образовать свою самобытную цивилизацию...»³⁸⁴. Сделать это тем

³⁸³ Хомяков А.С. К сербам. Послание из Москвы // Хомяков А.С. О старом и новом. С. 342.

³⁸⁴ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. С. 124-125.

более необходимо, что «Европа признает Россию и славянство чем-то для себя чуждым, и не только чуждым, но и враждебным»³⁸⁵. Так как, по мнению Данилевского, враждебность романо-германского мира к славянам непреодолима, он предлагал противопоставить европейской идее, претендующей на общечеловеческий характер, идею славянства и создать Всеславянский союз, который станет противовесом Европе.

Великим делом, которое сплотит славян, станет освобождение Константинополя из-под власти турок и превращение его под именем Царьграда в столицу православного мира и всеславянской федерации. Данилевский особенно подчеркивал, что Константинополь не должен войти в состав Российской империи, чтобы ни у кого из союза славянских народов, в составе которого он также видел греков, венгров и румын, не было подозрения, будто Россия действует лишь в своих интересах. «Итак, – заключал он, – ...всеславянская федерация, с Россией во главе, со столицей в Царьграде – вот единственное разумное, осмысленное решение великой исторической задачи, получившей в последнее время название восточного вопроса»³⁸⁶. Решив эту задачу и утвердив себя в мире, славянство сосредоточит усилия на развитии своего культурно-исторического типа, должно стать синтезом всех сторон культурной деятельности человечества.

Более радикальных взглядов по этому вопросу придерживался Ф.М. Достоевский, чей панславизм содержал в себе предпосылки собственного отрицания. Отмечая существующее в Европе «родовое, кровавое презрение к славянам и славянскому племени», писатель задает риторический вопрос: «Нет ли тут именно какого-нибудь инстинкта, предчувствия, что все эти славянские восточные племена, освободясь, займут когда-нибудь огромную роль в новом грядущем человечестве, вместо сбившейся с правого пути старой цивилизации,

³⁸⁵ Там же. С. 53.

³⁸⁶ Там же. С. 385.

и станут на ее место?»³⁸⁷. Но до этой великой роли, как и до понимания своего единства, славянским народам еще очень далеко. Так далеко, что, стоит русским спасти балканских славян из турецкой неволи, как они, по Достоевскому, первым делом ответят своим освободителям черной неблагодарностью. «Я, напротив, очень люблю славян», – отвечал писатель своим критикам, но предсказывал, что «долго еще они не в состоянии будут признать бескорыстия России и великого, святого, неслыханного в мире поднятия ею знамени величайшей идеи...»³⁸⁸. И заключал: «А выше целей нет, как те, которые поставит перед собой Россия, служа славянам бескорыстно и не требуя от них благодарности, служа их нравственному (а не политическому лишь) воссоединению в великое целое. Тогда только скажет всеславянство свое новое целительное слово человечеству»³⁸⁹.

Пока же этого не произошло, Россия, по мнению Достоевского, имеет все права на безраздельное владение Константинополем, о чем он спорил с Данилевским, который считал, что Царьград должен стать городом всех славян. «Какое тут может быть сравнение, – негодовал писатель, – между русскими и славянами? И кто это будет устанавливать между ними равенство? Как может Россия участвовать во владении Константинополем на *равных* основаниях со славянами, если Россия им неравна во всех отношениях – и каждому народу порознь, и всем им вместе взятым?»³⁹⁰. Понимание России даже не как лидера, но как мессии славянского мира оправдывало в глазах Достоевского ее действия, которые ставят ее выше единства и равенства славян. Так «славянская идея», выразителем которой ему виделась одна Россия, требует принесения себе в жертву интересов славянских народов, пренебрежительно именуемых им «народцами».

³⁸⁷ Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1877. Ноябрь. С. 77.

³⁸⁸ Там же. С. 78,79.

³⁸⁹ Там же. С. 81-82.

³⁹⁰ Там же. С. 83.

По «славянскому» и «восточному» вопросам, что тесно сплелись между собой, многократно высказывался и философ В.С. Соловьев. Не будучи панславистом, он высоко оценивал роль России и славянства. В речи перед русско-турецкой войной Соловьев говорил о них как о *третьей силе*, носителях откровения божественного мира, которые одни могут дать высший синтез энергий мусульманского Востока и протестантско-католического Запада. «Только Славянство, и в особенности Россия, – писал он, – осталась свободною от этих двух низших потенций и, следовательно, может стать историческим проводником третьей. Между тем две первые силы совершили круг своего проявления и привели народы, им подвластные, к духовной смерти и разложению. Итак, повторяю, или это есть конец истории, или неизбежное обнаружение третьей всецелой силы, единственным носителем которой может быть только Славянство и народ русский»³⁹¹. Соловьев придавал славянской идее глобальный смысл, превосходящий значение братского единства славянских народов.

После войны он обличал проявившийся в ней национальный эгоизм и имперский соблазн и спорил с Данилевским и близким ему по взглядам Н.Н. Страховым. «Но самое важное, – вопрошал Соловьев, – было бы знать, с чем, во имя чего можем мы вступить в Константинополь? Что можем мы принести туда, кроме языческой идеи абсолютного государства, принципов цезарепапизма, заимствованных нами у греков и уже погубивших Византию?» И отвечал: «Нет! Не этой России, какой мы ее видим теперь, России, изменившей лучшим своим воспоминаниям, урокам Владимира и Петра Великого, России, одержимой слепым национализмом и необузданным обскурантизмом, не ей овладеть когда-либо вторым Римом и положить конец роковому восточному вопросу»³⁹². Соловьев

³⁹¹ Соловьев В.С. Три силы // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 30.

³⁹² Соловьев В.С. Русская идея. С. 226.

призывал, в целях борьбы с национальным самообожанием, перейти от национального самодовольства к национальному самосознанию: от пропаганды русского мифа – к осмыслению русской идеи.

В отличие от философов, правители России должны были считаться, прежде всего, с политическими реалиями. Начиная с Крымской войны, Россия, по сути, вернулась к внешним приоритетам, озвученным еще при Екатерине II, т.е. к освобождению православных народов от владычества мусульман. Поэтому она вступила в войну с Турцией, вынудив ее признать независимость Сербии, Черногории и Румынии, а также согласиться на образование Болгарского княжества. Но на Берлинском конгрессе против России выступила коалиция европейских держав, вернувших Турции часть Болгарии и отдавших Боснию и Герцеговину Австрии. Вместо благодарности Россия получила охлаждение отношений со всеми освобожденными ею народами, которые быстро нашли себе покровителей в Европе. Бисмарк имел право сказать: «Обыкновенно думают, что русская политика чрезвычайно хитра и искусна, полна разных тонкостей, хитросплетений и интриг. Это неправда. Она наивна»³⁹³. Видимо, правы были Александр II и его советники, которые противились этой войне, полагая, что Россия тем более помогла бы славянскому делу, чем больше бы добилась процветания у себя дома.

Некоторые современные ученые подвергают радикальной критике «панславистский» период внешней политики России. Так, А.Л. Янов видит в «повороте на Константинополь» фантастический проект, связанный с желанием иметь русского царя в Царьграде и православного папу в Риме, за что пришлось заплатить сотнями тысяч убитых и раненых в Крымской войне³⁹⁴. Идеологическим основанием этого проекта он объявляет Русскую идею, ничуть не смущаясь, что

³⁹³ Цит. по: История России в XIX веке. М., 1907. Вып. 22. С. 10.

³⁹⁴ См.: Янов А.Л. Россия против России. С. 11-23, 36-77.

учение о ней возникло позже тех событий, за которые он возлагает на нее вину. Более серьезной причиной войны выглядит 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»³⁹⁵. Между тем на российскую геополитику в этом направлении оказывала влияние не только потребность в выходе к Средиземному морю, но также идеологема, доставшаяся Российской империи в наследство от Московского царства.

Так, историк С.В. Лурье справедливо замечает, что «ядром, вокруг которого Россия должна была стремиться организовать все пространство Востока, был Константинополь, древняя столица православного мира»³⁹⁶. Однако, хотя русско-турецкие войны были в целом удачны для России и находили поддержку в народе, всякий раз, как русские войска могли занять Константинополь, они отступали от него. По мнению Лурье, причину «константинопольского комплекса» надо искать в том, что «овладение Царьградом означало обретение христианами своей древней столицы, Второго Рима. Москва как Рим Третий лишалась своего смысла. ... Более того, Константинополь не мог быть русским. Он был и должен был снова стать общей столицей всей восточно-христианской ойкумены, всех тех разноязыких народов, которые были детьми византийской культуры»³⁹⁷. В этом смысле глубинным противоречием восточной политики России было не ее соперничество с Англией, Австрией или Германией, а конфликт с народами – наследниками Византийской империи, которых она взялась освобождать. Эти народы сами претендовали на главную

³⁹⁵ Там же.. С. 173.

³⁹⁶ Лурье С.В. Российская империя как этнокультурный феномен и ее геополитические доминанты (Восточный вопрос, XIX век) // Россия и Восток: проблемы взаимодействия. Ч. 1. М., 1993. С. 151.

³⁹⁷ Там же. С. 152.

долю в «византийском наследстве», вдохновляя себя идеями Великой Греции, Великой Болгарии, Великой Сербии, и после освобождения Россией отворачивались от освободительницы, сомневаясь в чистоте ее православной веры и не желая быть под властью русского царя.

Так идеология панславизма, возникшая у западных и южных славян как защитная реакция на их культурное и политическое угнетение Австрийской и Оттоманской империей, при ее перенесении на русскую почву преобразилась в идею объединения славянских народов, которому, во главе с Россией, предстоит сыграть великую роль в истории. Эта идея соединилась в русском народном сознании с мечтой об отвоевании у «неверных» Константинополя, претензии на владение которым лишь обостряли противоречия между Россией и балканскими народами. Проект возвращения Константинополю звания столицы православного мира, притом, что сам город должен был находиться под русским протекторатом или даже стать одной из столиц Российской империи, внушал подозрения в стремлении России занять место разгромленной Турции. Искренность славянофильской политики России также ставилась под сомнение угнетением ею славянской Польши.

Да и в самом российском обществе больше сочувствия вызывали притеснения православных, нежели бедствия славян. Неслучайно, как пишет тот же Лурье, «когда правительство всеми возможными силами старалось избежать новой войны с Турцией, русский народ фактически сам ее начал, в лице своих добровольцев в массовом порядке выступив на Балканы. И не единокровных братьев защищал там русский солдат, а Православных, ибо сербы, черногорцы и болгары фигурировали в толках народа под совокупным названием греки»³⁹⁸. Поэтому идеологи русского панславизма (К.С. Аксаков, Н.Я

³⁹⁸ Лурье С.В. Российская империя как этнокультурный феномен и ее геополитические доминанты (Восточный вопрос, XIX век). С. 153.

Данилевский, Н.Н. Страхов) не столько развивали культурные или политические идеи западных «панславистов», сколько подвели под них традиционные для России религиозные и историософские основы.

Вместе с тем было бы неверно утверждать, что панславизм для России был чуждым явлением. Симпатии к славянским народам были достаточно широко распространены в российском обществе во 2-й пол. XIX – начале XX века. Самым убедительным подтверждением этому является вступление России в Первую мировую войну, вызванное стремлением защитить Сербию от нападения Австро-Венгерской империи. Патриотический подъем в народе, цитирование слов героя русско-турецкой войны М.Д. Скобелева: «Есть одна война, которую я считаю священной. Необходимо, чтобы пожиратели славян были сами поглощены»³⁹⁹, массовая запись добровольцев на фронт в 1914 г., – свидетельствуют об этом. Однако столь же неверно было бы не замечать принципиального различия между течениями, которые панславизм принял на Западе и в России. Для западных и южных славянских народов панславизм был, прежде всего, политической идеологией, направленной на обретение ими национальной независимости и государственного суверенитета, после чего каждая из славянских стран была намерена идти своим путем. Для русского народа панславизм представлял отвечающую «духу времени» форму выражения универсального исторического призвания России, которую на этот раз видели во главе славянского мира. Поэтому данная идеология трактовалась в России в духе учения о Новом Иерусалиме, Святой Руси, Третьем Риме, что позволяет видеть в ней выражение русской национальной идеи в эпоху от Крымской до Первой мировой войны.

³⁹⁹ Апушкин В. Скобелев о немцах. Пг., 1914. С. 27.

Советский коммунизм. Россию неслучайно называют страной с непрогнозируемым будущим и непредсказуемым прошлым. Одни и те же исторические события получают противоположные оценки в зависимости от социальных приоритетов, политических интересов и культурных ценностей исследователей. Но нет другой эпохи, вызывающей столько острых споров, сколько их породил советский период. По всей видимости, это связано с ярко выраженным идеологическим характером данного периода и сложностью его объективной интерпретации. Не подлежит сомнению, что почти весь XX век Россия прожила с идеей коммунизма. Но до сих пор нет ни общественного, ни научного согласия по поводу того, каков был истинный смысл радикальных преобразований в нашей стране, и насколько советское общество смогло приблизиться к своему идеалу.

При написании данной работы автор не ставил перед собой задачи дать анализ истории советского общества и выявить причины, обусловившие появление, расцвет и упадок СССР. Исходя из целей своего исследования, он посчитал необходимым ограничиться уточнением содержания идеи коммунизма в сознании советского народа и установлением ее корреляции с русской идеей. Поэтому к реальной истории первого в мире государства, что подвигло общество к переходу от капитализма к социализму и приступило к построению коммунизма, мы будем обращаться только в той мере, в какой она соответствовала или противоречила идее, ставшей для нее знаменем.

В результате революции 1917 года к власти в России пришла партия, лидеры которой считали себя истинными марксистами, что в новых условиях следуют духу, а не букве учения Маркса и Энгельса. Они разделяли их убеждение, что «на место старого буржуазного общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является

условием свободного развития всех»⁴⁰⁰. Руководители большевиков, безусловно, принимали данное Марксом в «Критике Готской программы» определение сущности полного коммунизма, которое, в конечном счете, сводится к знаменитому принципу: «Каждый по способностям, каждому по потребностям!». Но проводимая ими политика строилась на основе другого положения данной работы. «Между капиталистическим и коммунистическим обществом, – писал К. Маркс, – лежит период революционного превращения первого во второе. Этому периоду соответствует и политический переходный период, и государство этого периода не может быть ничем иным, кроме как *революционной диктатурой пролетариата*»⁴⁰¹. В.И. Ленин и другие лидеры партии были поставлены в такие условия, когда необходимо было защитить завоевания революции и найти подходящий для России путь к социализму, что не располагало их к теоретизированию на тему перехода к высшей фазе коммунизма. Поэтому их суждения по данному вопросу отличались лаконичным и схематичным характером. Так, Ленин утверждал, что социализм перерастет в коммунизм по мере того, как «люди *привыкнут* к соблюдению элементарных условий общественности *без насилия* и *без подчинения*», а коммунистическое отношение к труду будет воспитано на основе «*строжайшего* контроля со стороны общества и со стороны государства над мерой труда и мерой потребления...»⁴⁰². Большого задачи текущего момента тогда не требовали.

Конечно, революционные массы, без поддержки которых большевики не смогли бы взять власть в свои руки и одержать победу

⁴⁰⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. М., 1955. С. 447.

⁴⁰¹ Маркс К. Критика Готской программы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. М., 1961. С. 27.

⁴⁰² Ленин В.И. Государство и революция. Учение марксизма о государстве и задачи пролетариата в революции // Ленин В.И. Полн. собр. соч.: В 55 т. Т.33. М., 1974. С. 83, 97.

в гражданской войне, не были посвящены в тонкости марксистского учения. Их видение нового общества формировалось под влиянием традиционных хилиастических взглядов и партийных лозунгов, наподобие знаменитого ленинского высказывания: «Коммунизм – это Советская власть плюс электрификация всей страны». В их сознании сложился синкретический комплекс представлений, включавший и надежду на создание «государства рабочих», и «архаический аграрный коммунизм» (по выражению М. Вебера), и веру в «светлое будущее», в которой причудливо отразилось влияние как русской церкви, так и российской интеллигенции. Какой бы наивной ни была эта идея или, точнее сказать, мечта, она оказалась достаточно сильной, чтобы превзойти своих идеологических конкурентов.

Так оправдалось пророчество Чаадаева: «Социализм победит не потому, что он прав, а потому, что не правы его противники»⁴⁰³. 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 признал 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»⁴⁰⁴. При этом «красная идея» не только нанесла поражение «белой идее», но и оказалась более приемлемой для народа, чем идеи восставших казаков и крестьян, а также анархистов, эсеров и меньшевиков. Что же

⁴⁰³ Чаадаев П.Я. Отрывки и разные мысли // Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 1. С. 506.

⁴⁰⁴ Цит. по: Деникин А.И. Очерки русской смуты. М., 1991. С. 18-19. – Евразиец Савицкий писал: «Деникин был побежден, между прочим, потому, что по широте своего идейного горизонта в сравнении с большевиками он был провинциалом». – Савицкий П.Н. Подданство идеи // Мир России – Евразия. С. 69.

понятного и близкого было в идее коммунизма, чтобы народ пошел за большевиками, несмотря на беспощадность революционного времени, суровость диктатуры пролетариата, трудности индустриализации и жестокости коллективизации?

В современной литературе нет единства мнений о том, как трансформировалась идея коммунизма в народном сознании и какое место заняла она в советской идеологии. Например, согласно А.А. Зиновьеву, «советская идеология имела концепцию будущего идеального общественного устройства. ... Страна жила с сознанием великой исторической миссии, что оправдывало все трудности и несчастья, обрушивавшиеся на нее. ... Тесно связанной с идеей будущего земного рая была идея внешнего эпохального врага»⁴⁰⁵. По мнению С.Г. Кара-Мурзы, ключевыми идеями, воспринятыми советской идеологией из марксизма, были «справедливость (уничтожение эксплуатации человека человеком), всеединство ("Пролетарии всех стран, соединяйтесь!"), нестяжательство ("каждому – по труду"), возврат к истокам, к братству в общине (коммунизм), построение светлого Царства счастья и воли (прогресс, неисчерпаемые силы науки, ликвидация государства)»⁴⁰⁶. При этом, как представляется, произошло не заимствование западного учения, а перевод марксистских понятий на язык народных представлений, что привело к русификации марксистской идеи коммунизма в России.

Интересную точку зрения на эту проблему, на наш взгляд, высказал Л.В. Карасев, который на основе анализа произведений А. Платонова, пришел к выводу, что в идее коммунизма, в ее народном понимании, нашли выражение некоторые глубочайшие интенции русской души. «Не что иное, – полагает он, – как детская вера русского народа в возможность обретения земного Царства, сделала

⁴⁰⁵ Зиновьев А.А. Гибель русского коммунизма. М., 2001. С. 47.

⁴⁰⁶ Кара-Мурза С.Г. Советская цивилизация: В 2 кн. Кн. 1. М., 2002. С. 173.

коммунизм по-настоящему действенной силой и подпитывала ее несколько десятилетий»⁴⁰⁷. Этот философ утверждает, что в «русском коммунизме» проявились такие архетипические представления русского народа, как надежда на воскрешение (Мавзолей), ускорение хода времени («Время – вперед!»), превращение жизни земной в небесную (космический полет). Русский коммунизм в своей метафизике представляется Карасеву «попыткой пробиться к чуду телесного бессмертия»⁴⁰⁸, дерзновенным стремлением к победе над смертью, в чем он усматривает сущность русской идеи. Иную, хотя и близкую, основу видит в русском коммунизме историк Дж. Хоскинг, согласно которому «идея Руси как тысячелетнего народного царства, несущего освобождение всему человечеству, служила основой национальной мифологии еще в XVI в. и с тех пор никогда полностью не исчезала из народного сознания...»⁴⁰⁹. Можно оспорить эти выводы в частности, но не вызывает сомнения, что учение о коммунизме после его перенесения в Россию подверглось влиянию мировоззрения, более традиционного для нее, чем пришедший с Запада марксизм.

Это проявилось в противостоянии И.В. Сталина, выступавшего за построение социализма в «отдельно взятой стране», с Л.Д. Троцким, призывавшим к подготовке мировой революции. Оба они исходили из вековой отсталости России, но делали из нее разные выводы. Троцкий заявлял: «Века истории живут в виде разных уровней культуры. Для преодоления прошлого нужно время, не новые века, но десятилетия... Русские рабочие раньше других выступили в путь, но позже других придут к цели»⁴¹⁰. Он считал, что социализм в России можно построить лишь при поддержке рабочего класса более

⁴⁰⁷ Карасев Л.В. Русская идея (символика и смысл). С. 96.

⁴⁰⁸ Там же. С. 97.

⁴⁰⁹ Хоскинг Дж. Россия и русские: В 2 кн. Кн. 2. М., 2003. С. 78.

⁴¹⁰ Троцкий Л.Д. Социализм в отдельной стране? // Троцкий Л.Д. История русской революции: В 2 т. Берлин, 1931 – 1933. Т.2. Ч. 2: Октябрьская революция (ч. 2). С. 444.

развитых стран, которому нужно помочь совершить революцию на своей родине. Сталин видел в неразвитости России главный стимул политики форсированной индустриализации и коллективизации. «История старой России, – говорил он, – состояла, между прочим, в том, что ее непрерывно били за отсталость... Мы отстали от передовых стран на 50-100 лет. Мы должны пробежать это расстояние в десять лет. Либо мы сделаем это, либо нас сомнут»⁴¹¹. Данные задачи не имели прямого отношения ни к построению социализма, ни, тем более, к осуществлению коммунизма, поскольку их «снятие» должно было состояться еще в период буржуазного развития страны. Поэтому не следовало ждать, что названные цели будут достигнуты в духе социалистического гуманизма или коммунистического братства, хотя никакая необходимость не требовала столь варварских средств. Однако Сталин больше, чем его оппоненты, опирался на российские традиции. Он уже в 1924 г. допускал национальную интерпретацию ленинизма, хотя и замечал, что «в этом определении есть доля правды, но оно далеко не исчерпывает всей правды»⁴¹². Как показали события, Сталин вслед за Лениным адаптировал коммунистическую идею к задачам построения нового общества, исходя из своего понимания исторической и культурной специфики России.

Значит ли это, что с победой Сталина произошел фактический, хотя и не признаваемый отказ от воплощения коммунистического идеала в жизнь? Этому мнению придерживается, например, Дж. Хоскинг, который утверждает, что по мере усиления сопротивления, что оказывал строителям коммунизма реальный мир, партия раскололась на две группы. «Представители первой (Троцкий и левые), – пишет историк, – хотели вернуться в утопию, применяя даже

⁴¹¹ Сталин И.В. Выступление на Первой Всесоюзной конференции работников социалистической промышленности // Цит. по: Иного не дано. М., 1988. С. 525.

⁴¹² Сталин И. Об основах ленинизма. Лекции, читанные в Свердловском университете. М., 1991. С. 4.

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»⁴¹³. Эта схема имеет сходство с исторической реальностью, но не вполне адекватна ей. Сам Сталин, как и другие лидеры большевиков, никогда не отказывался от коммунистической идеи и, вероятно, искренне верил в ее осуществление⁴¹⁴. Однако, будучи не революционером-романтиком, а государственным-прагматиком, он использовал эту идею как источник массового энтузиазма для достижения целей, в том числе и не предвиденных в «Манифесте Коммунистической партии» (например, укрепление власти лидера партии и главы государства).

Тяжелым испытанием для советской идеологии, как и для советского общества, стала Вторая мировая война. В ней впервые столкнулись два государства, убежденные в своем превосходстве над другими странами и сознававшие себя носителями «абсолютной идеи». Противостояние советского коммунизма и германского национал-социализма оказалось настолько беспощадным, что в критический период лидеры советского государства решили соединить коммунистические идеалы с верой в национальные святыни русского народа. Для этого атеистическая власть заключила 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. Тогда же в советском искусстве началась фиксация внимания на всем «русском» («русский

⁴¹³ Хоскинг Дж. История Советского Союза: 1917-1991. М., 1994. С. 226.

⁴¹⁴ Можно привести мнение И. Эренбурга, который в 1965 г. писал, что «Сталин до конца своей жизни считал себя коммунистом, учеником и продолжателем Ленина, не только говорил, но и думал, что ведет народ к высокой цели и что для этого не нужно брезговать никакими средствами». – Цит. по: Кожин В. Правда и истина // Позция. М., 1988. С. 202.

характер», «русские люди», «великая Русь» и т.д.). Этот опыт оказался настолько удачным, что был продолжен и в послевоенный сталинский период, что нашло выражение в поддержке восстановленного патриаршества и возвращении, по сути, имперской символики (от золотых погон до слова «Верховный»). Однако возрождение того, что еще недавно считалось предрассудками разрушенного до основания «старого мира», стало предвестием кризиса коммунистической идеи в советском обществе.

Соединение гордости строителей социализма в одной стране с верой в победу коммунизма на всей земле вело к сублимации энергии религиозного мессианизма в энергию исторического лидерства. Люди, рожденные в СССР, видели свое достоинство в том, чтобы быть первопроходцами на пути в светлое будущее и вести за собой все человечество. Но эти высокие чувства должны были подкрепляться соответствующими достижениями. В начале 1950-х гг. в сознании советских людей были не только вера в высшую справедливость существующего строя и личная преданность «отцу народов», но и чувство уверенности в завтрашнем дне и убеждение, что их страна является главным борцом за социализм и мир во всем мире. Сталин оставил своим наследникам великую державу, обладавшую ядерным оружием и весомым авторитетом. Однако советское общество было еще очень далеко от построения коммунизма, движение к которому оправдывало все невиданные жертвы и неслыханные трудности, принесенные и преодоленные на этом пути. Правящей партии было необходимо уточнить задачи, закреплявшие за ней право быть руководящей и направляющей силой общества. Кроме того, она должна была объяснить народу-победителю, получившему вследствие войны знание об уровне жизни других народов, почему представители самого передового в мире общества живут беднее, чем эксплуатируемые труженики в побежденных ими странах капитала.

Реакцией на эти трудности во многом и стала речь Н.С. Хрущева на XX съезде, когда он выступил с обвинениями в адрес Сталина, который, по его словам, грубо нарушил курс движения к социализму, завещанный Лениным. Хрущев не только ответил, «кто виноват», но и указал «что делать», предложив принять новую программу партии, где надлежит предельно ясно обозначить ее главные цели и задачи, а также сроки их достижения. При его активной поддержке была принята III программа КПСС (1961 г.), в которой сообщалось о полной и окончательной победе социализма в СССР и впервые в качестве практической задачи было названо строительство коммунизма. Коммунизм был определен в ней как «бесклассовый общественный строй с единой общенародной собственностью на средства производства», как «высокоорганизованное общество свободных и сознательных тружеников, в котором утвердятся общественное самоуправление, труд на благо общества станет для всех первой жизненной потребностью...»⁴¹⁵. В программе было также заявлено, что «коммунизм выполняет историческую миссию избавления всех людей от социального неравенства, от всех форм угнетения и эксплуатации, от ужасов войны и утверждает на земле Мир, Труд, Свободу, Равенство, Братство и Счастье всех народов»⁴¹⁶. Веру в серьезность намерений КПСС выполнить обещанное должны были укрепить конкретные сроки: к 1970 г. планировалось превзойти уровень производства и производительности труда в США, а к 1980 г. – создать материально-техническую базу коммунизма в СССР. В довершение всего в программе появилось включенное по настоянию Хрущева заверение: «Партия торжественно провозглашает: нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме!».

⁴¹⁵ Программа КПСС. М., 1961. С. 62.

⁴¹⁶ Там же. С. 6.

Борьба нового руководства партии с «культом личности» Сталина, приведшая к известной демократизации партийной и общественной жизни, положила начало знаменитой «оттепели», а перспективы быстрого построения коммунизма, как будто подтверждавшиеся высокими темпами роста производства в те годы, первоначально были встречены с доверием и энтузиазмом. Однако процесс десталинизации, начатый Хрущевым, не мог не привести к десакрализации и деидеологизации советского государства, к признанию таких явлений в его истории, которые были несовместимы с идеалами коммунизма. «Разрушение идеократической основы государства, – считает С.Г. Кара-Мурза, – велось и через "приземление идеалов" – замену далекого образа справедливой и братской жизни в изобильной общине прагматическими критериями потребления, к тому же необоснованными»⁴¹⁷. Этому способствовала и смена поколений партийных и государственных руководителей, когда место людей, делавших революцию и не забывших об ее идеалах, заняли лица, помышлявшие более всего о стабильности в государстве и сохранении своих привилегий. Они не желали рисковать своим политическим положением ради экономических реформ, которые могли нарушить привычный социальный порядок. Коммунизм снова оказался перенесен в далекое будущее, план его построения постепенно был предан забвению и заменен пропагандой идеи «развитого социализма», достижение которого было провозглашено в новой Конституции СССР (1977 г.). Тем не менее, идея коммунизма сохранялась как «символ веры» и в таком качестве являлась важным показателем идентичности членов советского общества, каким в прежнем российском обществе была, например, вера в царствие небесное. «Конечно, мало кто верил в возможность коммунистического земного рая, – признавал А.А. Зиновьев. – Но

⁴¹⁷ Кара-Мурза С.Г. Советская цивилизация: В 2 кн. Кн. 2. М., 2002. С. 31.

ведь и в христианский рай вера была не такой уж всеобъемлющей и безусловной»⁴¹⁸. Между тем в партии уже появились влиятельные силы, считающие, что ей необходимо и на словах, и на деле отказаться от коммунистической перспективы.

Это и произошло в 1980-е гг., когда кончился «брежневский период» с его относительно высоким для России уровнем жизни народа. Возможно, именно потому, что партия и государство в этот период не мешали людям предаваться радостям частной жизни и не требовали от них ничего, кроме лояльности к властям, бреши в идеологической защите советского общества стали более заметны. Следует учесть, что коммунистическая идея начала победное шествие по стране, когда люди, поддерживавшие большевиков, были уверены в том, что «знамя великой борьбы всех народов», поднятое в России, скоро будет гордо реять над всем миром. Даже понимая, что мировая революция, а за ней и победа коммунизма на всей земле произойдут не в столь близком будущем, многие советские люди все еще несли эту идею в своих сердцах. Она проявилась и в энтузиазме первых пятилеток, и в героизме, с которым народ защищал советское государство. Но когда выяснилось, что, несмотря на все военные победы и трудовые свершения, достижение коммунизма отодвигается на неопределенный срок или даже оказывается «по ту сторону» исторического времени, тогда совсем иное стало означать утверждение, что СССР является родиной реального социализма. При отвлечении от коммунистической перспективы появлялись основания для сравнения советского общества со странами, воплощавшими в жизнь свою модель социализма (шведского, немецкого, французского) – без революций, гражданских войн, крутых переломов и связанных с ними жертв. На смену идеологии строителей коммунизма пришло мировосприятие потребителей благ социализма.

⁴¹⁸ Зиновьев А.А. Гибель русского коммунизма. С. 47.

Постепенно в общественном сознании стало проявляться понимание того, что советское общество утратило свой дух, потеряло смысл, лишилось *идеи*, которая давала всемирно-историческое оправдание пройденному им сложнейшему 70-летнему пути. Это понимание получило символическое подтверждение в 1986 г., когда XXVII съезд КПСС изменил III программу партии, приняв ее новую редакцию, в которой был основательно сокращен раздел, посвященный коммунистическому обществу. Данное решение, невзирая на стремление его инициаторов привести главный партийный документ в соответствие с реальностью, стало одним из факторов, которые подорвали основы советского общества. Как пишет А.А. Зиновьев, «была потеряна эпохальная цель общества – ориентация на "полный коммунизм". ... Разрушилось также сознание исторической миссии советского народа»⁴¹⁹.

Идеологический разрыв совпал с экономическим и социальным кризисом. Тщетно М.С. Горбачев, пытаясь реформировать СССР, убеждал, что «весь мир нуждается в перестройке, в качественном изменении». Так лидер КПСС последний раз в истории советского государства стремился придать задаче модернизации своей страны характер всемирного задания, в котором советский народ, начав перестройку, получал неоспоримое первенство перед другими народами. Эта надуманная концепция не могла заполнить ту мировоззренческую пустоту, что образовалась в сознании миллионов людей, потерявших идею, которая сплачивала их в течение десятилетий. Можно согласиться с А.С. Панариным, что «страна, внезапно лишившаяся настоящей идентичности и связанной с нею системы самозащиты, оказалась бессильной перед натиском носителей другой идеи – идеи обогащения любой ценой»⁴²⁰. Как бы то

⁴¹⁹ Там же. С. 76.

⁴²⁰ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. С. 442.

ни было, политика нового руководства партии и страны, начатая с целью модернизации социализма и освобождения его от догм «старого мышления», вызвала социальные потрясения, которые привели к смене общественного строя в России.

Определяя смысл истории Советского Союза, победившего в великой войне, ставшего мировой державой и открывшего космическую эру, на наш взгляд, невозможно игнорировать то, что в основу нового государства и общества была положена идея коммунизма. Советская власть была сильна до тех пор, пока заявляла в качестве своей высшей цели переход к «полному» коммунизму, на алтарь которого были принесены многочисленные жертвы. Неизвестно, как долго сами лидеры правящей партии верили в возможность построения коммунистического общества (идея коммунизма в период от Ленина до Горбачева из мечты о будущем, которое молодежь увидит еще при своей жизни, превратилась в абстрактный идеал, существующий постольку, поскольку он не осуществляется). Но эта идея долгое время использовалась ими для укрепления существующей власти: для убеждения и принуждения народа подчиниться ей. Конечно, советский человек не был похож на гармоничную личность коммунистического общества⁴²¹, и можно лишь предполагать, до какого бы состояния он развился, если бы советское государство нашло эволюционный выход из кризиса. Но целесообразный, с точки зрения партийных прагматиков, отказ от идеи коммунизма и коммунистического идеала оказался фатальной потерей для советского человека и общества, лишив их неповторимой культурной идентичности и исторического смысла существования.

⁴²¹ По мнению Л.В. Карасева, «идея коммунизма не смогла осуществиться не потому, что была неверной: ей не доставало всего одного звена – "нового человека"» – Карасев Л.В. Русская идея (символика и смысл). С. 103.

В каком отношении находится идея коммунизма с русской идеей? И на этот счет среди исследователей нет единого мнения. По мнению Н.А. Бердяева, «русский коммунизм, если взглянуть на него глубже, в свете русской исторической судьбы, есть деформация русской идеи, русского мессианизма и универсализма, русского искания царства правды, русской идеи, принявшей в атмосфере войны и разложения уродливые формы»⁴²². В идее коммунизма, которая пришла в Россию с Запада, действительно, можно найти немало чуждого русским национальным традициям (просветительский рационализм, экономический детерминизм, воинствующий атеизм и т.д.). Но ввиду необходимости построения социализма в отдельной стране, к тому же в условиях враждебного окружения, идея коммунизма в советском обществе была подвергнута национальной обработке и приняла многие традиционные российские черты. В результате и сам Бердяев позже признал, что в Советской России коммунистическое государство утверждало себя как «священное царство», предлагая свои версии «мессианизма» и «универсализма», «искания правды»⁴²³. Не является ли идея советского коммунизма воплощением русской идеи?

Такой вывод, по сути, делает Л.В. Карасев, который утверждает, что претворение русской идеи, исполнение заложенного в ней откровения в России произошло именно в виде идеи коммунизма. «В двадцатом веке, – пишет он, – в пору своего излета русская идея объявила, открыла себя миру, потому что пришло время ее исполнения ... И, хотя само исполнение оказалось неудачным, тем не менее, механизм превращения тайного в явное, "вечного" во

⁴²² Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 126.

⁴²³ Там же. С. 117-121. – В этой связи можно снова сослаться на ранее приведенную цитату из письма Ф. Энгельса к Г.В. Плеханову: «Положительно стало невозможно разговаривать с нынешним поколением русских. Все они верят в коммунистическую миссию России, якобы отличающую ее от всех прочих неверных [infidel] наций».

"временное" все равно сработал»⁴²⁴. На наш взгляд, Карасев сужает проблему, глядя на нее ее сквозь призму своего понимания русской идеи как идеи бессмертия. Между двумя идеями может быть много общего, что еще не делает их тождественными. Так, А.С. Панарин, склонный во всех других случаях к противопоставлению русской православной идеи и идеи коммунизма, признает, что в них присутствует «мироспасательная экклезиастическая установка»⁴²⁵. Несмотря на то, что ряд исследователей выводит обе эти идеи из первоначального «христианского социализма», на наш взгляд, они возникают из разных социально-культурных источников, хотя обладают рядом сходных интенций. Это можно показать, рассмотрев идею коммунизма в свете представлений, характерных для тех вариантов русской идеи, что были проанализированы выше.

Так, очевидно, что Россия (Советский Союз) воспринималась в советском коммунизме как страна, живущая по учению Маркса и Ленина, которое открыло миру полную истину. Советских людей воспитывали в убеждении, что их государство является эталоном справедливости в мире. Им внушали надежду, что настанет время, когда все народы признают высшую 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 – труду или борьбе на благо общества. Это способствовало развитию высшей формы коллективизма, в которой

⁴²⁴ Карасев Л.В. Русская идея (символика и смысл). С. 95.

⁴²⁵ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. С. 444.

можно видеть коммунистический аналог православной соборности. Советская идеология изображала советское общество как особенное, имеющее универсальное значение, поскольку оно обладает идеалом, реализация которого всем миром должна была стать концом истории (предыстории) человечества. В этом и заключалась миссия советского народа, который в самые трудные времена, когда решались судьбы мира, выступал почти как Мессия по отношению к человечеству. Как заметил В. Шубарт, «мироспасательная» политика, выражающая суть русской идеи, была присуща как Советскому Союзу, так и Российской империи. «Защита легитимности, освобождение славян, всемирная автономия рабочего класса, – писал он, – вот те различные идеалы, которые тем не менее коренятся в той же материнской почве»⁴²⁶. Поэтому, на наш взгляд, есть веские основания полагать, что идея советского коммунизма стоит в одном ряду с идеологемами Нового Иерусалима, Святой Руси, Третьего Рима, Союза славян, представляя, как и они, историческую форму выражения русской идеи.

Хотя идея «полного коммунизма» весьма похожа на утопию, советские люди семь десятилетий пытались претворить ее в жизнь. Эта идея вдохновляла их на подвиги и оправдывала принесенные жертвы. Таким образом, *строительство коммунизма* и было смыслом истории советского общества. «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»⁴²⁷. Возможно, в истории Советского Союза и заключен тот самый «великий урок» России миру, о котором писал Чаадаев. И нам, живущим в России, еще долго предстоит над этим уроком думать.

⁴²⁶ Шубарт В. Европа и душа Востока. С. 204.

⁴²⁷ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 237.

§ 3. СМЫСЛ РОССИЙСКОЙ ИСТОРИИ КАК ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ РУССКОЙ ИДЕИ

Выше были рассмотрены идеологемы Русского мира, следование которым, по нашему мнению, можно считать смыслом известных периодов российской истории. 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 имеют немаловажное значение для жизни страны и народа. Однако этой картины достаточно для того, чтобы получить определенное представление о развитии России на пройденном ею пути. Вместе с тем еще необходимо доказать, что незавершенной истории Русского мира присущ некий общий смысл. В начале данной главы была высказана мысль о том, что наиболее плодотворным, на наш взгляд, является осмысление истории посредством осознания единства и целостности исторического процесса. Имеются ли основания для утверждения, что российская история представляет собой единый и целостный процесс? Позитивному ответу на этот вопрос как будто препятствует частое восприятие России как страны с трагическим прошлым. Против подобного исторического воззрения, окрашенного глубокой печалью и беспомощной скорбью, возражал еще Гегель. «Но и тогда, – утверждал он, – 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?»⁴²⁸. И даже если видеть в пути, пройденном Россией, восхождение на Голгофу, это не является основанием отказать истории страны в единстве и целостности.

⁴²⁸ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. С. 74.

Некоторые русские философы, обозревая историю России, приходили к выводу о том, что множество пережитых ею роковых потрясений делает невозможным признание органического характера ее развития. Так, Н.А. Бердяев отмечал, что «историческая судьба русского народа была несчастной и страдальческой, и развивался он катастрофическим темпом, через прерывность и изменение типа цивилизации»⁴²⁹. В этом с ним был согласен и Г.В. Флоровский, который переносил эту оценку и на историю русской культуры: «...Вся она в перебоях, в приступах, в отречениях или в увлечениях, в разочарованиях, изменах, разрывах. Всего меньше в ней непосредственной цельности»⁴³⁰. Но, несмотря на катастрофический характер известных периодов в истории России, в ней очень сложно найти времена, которые не состояли 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 этносами, не было «провалом во времени». Конечно, с точки зрения политических отношений и общественной психологии Русь под монгольским игом более походила на Московскую, нежели Киевскую Русь. Но обращение вольных людей в холопов получило широкое распространение уже в домонгольский период, а склонность к самодержавию на Руси задолго до Ивана Грозного в Москве проявлял Владимир Мономах в Киеве. Крутой перелом при Петре I также имел свои основания в предыдущем времени, поскольку европейские нововведения стали появляться еще при Иване III. Наконец, нельзя не заметить черты сходства между Советским Союзом и Российской империей, тем более удивительные, что первый

⁴²⁹ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 7.

⁴³⁰ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. С. 500.

знаменовал собой революционное отрицание второй. Это не означает, что каждая следующая эпоха не вносила нового качества и представляла вариацию на прежде заданную тему. Однако можно выделить такие социокультурные доминанты Русского мира, что сохраняют определенное постоянство в течение всей его истории.

Прежде всего, следует указать на незавершенность культурной самоидентификации и цивилизационного самоопределения общества. 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 возникала с новой силой всегда, 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 могла иметь четыре указанных варианта решения, реальный выбор обычно сводился к альтернативе самобытного и европейского развития России. Евразийцы провозглашали «исход к Востоку» и отмечали значение «туранского элемента» в русской культуре, но, согласно их учению, Россия должна не столько признать себя Азией, сколько отказаться от подражания Европе. *«Мы должны осознать себя евразийцами, – писали они в своей программной статье, – чтобы осознать себя русскими. Сбросив татарское иго, мы должны сбросить и европейское иго»*⁴³¹. Принадлежность России равно к Западу и Востоку понималась этими мыслителями как ее особое свойство, которое не позволяет определить ее ни как Запад, ни как Восток.

Можно заметить, что еще Е.Н. Трубецкой, критикуя Бердяева, но, как будто предвидя появление евразийства, указывал на опасность увлечения той стороной самобытности России, которая связана с абсолютизацией значения географического положения страны. *«Мы привыкли видеть в России целый мир, – утверждал он, – и начинаем*

⁴³¹ Евразийство (опыт систематического изложения). С. 256-257.

уже поговаривать о том, что нет в ней ничего местного, ибо она не запад и не восток, а "Востоко-запад"⁴³². Возможно, «геокультурное» своеобразие России заключается в том, что, по образному выражению Ключевского, культура связывала его с Европой, природа влекла в Азию, между тем как общество и государство, на наш взгляд, не могли сделать решающий выбор. Но Русский мир испытывает как тяготение земли, так и притяжение истории, хотя власть пространства над ним пока более заметна, чем власть времени. И, чтобы понять процессы, происходящие в России, следует учитывать не только географический, но также исторический фактор, т.е. необходимо изучать как место, так и время развития, стремясь установить их влияние, когда они вступают во взаимодействие друг с другом⁴³³.

Противоречивому соединению европейской и национально-самобытной культуры Россия обязана тем, что, как пишет Янов, у нее «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")»⁴³⁴. Исторический метод ставит под сомнение равную древность и легитимность обеих традиций в России, к тому же следует внести ясность. Русский народ не родился со знанием о своей национальной уникальности и всемирной миссии. С мечтой о «сверхдержавности» и о «мессианском величии и призвании» его

⁴³² Грубецкой Е.Н. Старый и новый национальный мессианизм. С. 256.

⁴³³ Возможно, следовало бы для характеристики существенной взаимосвязи временных и пространственных отношений в обществе ввести понятие «социокультурного хронотопа», как это применительно к литературе сделал М.М. Бахтин, опиравшийся на идею «времяпространства», обоснованную на почве теории относительности А. Эйнштейна.

⁴³⁴ Янов А.Л. У истоков трагедии. 1462-1584. Заметки о природе и происхождении русской государственности. С. 31.

впервые познакомила Византия, затем Европа: сначала на практике (наполеоновские войны), потом – в теории (германская философия). Так что стремление к национальной самобытности в российской культуре можно до известной степени трактовать как ответ на вызов Европы, данный в той форме, что была выработана самой Европой.

Следует также учесть, что российские сторонники выбора западного пути, приводящие логически обоснованные и исторически убедительные доказательства культурного сходства Европы и России, обычно не задаются вопросом о том, считает ли сам Запад Россию Европой. Как известно, еще Данилевский заявлял, что Европа видит в России нечто чуждое, не способное служить ей материалом, из которого можно извлечь свои выгоды. Правда, говоря о европейской враждебности к России, Данилевский представлял «временное» как «вечное», не замечая, что отношение Запада к Русскому миру не оставалось неизменным. Было время, когда Европа признавала его своим (Киевская Русь), затем отделяла от себя (Московская Русь), потом удивлялась его силе (Петербургская Россия). Россия спасла Европу от Наполеона и Гитлера, но Запад боялся ее и был к ней враждебен (XIX век), надеялся на ее помощь в мировых войнах, снова боялся и снова надеялся (Советский Союз). Подводя некий общий итог, можно сделать вывод, что Запад в целом относится к России прагматично, считая ее союзной державой или «империей зла» – в зависимости от того, что в конкретный период более соответствует его интересам. Этим он отличается от России, которая вносит в отношение к Западу слишком много эмоций: то самозабвенно подражает Европе, то высокомерно отдалается от нее, то готова по первому зову прийти к ней на помощь. Такой «инверсионный» подход к Европе, на которую в России часто принято смотреть «и с ненавистью, и с любовью» (А. Блок), подтверждает, что для

русского общества его отношение к европейской цивилизации остается проблемой, не получившей однозначного решения.

Другой важной социокультурной доминантой Русского мира, на наш взгляд, является сравнительная молодость российской нации, которая, возможно, еще не закончила свое формирование. Неслучайно в российской этнографии происходит путаница в трактовке таких понятий как «русские» и «россияне», «русский народ» и «российская нация». Например, в одном из трудов говорится: «РУССКИЕ, нация, произошли от древнерусской народности, сформировавшейся из восточнославянских племен», – а следующей строкой: «РУССКИЕ, восточнославянский народ, составляющий основное население России. Россиянин – то же, что и русский»⁴³⁵. Исходя из этих дефиниций, нельзя понять, включают ли русские как нация нерусские этносы, которые составляют немалую часть коренного населения современной России. Например, П.А. Сорокин, который широко трактовал понятие «русская нация», причисляя к ней великороссов, украинцев, белорусов и «русифицированные» этнические группы, не относил к ней некоторые этносы, проживающие на территории Российской Федерации⁴³⁶. Также вызывает сомнение утверждение, что «русские сложились в народность в XIV – XV веках, в нацию – во второй половине XIX века»⁴³⁷. Возникает резонный вопрос: если русская нация возникла только во 2-й половине XIX века, могла ли эта общность сохраниться и развиваться как нация в следующем столетии? Не следует забывать, что почти весь XX век исторические условия и политика властей формировали в России (СССР) нацию совершенно иного типа – «многонациональный советский народ».

⁴³⁵ Русский народ: Терминология, исследования, анализ / Сост. Андреев А.Р., Кривошеев В.Д., Круговых И.Э. Жуковский; М., 2001. С. 6.

⁴³⁶ Сорокин П.А. Основные черты русской нации в двадцатом столетии // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 469.

⁴³⁷ Русский народ: Терминология, исследования, анализ. С. 6.

Не считая себя специалистом по данному вопросу, автор все же полагает, что надо с разумной осторожностью подходить к тезису, что в России к настоящему времени полностью сложилась «русская» или «российская нация». Если понимать под нацией большую группу людей, связанных общностью территории, экономических связей, литературного языка, а также сходных особенностей культуры и характера, вряд ли можно сделать однозначный вывод, что граждане Российской Федерации в начале XXI века образуют исторически устойчивую общность. С точки зрения политэкономии, нации формируются в период укрепления политической централизации на основе капиталистических экономических связей, т. е. в результате того процесса, который не был завершен в России в конце XIX – начале XX века и все еще происходит в настоящее время. Косвенным, но показательным признаком продолжения формирования российской нации является то повышенное внимание, которое культурная элита России с середины XIX столетия уделяет русской *национальной* идее. Вероятно, можно лучше понять истоки удивления западных авторов в отношении того, каким, на их взгляд, непомерным значением обладает русская идея в русской философии, если допустить, что таким образом проявляется непонимание представителями «старых» наций мировоззренческих проблем более «молодых» наций.

Историческая и культурная незавершенность цивилизационного самоопределения и национального оформления Русского мира связана с другой часто признаваемой социокультурной его доминантой – противоречивостью национального характера. Антиномии «русской души» отмечали многие писатели и философы. Например, Бердяев считал, что русскому народу присущи «деспотизм, гипертрофия государства и анархизм, вольность; жестокость, склонность к насилию и доброта, человечность, мягкость; обрядовое и искание правды; индивидуализм, обостренное сознание личности и безличный

коллективизм; национализм, самохвалство и универсализм, всечеловечность; эсхатологически-мессианская религиозность и внешнее благочестие; искание Бога и воинствующее безбожие; смирение и наглость; рабство и бунт»⁴³⁸. В работах Н.А. Бердяева противоречия русского характера получили диагноз и анализ, но не синтез. Возможно, сам философ думал, что снятие данных антиномий произойдет в царстве святого Духа, к которому устремлена Россия. Противоречия «русской души» являются как следствиями, так и причинами углубления раскола, который с XVII века становится имманентным состоянием Русского мира, характерным для него как в религиозном, так и в социальном и нравственном отношении.

Русские мыслители предлагали разные объяснения противоречий русского характера и указывали различные пути их преодоления. Так, Н.О. Лосский писал, что «в жизни каждого народа воплощены пары противоположностей и их особенно много среди русских людей. Многие из этих противоположностей встречаются также и у других народов, но у каждого народа они имеют своеобразный характер»⁴³⁹. Он полагал, что негативные свойства русского народа образуют не его первичную, основную природу, но суть обратная сторона, извращение позитивных его черт⁴⁴⁰. И.А. Ильин объяснял противоречия русского характера несогласованностью «первичных» и «вторичных» качеств русского народа. «Россия перед революцией, – заявил он, – оскудела не духовностью и не добротой, а **силою** духа и добра. В России было множество хороших и добрых людей; но хорошим людям не хватало **характера**, а у добрых людей было мало **воли и решимости**»⁴⁴¹.

⁴³⁸ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 8-9.

⁴³⁹ Лосский Н.О. Характер русского народа: В 2-х кн. Кн. 1. Франкфурт-на-Майне, 1957. С. 3.

⁴⁴⁰ Лосский Н.О. Характер русского народа: В 2-х кн. Кн. 2. Франкфурт-на-Майне, 1957. С. 86.

⁴⁴¹ Ильин И.А. Основная задача грядущей России // Ильин И.А. Наши задачи. Т. 1. С. 212.

Таким образом, эти мыслители, как и их последователи⁴⁴², находят в антиномиях «русской души» проявления диалектики ее развития или следствия влияния пагубных социально-исторических процессов.

Иного мнения по этому вопросу придерживались Ф.М. Достоевский и В.С. Соловьев, которые считали, что противоречия национального характера снимаются в процессе достижения народом своего идеала и внесения своего вклада в общее дело всего человечества. Достоевский заявлял, что «стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и всесоединяющей, вместить в нее с братскою любовью всех наших братьев...»⁴⁴³. По Соловьеву, идеалом русского народа является Христос, и озарение духом совершенного человека должно привести его к Всечеловечеству. Для него это «не есть отвлеченное понятие, а *согласная полнота всех положительных особенностей* нового или возрожденного творения, – значит, *не только личных, но и народных*»⁴⁴⁴. Преодоление антиномий русского характера виделось этим мыслителям на путях исполнения нацией своей миссии в отношении всего человечества.

При социальном и духовном расколе, что присутствует в глубине Русского мира и вырывается на поверхность в периоды его кризиса, социокультурной доминантой становится и то гипертрофированное значение, которым наделены в России государство и его правитель. 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

⁴⁴² См.: Сагатовский В.Н. Русская идея: продолжим ли прерванный путь? С. 168-188.

⁴⁴³ Достоевский Ф.М. Пушкин. С. 148.

⁴⁴⁴ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. 2-е изд. Т. 1. М., 1990. С. 365.

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 действовать и браться за решение всех жизненно важных проблем, что затрудняет низовую самоорганизацию общества. Для поддержания всеобъемлющей системы власти необходим громоздкий аппарат чиновников, вносящих в управление присущее им бюрократическое начало, которое препятствует нахождению своевременных и адекватных ответов на вызовы времени. Наверху этой «Вавилонской башни», строители которой плохо понимают интересы и замыслы друг друга, находится правитель государства, носитель самодержавного начала для отчужденного от власти народа. Нельзя не согласиться с 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»⁴⁴⁵. Как это ни печально, всевластие государства в России обычно является обратной стороной общественного безволия.

Такое отношение государства и общества, если отвлечься от недолгих, по историческим меркам, времен социальных потрясений, остается типичным для России, повторяясь, в модифицированном виде, на каждом этапе развития страны. Характерное размышление на эту тему можно найти в «Курсе русской истории» В.О. Ключевского. Он отмечает, что государство как народный союз черпает свою силу в народной мощи и растет вместе с ней, что образует первоначальное и естественное соотношение государства и народа. Однако внешние опасности или неразумие высших органов власти могут навязать народу непосильные тяготы. Тогда сила государства начинает

⁴⁴⁵ Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего. С. 537-538.

развиваться, ослабляя мощь народа, и если тот вовремя не изменит это положение вещей, в государстве начинается разложение. «Правительство с поддерживающими его классами общества, – пишет историк, – 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»⁴⁴⁶. Ключевский предсказал, что такое государство, отделившее и отдалившее себя от народа, может вести активную политику среди слабых соседей и расширять свою территорию, но мощь его будет призрачной, и оно не выдержит настоящей бури. Разлад между государством и народом в России, преодолеваемый, как правило, только в периоды борьбы с иноземными захватчиками, обусловил необходимость следующей социокультурной доминанты.

Она находит свое законченное выражение в *идеократии*, т.е. во власти идеи, что играет в российском обществе специфичную роль. Русскому миру в целом чуждо «технологическое» решение жизненных проблем, принимаемое 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 показательна мысль Бердяева о том, что «русские суждения о собственности и воровстве определяются не отношением к собственности как социальному институту, а отношением к человеку»⁴⁴⁷. Повышенное внимание к идейной стороне

⁴⁴⁶ Ключевский В.О. Курс русской истории // Ключевский В.О. Соч. Т. 5. С. 408.

⁴⁴⁷ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 53.

жизни в России не следует приписывать исключительно влиянию государства. В российской истории, конечно, бывали времена «идеологического правления» (достаточно вспомнить советский период). Однако не только государство идеологически влияло на общество, но и общество воздействовало на идеологию государства. В период борьбы с Золотой ордой, в Смутное время и век раскола выбор народа в деле защиты религиозных и национальных интересов порой определял, какая стратегия государства одержит победу, и, вместе с тем, какая группа элиты, и какой правитель возглавят страну.

Характерно, что, сравнивая русскую жизнь в старое и новое время, Хомяков приходил к выводу, что «силы духовные принадлежат народу и церкви, а не правительству; правительству же предоставлено только пробуждать или убивать их деятельность каким-то насилием, более или менее суровым»⁴⁴⁸. Это нравственное воззрение отражало специфическое отношение народа к власти в России. Оно объясняет кажущееся парадоксальным убеждению старших славянофилов в том, что «только при неограниченной власти монархической народ может отделить от себя государство, предоставить себе жизнь нравственно-общественную, стремление к духовной свободе»⁴⁴⁹. В этом убеждении можно увидеть доказательство неразвитости гражданских отношений или непонимания принципа разделения властей в России, как это делает Янов, видящий в нем суть русской идеи⁴⁵⁰. Но такая слабость общества в известных случаях способна предстать его реальной силой. Будучи не в состоянии держать под контролем свое государство и направлять его деятельность на повышение общего благосостояния, народ ожидает и требует от него, чтобы оно следовало более высокой идее, чем утверждение собственной мощи.

⁴⁴⁸ Хомяков А.С. О старом и новом. С. 54.

⁴⁴⁹ Теория государства у славянофилов. Сб. статей. СПб., 1898. С. 57.

⁴⁵⁰ См.: Янов А.Л. Русская идея и 2000-й год. С. 49.

По мнению В.С. Соловьева, «народ русский – народ в глубине души своей христианский, и непомерное развитие, которое получил в нем антихристианский принцип абсолютного государства, есть лишь обратная сторона принципа истинного, начала христианского государства, царской власти Христа»⁴⁵¹. В истории России данный религиозно-философский тезис находит эмпирическое подтверждение в том, что общество, неспособное поставить государство себе на службу, признает его власть над собой лишь до тех пор, пока оно служит высшей *идее*. Потеря такой идеологемы освобождала народ от «присяги верности» государству и преданности правителям, что стало духовной причиной падения династий Рюриковичей и Романовых, а также распада Советского Союза. Идеи, которые были рассмотрены в этой главе, на наш взгляд, суть именно те «сверх-идеи», что, будучи усвоены с разной степенью понимания элитарным и массовым сознанием, возвещали цель Русского мира, следование которой придавало существованию государства и общества высший смысл.

Выделение рассмотренных социокультурных доминант Русского мира, на наш взгляд, является ступенью восхождения к пониманию российской истории как по-своему логичного и системного процесса. Они, как «скрепы», придают единство и целостность этому процессу там, где исследователи, не учитывающие данные факторы, видят проявления социальной стихии или враждебных России сил. Указанные доминанты во многом определяют «коридор» возможностей, от которого зависит течение и результат событий. Знание указанных доминант позволяет, в частности, понять генезис важных общественных идей – от их рождения до старения. Так, всем идеологемам Русского мира, рассмотренным в этом исследовании, присуща одна и та же закономерность, что характеризует их эволюцию. Возникнув как формы идеологического осмысления

⁴⁵¹ Соловьев В.С. Русская идея. С. 245.

нового исторического этапа в развитии России, они сохраняли свою власть над общественным сознанием до тех пор, пока было жизненным породившее их социокультурное противоречие. Но по мере того, как новая социальная практика все с большим трудом укладывалась в «прокрустово ложе» старой культурной формы (идеологического учения), последняя постепенно утрачивала свою власть над умами и сердцами людей. Тогда, рано или поздно, возникала идеологема, адекватная изменившимся историческим условиям, которая включала в себя основные моменты своих предшественниц. По этим моментам, на наш взгляд, и можно судить, что собой представляет общая идея, присутствующая в идеологемах, каждая из которых выражала смысл своего времени.

В начале главы автор высказал гипотезу, что русская идея отразилась в идеологемах, которым российское общество следовало в своем социокультурном развитии. Исходя из проведенного анализа, на наш взгляд, можно сделать вывод, чем является русская идея как смысл истории России. Мы полагаем, что русская идея в своем философско-историческом аспекте представляет ответы на вопросы: *Что утверждает Россия в своей истории? Как она делает это? К какой цели она стремится?* Настало время обобщить выводы, сделанные в результате сравнения основных идеологем Русского мира, осмыслить логику ответов на заданные вопросы и получить синтетическое заключение, которое бы соединило их в единое целое. Конечно, не всякое сочетание правильных фрагментов приводит к верному восприятию картины в целом. Однако если смысл истории призван отразить ее целостность, то и сам он должен представлять единство, а не множество.

Попытаемся выделить общее, что объединяет новый Иерусалим, святую Русь и третий Рим, панславизм и коммунизм, стремление к которым было интерпретировано в качестве смыслов известных

периодов истории России. Во-первых, все эти идеологемы претендуют на выражение абсолютного мировоззрения, что предстает в виде истинной веры или учения. Во-вторых, они могут быть постигнуты и воплощены только сообща, т.е. общим знанием и общим делом. В-третьих, они объединены верой в особое предназначение России, в ту великую роль, какую она должна сыграть в достижении социального и духовного идеала. По нашему мнению, этого вполне достаточно, чтобы дать общее определение, но прежде нужно сделать важное пояснение, которое позволит лучше понять русскую идею как смысл истории России.

Изучение отдельных периодов жизни Русского мира показывает, что ему присуще, по видимости, странное противоречие, состоящее в одинаково сильном стремлении к обособленности и всемирности. Тайна бытия России с историсофской точки зрения, возможно, состоит в том, что она смиренно предложила себя человечеству как площадку 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, дабы, как писал Достоевский, «светить миру великой, бескорыстной и чистой идеей»? Чтобы выпестовать в себе всемирную идею, *духовной* России было необходимо не шумное общение на ярмарке национального тщеславия, а уединенное место для тихой молитвы, «делания сердечного», «умного хранения». Конечно, далеко не все, о чем грезились, получилось, на многое просто не хватило сил. Но нельзя не признать, что идея была действительно всемирной – выработать идеальную форму человеческого общежития, создать «царство праведников» или построить наилучшее общество на земле. Это ли не цель желанная, следование которой позволяет обрести высшее призвание и достижение которой может оправдать все муки и жертвы на пути к ней?!

Тогда становится более понятно, почему Россия, вынужденная веками защищать Европу от Азии, нередко получая от Запада удары в спину, а затем догонять ушедшие вперед культурные народы, никогда не дорожила настоящим, но жила надеждой на будущее. В процессе непрестанной борьбы за выживание она выработала особый тип культуры, что 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»⁴⁵². Д.С.Лихачев нашел поразительный 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»⁴⁵³. Но, может быть, именно тот народ, что по своей «метафизической природе» способен заглянуть в «конец времен», лучше других подготовит к нему человечество!

Исходя из этих суждений, можно дать следующие ответы на заданные вопросы. Что утверждает Россия в своей истории? – Она *должна* нести мировоззрение, которое, независимо от его конкретного выражения, представляет абсолютную истину. Как она делает это? – Россия *должна* убедить другие народы общими усилиями познать эту истину и воплотить ее в реальности. К какой цели она стремится? –

⁴⁵² Бердяев Н.А. Русская идея. С. 185.

⁴⁵³ Лихачев Д.С. О национальном характере русских // Вопросы философии.1990. № 4. С. 5. – У Максима Грека этот образ еще более выразителен и трагичен: *«Шествуя по пути жестоце и многих бед исполняем, обретох жену, сидящу при пути и наклонну имущу главу свою на руку и на колену свою, стоящу горце и плачущу без утехи, и оболчену во одежду черну, якоже есть обычай вдовам женам, и окрест беша звери, львы и медведи, и волци и лиси... Василие имя есть мне... Чесо ради при пути сем пусте седиши обступаема толь лютыми звериш? И она паки ко мне: пуст убо путь сей, о преходниче, окаянного века сего последнего образует»*. – Цит. по: Флоровский Г.В. Пути русского богословия. С. 24.

Россия *должна* видеть свою цель в том, что позволит ей достичь идеального состояния в социальном и духовном отношении, т.е. подняться до создания совершенного общества и высшей культуры.

Прежде автор определял русскую идею как *эйдос Русского мира, который характеризует его сущность и смысл существования*. Наполнив формальные моменты этой дефиниции социокультурным содержанием, путем обобщения сделанных выводов и предложенных ответов, можно дать определение русской идеи, которое выражает философско-исторический аспект ее бытия. На наш взгляд, русская идея как смысл истории есть **стремление к всеобщему постижению абсолютного мировоззрения и всеобщему построению на его основе идеального общества**. Таково содержательное определение русской идеи в качестве идеальной сущности и смысла Русского мира.

Давая свои ответы на смысложизненные вопросы России, мы не случайно представляли их как должное. Любая попытка установить смысл истории требует нахождения идеального в действительном, духовного в материальном, разумного в стихийном. В исследовании рассматривались не факты и события прошлого, как они были «на самом деле», но их значения и смыслы, какими они выглядят с высоты настоящего. Было необходимо понять *логос* истории, чтобы увидеть идеальные конструкции, которые бы сообщали строениям прошлого вид законченного ансамбля. Для чистоты восприятия автор сознательно придавал самостоятельное значение общественным идеям, по крайней мере, там, где они оказывали глубинное 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»⁴⁵⁴. Но если в

⁴⁵⁴ Соловьев В.С. В.С. Несколько слов о настоящей задаче философии // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 15.

поисках смысла истории следует вникать в убеждения людей, то нужно знать не только их воззрения на то, кто они есть, но и представления о том, какими они должны быть. Поэтому постижение истории требует исследования должного, для чего необходимо перейти от изучения смыслов к изучению ценностей.

Философско-исторический анализ русской идеи, на наш взгляд, позволяет сделать следующие выводы:

во-первых, русская идея в своем философско-историческом аспекте представляет смысл истории Русского мира. Основанием для ее постижения служит осознание единства и целостности его истории, а методом исследования – компаративный анализ идей, оказавших наибольшее влияние на бытие и сознание российского общества и выразивших смысл своего исторического времени;

во-вторых, изучение различных эпох истории России позволяет признать в целом органический характер исторического процесса и выявить социокультурные доминанты Русского мира, что сохраняют постоянство в течение всей его истории. Сравнение основных его идеологем (новый Иерусалим, святая Русь, третий Рим, русский панславизм и советский коммунизм) доказывает наличие неких общих моментов, присущих всем этим проекциям русской идеи;

в-третьих, можно дать определение русской идеи, которое конкретизирует ее содержание как идеальной сущности и смысла бытия Русского мира. Русская идея как смысл истории представляет стремление обрести истинное мировоззрение (вера или учение) и общими усилиями создать идеальное общество и высшую культуру;

в-четвертых, в постижении истории необходимо присутствует момент долженствования, так как идеальные сущности, придающие смысл истории, сами по себе принадлежат сфере не действительного, а должного. Поэтому после того как русская идея была определена как смысл истории, необходимо исследовать ее как систему ценностей.

Глава IV

РУССКАЯ ИДЕЯ КАК СИСТЕМА ЦЕННОСТЕЙ

После определения русской идеи как понятия и выявления ее как смысла истории России следует приступить к ее познанию как ценности. Эта задача обусловлена стремлением получить более содержательное понимание русской идеи, чем при ее изучении как понятия, и более конкретное знание о ней, нежели при ее анализе как смысла истории. Характеризуя данную идею как эйдос, мы отметили, что в отношении к явлениям Русского мира она предстает в качестве идеала, модели, образца. Исследуя ее как смысл истории, мы пришли к выводу, что в отношении к эмпирической истории России, т.е. к тем же самым явлениям, она выступает в качестве должного.

К русской идее в известной степени подходят слова И. Канта: «...Это определение, которое в теоретическом отношении было бы *трансцендентным* (запредельным), в практическом отношении *имманентно*»⁴⁵⁵. Как предмет теоретического разума русская идея открывается только в виде относительной истины познанию человека или народа, которые находятся в границах истории («идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени»). Как предмет практического разума, она проявляется посредством своего влияния на исторический и культурный процесс («жизнь каждого народа представляет лишь определенное участие в общей жизни человечества»⁴⁵⁶). Что может объединить эпистемологический и праксиологический аспекты русской идеи, преодолевая различия в способах их изучения и придавая их сочетанию характер синтетического единства? На наш взгляд, таким интегрирующим началом является понимание русской идеи как ценности.

⁴⁵⁵ Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995. С. 211-212.

⁴⁵⁶ Соловьев В.С. Русская идея. С. 220.

На этом этапе исследования пока не имеет принципиального значения, что представляет собой русская идея: одну только ей присущую ценность, совокупность уникальных ценностей или своеобразное сочетание ценностей, каждая из которых в отдельности свойственна многим нациям. Независимо от того, какой вариант ответа, в конечном счете, будет получен, в любом случае нужно достичь единства умопостигаемого понятия и практического смысла. Так, если русская идея предстанет, например, как идея соборности или идея спасения, то любая из них, будучи до конца непознаваемым актом и стимулом жизненной активности, все равно несет ценность, обладающую большой притягательной силой. Если же она будет определена как сумма ценностей, то это лишь усложнит стоящую перед нами проблему, но ничего не изменит в ней по существу. И в том, и в другом случае русская идея остается феноменом, который не может быть абсолютным образом понят в рамках теоретического познания, несмотря на то (или, может быть, потому), что обладает особой значимостью для исследователя. Выходя за границы теоретического разума, она выступает как источник жизненного императива. Вместе с тем, не будучи только символом веры, русская идея является познанию в качестве предмета, о котором можно получить положительное знание. Чтобы снять это видимое противоречие, следует обратиться к тому, что представляет синтез понятийного знания и смыслового задания (долженствования), который собственно и характеризует ценность. Таким образом, необходимо приступить к аксиологическому анализу русской идеи.

§ 1. РУССКАЯ ИДЕЯ В СВЕТЕ ТЕОРИИ ЦЕННОСТЕЙ

Категория ценности есть главное понятие аксиологии. Согласно этой науке, ценность можно определить как выражение субъектно-

объектных отношений, данное через выявление значимости объекта для субъекта. Объектом ценностного отношения могут быть предметы природного мира и продукты социальной деятельности, нормы поведения и творения духа, межличностные и общественные связи. Способом бытия ценности является значимость объекта, переживаемая и осознаваемая субъектом, с учетом стандартов, норм, образцов и вкусов, что были сформированы в обществе и развиваются посредством корреляции с другими субъектами. Все имеет ценность постольку, поскольку представляет «благо» для человека (страта, общества), удовлетворяет его потребности, интересы и запросы. При этом субъект состоит с объектом в отношении, отличающемся явно выраженным эмоциональным и волевым характером. «Мы называем какую-либо вещь хорошей или дурной, – писал Спиноза, – смотря по тому, доставляет ли она нам удовольствие или неудовольствие...»⁴⁵⁷. На основе этой внутренне воспринятой значимости объекта возникает осознанное отношение субъекта, которое стимулирует его интерес к объекту и его освоение в качестве ценности.

Необходимо заметить, что изучение ценности начинается только на определенном уровне ее выделения субъектом, и связь между человеком и ценностью не может быть сведена лишь к отношению между субъектом и объектом познания. Теоретическое мышление способно исследовать объект ценности, но это не значит, что оно при этом получает знание о самой ценности. Отправной точкой освоения ценности человеком является, вообще говоря, не теоретическое созерцание, но его деятельное отношение к объекту ценности. Как верно указывал М.М. Бахтин, «все содержательно-смысловое: бытие как некоторая содержательная определенность, ценность как в себе значимая, истина, добро, красота и пр. – все это только возможности, которые могут стать действительностью только в поступке на основе

⁴⁵⁷ Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М., 1957. С. 531.

признания единственной причастности моей»⁴⁵⁸. Деятельный подход человека к объекту лежит в основе любых оценочных суждений о нем.

Поскольку ценность представляет особое отношение субъекта к объекту, она может изменяться в результате эволюции, как субъекта, так и объекта. Значимость же объекта (благо) возрастает или падает в зависимости, как от появления новых благ, так и от колебаний интересов и потребностей. Отмечая эту связь, Гегель утверждал, что «ценность вещи может быть очень различной в отношении к потребности»⁴⁵⁹. Ценностные отношения формируются под влиянием духовных и материальных факторов, которые, как правило, являются переменными величинами в истории. Поэтому если даже мы обратимся к так называемым «вечным ценностям», нельзя не признать, что отношение к ним в разные эпохи было различным.

Так, жизнь и здоровье, свобода и творчество, истина и красота, любовь и дружба, добро и счастье либо не всегда признавались безусловными ценностями, либо обладали разной степенью приоритетности. Из истории России известно, как порой менялось отношение общества к государству, церкви, правящей элите, как святости прошлого поругались людьми настоящего, что считали себя представителями будущего⁴⁶⁰. Такие перемены случаются, так как объективная составляющая ценности (освоение объекта как блага) и ее субъективная составляющая (акт сознательного переживания) выражаются в оценке, подверженной влиянию житейской или исторической конъюнктуры. Динамическое соответствие между

⁴⁵⁸ Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Эпос и роман. СПб., 2000. С. 46.

⁴⁵⁹ Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 119.

⁴⁶⁰ В ноябре 1917 года В.В. Розанов писал: «Всю жизнь крестились, богомолиться: вдруг смерть – и мы сбросили крест. ... Переход в социализм и, значит, в полный атеизм совершился у мужиков, у солдат до того легко, точно "в баню сходили и окатились новой водой". Это – совершенно точно, это действительность, а не дикий кошмар». – Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени // Розанов В.В. Мимолетное. М., 1994. С. 416.

социальными процессами и культурными факторами, которое поддерживается в обществе, вызывает периодическое повышение «спроса» на одни ценности и падение на другие.

Но изменение оценок не всегда связано с изменением самих ценностей. Можно согласиться с Г. Риккертом, который полагал, что «блага и оценки не суть ценности, они представляют собою соединения ценностей с действительностью»⁴⁶¹. Поэтому как ценность может обладать значимостью даже при отсутствии оценки, как и оценка, в принципе, может быть дана любому объекту, независимо от того, будет ли установлена его ценность или нет. В обществе, как правило, идет конкурентная борьба между оценочными суждениями в отношении одних и тех же объектов. При этом одинаковые ценности могут получать различные оценки, данные в разное время одним субъектом или в одно время разными субъектами.

Итак, ценность объекта обусловлена его сторонами или свойствами, которые обладают значимостью для субъекта. Но человек, страта или общество в целом, оценивая объекты, явления или свойства с точки зрения своих интересов и потребностей, иногда меняют свое мнение в отношении содержания последних, что вызывает у них дискомфортное состояние. Оно бывает очень болезненным, однако создает стимул для формирования новых ценностей. Как писал К. Манхейм, «интерпретируя, например, христианство, можно прийти к заключению, что именно возмущение дало низшим социальным слоям смелость освободиться, по крайней мере духовно, от господства несправедливой системы ценностей и противопоставить ей свою собственную»⁴⁶². Это состояние требует замены одних ценностей на другие, в крайнем случае – перемены всей

⁴⁶¹ Риккерт Г. О понятии философии // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 23.

⁴⁶² Манхейм К. К. Идеология и утопия. Ч.1. М., 1992. С. 51-52.

системы ценностей. Отказ от прежней системы ценностей неизбежно связан с разрушительными последствиями, о чем предупреждал Ф. Ницше: «Перемена ценностей – это перемена созидающих. Постоянно уничтожает тот, кто должен быть создателем»⁴⁶³.

Радикальная смена системы ценностей неоднократно имела место в России. Она происходила во время принятия христианства, в период освобождения от завоевателей, при создании национального государства, в процессе разрушительных реформ и социальных революций. Знаменательно, что во всех этих судьбоносных переменах появление новых оценок, особенно в индивидуальном сознании, порой предшествовало оформлению общественных потребностей, получавших осознанное выражение в виде общественных интересов. Поскольку объекты сами по себе не обладают ценностью и наделяются таковой лишь человеком, вступившим с ними в определенное отношение, их значимость, то есть адекватность его потребностям и интересам, осознается как ценность только после того, как человек дает им соответствующую оценку. Но значимость объекта может быть понята им неверно, и тогда оценочное суждение будет представлять искаженное отражение объекта ценности.

В этой связи возникает вопрос о том, насколько корректно говорить об *истинных* и *ложных* оценках и ценностях. Относительно возможности научной верификации оценочных суждений, по-видимому, не должно быть сомнений. К высказываниям о значимости объекта вполне применимо определение истины как соответствия знания о предмете самому предмету. Если человек оценивает объект, явно преувеличивая или преуменьшая его значимость для себя или для общества, то можно сказать, что его суждения о данном объекте имеют ложный характер. Однако признание этого факта не означает,

⁴⁶³ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 43.

что указанный объект не обладает значимостью в глазах субъекта. Человек может ошибаться в суждениях о своей радости или печали, но не в их переживании. Научная же верификация ценностей представляет более сложную проблему. Несмотря на привычное деление ценностей на истинные и ложные, мыслители нередко обходят вопрос о способе их проверки. Так, высказав мнение об истоках христианской системы ценностей, Манхейм не стал отвечать на вопрос, «кто был прав: христиане или господствующие классы Рима»⁴⁶⁴. Если не так легко вынести решение по столь, казалось бы, простому вопросу, то не должно удивлять, что ученые редко приходят к согласию при обсуждении более сложных проблем.

Чаще всего в качестве критерия истинности ценностей исследователи принимают мировоззренческое основание своей философии. Э. Фромм в одной из работ писал, что его система ценностей «основана на том, что Альберт Швейцер назвал "благоговением перед жизнью". Ценным и благим считается все, что содействует более полному разворачиванию специфически человеческих способностей и что поддерживает жизнь»⁴⁶⁵. С последним утверждением, пожалуй, согласился бы и Ницше, но в его системе ценностей оно было бы наполнено другим смыслом. «Добрый и злой, богатый и бедный, высокий и низкий, – писал он, – и все имена ценностей: все должно быть оружием и кричащим символом и указывать, что жизнь должна всегда сызнова преодолевать самое себя! ... Только там, где есть жизнь, есть и воля; но это не воля к жизни, но ... воля к власти!»⁴⁶⁶. Разумеется, можно и должно делать предметом оценки мировоззренческие основы различных учений. Но не следует забывать, что критерием оценки в таких случаях является убеждение

⁴⁶⁴ Манхейм К. Идеология и утопия. Ч.1. С. 52.

⁴⁶⁵ Фромм Э. Революция надежды // Фромм Э. Психоанализ и этика. М.,1993. С. 286.

⁴⁶⁶ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 72, 83.

того, кто выносит оценку. И пока не удастся устранить данное противоречие, на наш взгляд, остается сделать вывод, что хотя истина причастна к миру ценностей, ценности не проверяются истиной.

Это не значит, однако, что нет никаких критериев для сравнения различных систем ценностей. Как отдельный человек принадлежит к определенному обществу, так и конкретное общество является составной частью всего человечества. В результате взаимодействия между обществами, в конкуренции разных интересов и потребностей, значений и оценок формируется общечеловеческая ценностная система, которая, в идеале, должна способствовать развитию всех и каждого. Хотя этот процесс еще далек от своего завершения, только такая универсальная система может претендовать на то, чтобы ее приняли в качестве основы для сравнения всех систем ценностей. Именно ее общечеловеческий характер, то есть соответствие, в конечном счете, потребностям и интересам всех людей, делает ее общезначимой и, в пределах мира людей, объективной. Но если системе общечеловеческих ценностей предстоит обрести четкие очертания в будущем, то практически в каждом обществе можно обнаружить более или менее оформленную систему ценностей, адекватную потребностям и интересам определенной социальной группы, общественного слоя или всей нации в целом. В Русском мире также сложились известные ценностные предпочтения, отражающие особенности его социокультурного развития.

Исследователи, изучавшие ценности данного мира, как правило, были едины в том, что признавали их противоречивый характер. В отношении российской истории и культуры, действительно, можно высказать целый ряд взаимоисключающих суждений, которые будут одинаково верны. Вместе с тем, как писал Н.О. Лосский, «самая увлекательная, но и трудная, не всегда решаемая задача состоит в том, чтобы найти такое основное свойство, из которого вытекают два

противоположные свойства, так что отрицательное свойство есть как бы обратная сторона той же медали, у которой лицевая сторона – положительная. Вторая задача при исследовании характера народа, более легко разрешимая, состоит в том, чтобы определить, какие свойства народа представляет собою первичное, основное содержание его души и какие свойства вытекают из его первоосновы»⁴⁶⁷. Хотя свойства нации с трудом помещаются в «прокрустово ложе» единой системы ценностных ориентиров, можно попытаться выделить ценностную «первооснову», позволяющую воспринять ее как уникальную историческую и культурную реальность. Постоянное и устойчивое соотношение ценностей, которые определяют характер и направление национального развития, на наш взгляд, и представляет идею нации в аксиологическом аспекте.

Может ли существовать идея нации без ценностных ориентиров? По-видимому, это невозможно, так как эта идея выражает смысл бытия данной нации в ее отношении к человечеству, что предполагает наличие ценностных ориентиров. Так, В.С. Соловьев утверждал, что «призвание, или та особая идея, которую мысль Бога полагает для каждого морального существа – индивида или нации – и которая открывается сознанию этого существа как его верховный долг, – эта идея действует во всех случаях как реальная мощь, она определяет *во всех случаях* бытие морального существа...»⁴⁶⁸. И в работе о русской идее он обращается к таким ценностям, как правда и справедливость, истина и добро, любовь и свобода, единство и братство.

Согласно Э. Фромму, из теории социальной природы ценностей следует, что «выживание любого общества с его собственной социальной структурой и противоречиями должно быть высшей целью для всех членов его и, следовательно, нормы, способствующие

⁴⁶⁷ Лосский Н.О. Характер русского народа. Кн. 1. С. 3.

⁴⁶⁸ Соловьев В.С. Русская идея. С. 221.

выживанию данного общества, – это высшие ценности и обязательны для каждого индивида»⁴⁶⁹. Идея нации как выражение сущности и смысла своего социокультурного мира обеспечивает его выживание и развитие, показывая значимость его существования, возвещая его необходимость и незаменимость для всего человечества. Поэтому ценности, которые она в себе несет, с одной стороны, обращены к членам данного сообщества, обретающим в них должную основу для объединения, а с другой стороны, адресованы иным сообществам как идеальный образ их совместного бытия.

В наиболее явном виде эти ценности выражены в культуре данного сообщества. Культура всегда имеет приоритетное значение для проявления ценностного аспекта национальной идеи. Неслучайно Г. Риккерт отмечал, что «для теории ценностей представляют интерес именно такие ценности, которые претендуют на значимость, а только в *сфере культуры* можно непосредственно встретиться с действительностью, связанной с такого рода значащими ценностями. Культура есть совокупность благ, и только как таковая она и может быть понята. В культурных благах как бы осела, выкристаллизовалась множественность ценностей. Историческое развитие и есть процесс такой кристаллизации»⁴⁷⁰. В этом соединении культуры с историей, на наш взгляд, заложен глубокий смысл. При сравнении социального и культурного развития России, как, очевидно, и любой другой страны, нельзя не заметить известного соответствия между экономическими, политическими и правовыми отношениями, с одной стороны, и формами сознания и практики в религии, искусстве и морали, с другой стороны. Указанная корреляция зачастую достигает степени,

⁴⁶⁹ Фромм Э. Революция надежды. С. 286.

⁴⁷⁰ Риккерт Г. О понятии философии. С. 27. – Заслуживает внимания, что в одном из коллективных философских трудов, изданных еще в советский период, культура была определена как «мир воплотившихся ценностей». – См.: Культура в свете философии. Тбилиси, 1979. С. 55.

позволяющей принять, как гипотезу, тезис, что каждая «цивилизация» представляет единство двух «формаций» – социальной и культурной, которые находятся в тесном взаимодействии друг с другом.

Тогда идеальная сущность, которую называют национальной идеей, оказывается не чем иным, как выражением общего начала и цели развития социума и культуры, принципом их единства, индикатором идентичности их феноменов. При этом социальные традиции и культурные образцы могут быть рассмотрены как эталоны данной социокультурной общности. Но чтобы понять логику ее развития, необходимо владение определенным кодом, который открывается в изучении истории данной общности. Поэтому, только зная историю общества, можно понять его культуру, и только зная культуру общества, можно понять его историю.

В этой связи можно заметить, что все эпохи российской истории обладают своей спецификой, но в каждой из них, более или менее отчетливо, проявляется тенденция к особому состоянию общества, которому присуще полное проявление определенных культурных ценностей. И все этапы развития российской культуры, при своей разности и непохожести, отмечены тяготением к особому типу отношений, который отличается известным набором социальных характеристик. Так, на наш взгляд, историческое развитие Русского мира обнаруживает более или менее сильно проявляемое, но никогда полностью не исчезающее стремление к совершенному обществу, высшей культуре. Выражением этой интенции можно считать, например, преклонение перед идеалом святости, который на протяжении многих веков особо почитался в России. Неслучайно понятие «Святая Русь» обладает в народном сознании всеми признаками, как идеального общественного состояния, так и религиозно-нравственного, т. е. культурного, совершенства.

Ценности идеального бытия Русского мира могут при этом вступать в противоречие с эмпирическими ценностями российской жизни. Так, Н.А. Бердяев отмечал дуализм русского религиозного сознания, двойственность его понимания и отношения к святости. «Русский человек, – писал он, – не идет путями святости, никогда не задается такими высокими целями, но он поклоняется святым и святости, с ними связывает свою последнюю любовь, возлагается на святых, на их заступничество и предстательство, спасается тем, что русская земля имеет так много святынь»⁴⁷¹. К верному пониманию русской святости призывал И.А. Ильин, для которого «"Святая Русь" не есть "нравственно праведная" или "совершенная в своей добродетели" Россия: это есть **правоверная Россия, признающая свою веру главным делом и отличительной особенностью своего земного естества**»⁴⁷². По мнению же В.С. Соловьева, для того чтобы русский человек или народ не впал в соблазн ложно понятого идеала, нужно проверять его другой высшей ценностью. Так, он выражал надежду, что «русский народ не пойдет за теми людьми, которые называют его святым только для того, чтобы помешать ему быть справедливым»⁴⁷³. Но если адекватное понимание ценности является столь проблематичным, как можно быть уверенным в том, что в качестве образца и ориентира избрана реальная ценность, а не принятый за нее эпифеномен?

Положение исследователя культурных ценностей еще более осложняется тем обстоятельством, что ему приходится соотносить значение ценностей изучаемой им культуры с аналогичными ценностями других культур. В процессе их сравнения может

⁴⁷¹ Бердяев Н.А. Судьба России. С. 75.

⁴⁷² Ильин И.А. Опасности и задания русского национализма // Ильин И.А. Наши задачи. Т. 1. С. 284.

⁴⁷³ Соловьев В.С. Русский национальный идеал (По поводу статьи Н.Я. Грота в «Вопросах философии и психологии»). С. 295.

выясниться, что содержание этих ценностей различно, и они сходны друг с другом только по названию. Чтобы не впасть в догматизм или релятивизм, исследователь должен понимать, каким внутренним значением наделяли познаваемые им ценности носители данной культуры в конкретный исторический период. Для этого у него не остается иного выхода, как постигнуть *смысл* ценностного отношения к объекту культуры в изучаемом им обществе.

Как писал Г. Риккерт, «смысл акта переживания или оценки не есть ни бытие, ни ценность его, но сокрытое в акте переживания значение *для* ценности, а постольку и связь, и единство обоих царств. Соответственно этому мы обозначим теперь третье царство царством смысла, чтобы тем самым отграничить его от всякого бытия, проникновение же в это царство мы обозначим также вполне определенным словом "истолкование" (Deuten), в отличие от объективирующего описания или объяснения (Erklären) или от субъективирующего понимания (Verstehen) действительности»⁴⁷⁴. В этой части исследования предстоит дать «истолкование» ценностей, которые представляют инвариант вариантов культуры Русского мира и образуют русскую идею. Путеводной нитью здесь может послужить соотнесение смысла этих культурных ценностей со смыслом социально-исторических явлений, на основе которого будет проведен их аксиологический анализ. Данный труд не окажется напрасным, если в результате удастся сделать шаг вперед на пути, ведущем к разгадке «социокультурного кода» России.

Если обобщить изложенное выше, исходный тезис для последующих выводов может быть сформулирован таким образом. Все основные эпохи российской истории обладают своим набором ценностей, значений и смыслов, но в каждой из них, более или менее отчетливо, проявляется стремление к истинному мировоззрению и

⁴⁷⁴ Риккерт Г. О понятии философии. С. 35.

достигаемому на его основе идеальному состоянию. В данной интенции можно усмотреть высший критерий социокультурной идентичности русского народа, российской нации, «братской семьи народов», как ее понимает Русский мир. Указанное стремление, характеризующее русскую идею как *смысл истории России*, в конечном счете, должно привести к совершенному обществу, которое наделялось разным содержанием и описывалось с помощью различных понятий – религиозных, нравственных, политических. В российской истории и культуре оно представало в образах нового Иерусалима и святой Руси, в доктрине третьего Рима, в идеях панславизма и коммунизма. При всех аксиологических различиях между этими проектами в них можно выделить некую первооснову. Таким единым началом является устойчивое сочетание основных ценностей, присущих каждой из этих проекций совершенного общества. Приступим к анализу данных ценностей, не забывая, что они призваны не только представлять идеалы, но и «перебросить мост через пропасть, разделяющую идеальное и реальное»⁴⁷⁵.

§ 2. ПРАВДА КАК СИНТЕЗ ИСТИНЫ И СПРАВЕДЛИВОСТИ

Нет другой ценности, что имела бы такую власть над Русским миром, как правда. Она – основополагающая ценность, выполняющая императивную функцию, выступающая в качестве должного, которому следует подчиняться, и критерия, с которым необходимо сверять общественную и личную жизнь. Об отношении к правде в народе можно судить по русским пословицам и поговоркам: «Не в силе Бог, а в правде», «Правда да вера солнца светлей», «Правда кривды не любит», «Все минуется, одна правда останется» и т.д.

⁴⁷⁵ Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного // Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 280.

Высокое значение правды для русского менталитета неоднократно отмечали наши выдающиеся мыслители. Так, Ф.М. Достоевский вложил в уста одного из своих героев утверждение, что правда «выше народа и выше России». А.И. Солженицын писал, что по своему идеалу русские тяготеют к такому обществу, в котором люди «должны прежде всего преследовать не интересы, а стремление к правде отношений»⁴⁷⁶. Д.С. Лихачев говорил о присущей русской литературе «особой правдивости», для которой характерно стремление во всем дойти «до крайней точки»⁴⁷⁷. Общим для всех этих высказываний является представление о том, что люди должны следовать правде не только в словах, но и в делах, – убеждение, доходящее, в своем крайнем выражении, до признания онтологического статуса правды.

Именно *правдой*, а не *пользой*, как правило, проверяет русский человек не житейское, а жизненное отношение к себе и к миру, независимо от того, исходит ли он из первого основания или выносит конечную оценку. Хотя в России нередко бывают времена, когда каждый верит лишь в свою правду, в российском обществе всегда живет потребность в общей правде, знание которой придает бытию людей высший смысл. Неслучайно показателем социального и нравственного неустройства в России служит повсеместное убеждение в том, что «нет в жизни правды». Потеря общей правды становится предвестием раскола в обществе, знамением того, что государство или народ изменили своему подлинному призванию.

В русском языке слово «правда» имеет множество значений. А.Н. Афанасьев в XIX в. пришел к выводу, что в родной речи «слово ПРАВОЙ получило значение всего нравственно хорошего,

⁴⁷⁶ Солженицын А. Красное колесо // Наш современник. 1990. № 11. С. 111.

⁴⁷⁷ См.: Лихачев Д.С. Раздумья о России. СПб., 1999; Лихачев Д.С. О национальном характере русских // Вопросы философии. 1990. № 4; Лихачев Д.С. Заметки о русском // Новый мир. 1980. № 3.

справедливого, могучего (ПРАВО, ПРАВДА, ПРАВИЛО, УПРАВА)»⁴⁷⁸. В течение многих веков понятие правды являло синкретическое единство всех заложенных в ней смыслов, составляя оппозицию столь же многозначному понятию кривды. Но с усложнением культуры происходила дифференциация разных значений правды, связанная с выделением и осмыслением ее нравственного, религиозного, политического и правового аспектов. Так возникли и весьма характерные для русского менталитета представления о правде-истине и правде-справедливости. Можно было ожидать, что развитие данных представлений приведет к появлению независимых друг от друга понятий истины и справедливости. Но в российской культуре, в отличие от западной, ведущим направлением в снятии противоречия между истиной и справедливостью стало не достижение исторического компромисса между ними, но метафизическое искание всеобщей правды.

«Всякий раз, как мне приходит в голову слово "правда", – писал Н.К. Михайловский, – я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой. Такого слова нет, кажется, ни на одном европейском языке. Кажется, только по-русски истина и справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое»⁴⁷⁹. Этот русский социолог XIX века говорил, что его равно не удовлетворяет ни теоретическая истина, оторванная от правды практической, ни самые высокие нравственные и общественные идеалы, отвергающие научную истину. Поэтому он объявил целью своих исканий такую общую правду, которая бы вмещала в себя все свои значения и смыслы. «Я никогда не мог поверить и теперь не верю, – замечал Михайловский, – чтобы нельзя

⁴⁷⁸ Цит. по: Ахиезер А.С. Россия: Критика исторического опыта: В 3 т. Т. I. М., 1991. С. 36.

⁴⁷⁹ Цит. по: Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском. М., 1999. С. 91.

было найти такую точку зрения, с которой правда-истина и правда-справедливость являлись бы рука об руку, одна другую пополняя. Во всяком случае, выработка такой точки зрения есть высшая из задач, какие могут представиться человеческому уму, и нет усилий, которых жалко было бы потратить на нее»⁴⁸⁰. Данная установка является характерной для русской общественной и гуманитарной мысли в течение, по крайней мере, последних двухсот лет ее развития.

Действительно, стремление к целостной, всеединой, тотальной правде было присуще очень многим российским мыслителям, принадлежавшим к разным философским школам и политическим течениям. Неслучайно В.С. Соловьев писал, что «истина, настоящая всецелая истина, необходимо есть вместе с тем и благо, и красота, и могущество, а потому истинная философия неразрывно связана с настоящим творчеством и с нравственной деятельностью, которые дают человеку победу над низшей природой и власть над нею»⁴⁸¹. Однако, чтобы определить сущность правды-истины и правды-справедливости в отечественной традиции, следует указать на отличия как между правдой и истиной, так и между правдой и справедливостью. Ведь, хотя эти понятия нередко воспринимаются как синонимы, их значения далеко не тождественны.

Прежде всего, рассмотрим характерное для русской мысли понимание правды и истины. О различии между истинно русским и западноевропейским отношением к знанию писал еще старший славянофил И.В. Киреевский. Он утверждал, что просвещение «на Западе приняло характер рассудочной отвлеченности – в православном мире оно сохранило внутреннюю цельность духа; там раздвоение сил разума – здесь стремление к их живой совокупности;

⁴⁸⁰ Там же. С. 92.

⁴⁸¹ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 199.

там движение ума к истине посредством логического сцепления понятий – здесь стремление к ней посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной цельности и средоточению разума...»⁴⁸². Если перевести эти образные выражения на язык философского мышления, Киреевский заявляет, что на Западе истина понимается как отвлеченное логически-правильное *отражение* объекта в мышлении субъекта, а в России она осознается как *выражение* целостного и жизненно-верного отношения человека к миру. Знаменательно, что русские идеалисты (и даже некоторые советские философы) в решении проблемы истины были ближе к Платону⁴⁸³ и Шеллингу, чем к Аристотелю и Гегелю, возражая против идеи тождества бытия и мышления и самой мысли о становящейся истине и развивающемся абсолюте.

В религиозно-философской литературе неоднократно было подмечено, что осмысление истины в русской культуре конгенильно ее пониманию в Евангелии от Иоанна. Неслучайно В.С. Соловьев в «Повести об Антихристе» назвал этим именем представителя славянского православия, а В. Шубарт в «Европе и душе Востока» говорил о зарождении в России новой всемирной культуры, носителем которой будет «иоаннический человек». «Истинно, истинно говорю вам, – возвестил Христос, – слушающий слово Мое и верующий в Пославшего меня имеет жизнь вечную. ...И познаете истину, и истина сделает вас свободными. ...Я есмь путь и истина и жизнь» (Иоанн. 5:24; 8:32; 14:6). Все это родственно сознанию русского человека с его поиском общей, вечной и живой истины, которая делает уверовавших в нее простецов выше мудрецов,

⁴⁸² Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России. С. 234.

⁴⁸³ «...Можно сказать, что если судьбой Западной Европы и всего Запада стал Аристотель, то судьбой России стал Платон». – Россман В. Платон как зеркало русской идеи. С. 39.

запутавшихся в играх разума. И, что важно, такая истина является не продуктом мышления, а следствием откровения.

В силу этого в оригинальной российской философии возобладали парадигма познания, которая, в отличие от канонов западного мышления Нового времени, побуждает идти к истине не от формальной логики, но от живой действительности (впоследствии – от практики). «Жизнь, – пишет А.С. Хомяков, – всегда предшествует логическому сознанию и всегда остается шире его»⁴⁸⁴. При таком подходе чисто познавательное отношение к предмету мысли представляется скорее недостатком, чем достоинством. Это в немного наивной форме выразил И.В. Киреевский. «...Поэзия мысли, – писал он о науке, – восполняет несколько ее односторонность, ибо думаю, что когда к достоинству логическому присоединяется достоинство изящное или нравственное, то уже этим соединением сил сам разум возвращается более или менее к своей первобытной полноте и потому приближается к истине»⁴⁸⁵. Но истину, что раскрывается посредством синкретического синтеза («первобытной полноты») логического, эстетического и морального подходов, едва ли можно определить как соответствие *знания* предмета *предмету* знания. Она есть, скорее, соответствие отношения субъекта переживаемому объекту как некому идеальному началу, принадлежащему к реальности более высокого порядка, чем эмпирическая действительность.

Такая первичная реальность, неизменная в своей определенности и представляющая истинно сущее в отношении к бытию, воплощена в высшей идее, которая, в зависимости от направленности сознания, может быть осмыслена как бог, государство, народ, прогресс, революция, социализм и т.п. Эта идея как абсолютная ценность есть основа, высшее проявление и критерий истин, дающих ответы на

⁴⁸⁴ Хомяков А.С. Письмо в Петербург // Хомяков А.С. О старом и новом. С. 81.

⁴⁸⁵ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы... С. 218.

жизненные вопросы. Выведение знания из истинно сущего освобождает познающего от необходимости снова и снова решать эти проблемы, следуя за изменением самого бытия. Неслучайно В.С. Соловьев писал о немецкой философии: «Провозглашается нелепая мысль о становящейся истине, о развивающемся абсолюте. Между философами, *подходившими* к истине, нет большего, чем Гегель, но и наименьший между философами, *исходящими* из самой истины, больше его»⁴⁸⁶. Однако чем больше дорожат истинами практического разума, тем меньше ценят истины разума теоретического.

Поэтому частные знания наделяются ограниченным значением, так как они являются выводами специальных наук и считаются «формальными» или «эмпирическими» истинами, в отличие от знания всеобщего. Деление на «высшие» и «низшие» истины хорошо передают слова Л.И. Шестова: «Чем больше приобретаем мы положительных знаний, тем дальше мы от тайн жизни. Чем больше совершенствуется механизм нашего мышления, тем трудней становится нам подойти к истокам бытия»⁴⁸⁷. Истине, как ее понимают в русской философской традиции, тесно в рамках формальной логики и научных процедур. Она существует, не чтобы «поверить алгеброй гармонию», но чтобы «предаться творческой мечте», представляя собой не столько акт верного познания, сколько сознание правого дела⁴⁸⁸. Этим она отличается от ее понимания в западной рациональной культуре, где истина означает не более чем адекватное отражение предмета или реальности.

⁴⁸⁶ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 829.

⁴⁸⁷ Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 649.

⁴⁸⁸ Вместе с тем надо признать, что наряду с традицией сближения истины и правды в русской культуре можно также найти нередкие попытки их противопоставления. Так, М. Пришвин указывал на следующие различия между ними: «Правда требует стойкости: за правду надо стоять или висеть на кресте, к истине человек движется. Правды надо держаться – истину надо искать». – Цит. по: Кожин В. Правда и истина. С. 167.

Не менее проблематичным является специфичное для русской культуры понимание правды и справедливости. В отличие от правды-истины, которая существует как «правильное» знание, правда-справедливость предстает как «правильное» отношение. Имеется ли в виду внутреннее содержание данной правды (нравственная или социальная справедливость), либо ее внешнее выражение (юридическая или политическая справедливость), она всегда подразумевает наличие некоего порядка, правила, права, регулирующего взаимодействие между людьми или сообществами. Заметной особенностью правды-справедливости в русской культуре следует признать преобладание в ней сущности над явлением, содержания над формой, универсализма над конвенционализмом. Этим она во многом отличается от западного понимания справедливости. Так, представление о справедливости в западной культуре, перенявшей архетипы античного мира, исходит из признания договорного характера отношений между людьми. Такое понимание встречается уже у Эпикура, для которого «справедливость, происходящая от природы, есть договор о полезном – с целью не вредить друг другу и не терпеть вреда. По отношению ко всем живым существам, которые не могут заключать договоры о том, чтобы не вредить друг другу и не терпеть вреда, нет ничего справедливого и несправедливого»⁴⁸⁹. Воззрение на справедливость, соответствующее российской традиции, зиждется на убеждении в родовом единстве всех людей, что предполагает равный подход ко всем членам рода, независимо от того, связаны они договором или нет.

Это не значит, что русской мысли незнакомо понимание исторической, национальной, сословной специфики справедливости. Например, И.А. Ильин утверждал: «Справедливое в одной стране может оказаться несправедливым в другой. Справедливое в одну

⁴⁸⁹ Цит. по: Материалисты древней Греции. М., 1955. С. 217.

эпоху может впоследствии превратиться в вопиющую несправедливость»⁴⁹⁰. Вместе с тем отношение к справедливости в русской культурной традиции не приемлет ее формализации, установления суммы правил, скрывающих за юридическим равенством фактическое неравенство людей. Русскому миру в целом чуждо характерное для Западной цивилизации сознание необходимости строгого соответствия между правами и обязанностями человека, что выражается в четко кодифицированных законах, восходящих к нормам римского права. В основе его отношения к человеку скорее лежит интуитивное признание желательности целостного и органичного порядка, единого для всех людей и передаваемого посредством правила, что должно иметь универсальный характер. Весьма показательно, что в своей статье о справедливости В.С. Соловьев определил ее главное требование в виде одной из формулировок «золотого правила нравственности», – «чтобы мы не делали другим, чего не желаем себе»⁴⁹¹.

Важной характеристикой справедливости в российском понимании является ее *эгалитарность*. В материальном отношении она проявляется в требовании равнообеспечивающего пользования землей и дарами природы, а также в уравнительном распределении произведенных благ. В духовном смысле она выражается в признании равенства людей перед богом, родовым началом, общиной, государством или всем миром, которое столь важно для россиян, что по сравнению с ним на второй план отступает порой даже конкретное содержание справедливости. В самом деле, исходит ли человек в своих отношениях с людьми из «непротивления злу насилием» (Лев Толстой), или, напротив, из «сопротивления злу силой» (Иван Ильин),

⁴⁹⁰ Ильин И.А. В поисках справедливости // Ильин И.А. Наши задачи. Т. 1. С. 189.

⁴⁹¹ Соловьев В.С. Спор о справедливости // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 514.

оба этих постулата предполагают воздаяние равной мерой. Другой важной характеристикой справедливости в российской интерпретации является ее *универсализм*. Отечественная культурная традиция в целом негативно воспринимает партикуляризацию справедливости, т.е. возведение в норму групповых представлений о ней, которые начинают противопоставляться друг другу. Это проявилось, например, в настороженном отношении русских религиозных философов к «рабочей» или «крестьянской» правде, а также в их критике специфичной «интеллигентской» правды. Кроме религиозно-идеалистического мировоззрения, не отличающегося повышенной чуткостью к социально-экономическим вопросам, здесь, вероятно, проявился заложенный в «коллективном бессознательном» страх русских людей перед временами Смуты. Ибо в такие периоды российской истории каждый из общественных классов или слоев населения пытается утвердить лишь свое понимание справедливости, не желая или не умея считаться с интересами других социальных сил и, тем самым, искажая «правду божью». Надо признать, что события, приведшие к революции в России и последовавшие за ней, подтвердили обоснованность этих опасений⁴⁹².

Несмотря на то, что правда и справедливость в российской культурной традиции связаны еще более тесно, чем истина и правда, между ними все же существует различие. Если правда по сути своей всечеловечна, обращена ко всем людям, апеллирует к изначальному братству между ними, то справедливость выражает представления пусть и очень больших, но все же ограниченных групп (народов, государств, классов, сословий, профессий). Исходя из этого, можно

⁴⁹² При этом даже в период истории советского государства, когда оно называлось «государством диктатуры пролетариата», правда рабочего класса считалась высшей не потому, что представляла его особое понимание справедливости, но потому, что в ней, согласно марксистскому учению, находила выражение справедливость, отвечающая интересам всего трудящегося человечества.

сказать, что правда есть справедливость в своем высшем проявлении, до которого она еще должна подняться. Восхождение справедливости к правде возможно в силу присущих ей характеристик. Эгалитарность и универсализм, помимо прочего, служат критериями правильно понятой справедливости, которая в идеале должна отражать интересы всего общества, а не отдельных, даже больших его слоев. Неслучайно философ Ильин призывал «воспитывать и укреплять в самом народе – волю к справедливости, здоровое христианское правосознание и чувство всенародного, сверхклассового и сверхсословного братства»⁴⁹³. Но эта справедливость немислима без положительного знания, что должно быть принято всеми в качестве истинного. Так возникает возможность единства, синтеза истины и справедливости.

Этот момент единства несет внутреннее противоречие, поскольку синтез нельзя понимать как тождество. Достижение такого синтеза представляет собой проблему, что может быть «снято» различным образом. О сложности ее решения говорит судьба нескольких поколений русской интеллигенции, стоявших перед мучительным выбором между истиной и справедливостью. «Душа интеллигенции, этого создания Петрова, – писал С.Н. Булгаков, – есть вместе с тем ключ и к грядущим судьбам русской государственности и общественности»⁴⁹⁴. Группа людей, получивших название от латинского *intelligens* («понимающий», «мыслящий», «разумный»), наделена в России значением, которое выделяет ее среди других слоев населения. Несмотря на известное преувеличение, можно согласиться с П.Н. Милюковым в том, что «русской *национально-культурной* традиции негде искать, кроме истории этой интеллигенции»⁴⁹⁵. Сам

⁴⁹³ Ильин И.А. О воспитании русского народа к справедливости // Ильин И.А. Наши задачи. Т. 1. С. 189.

⁴⁹⁴ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Булгаков С.Н. Соч. Т. 2. С. 304.

⁴⁹⁵ Милюков П. Русская культурная традиция // Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 65.

Милуков считал, что такова роль национальной интеллигенции во всех цивилизованных странах. Однако, в отличие от интеллектуалов Европы, российские интеллигенты не только профессионально занимались умственной деятельностью и развитием культуры, но и несли эту культуру в массы, что сознавалось ими как «служение народу». Символом веры этого почти религиозного служения в конце XIX – начале XX века стала эсхатологическая мечта интеллигенции о социалистическом обществе, в котором, как она думала, осуществится идеал «народной правды», т.е. социальной справедливости.

При этом русская интеллигенция, которая в большинстве своем ненавидела деспотизм самодержавия и сочувствовала страданиям народа, в конце концов, предпочла социальную справедливость социальной истине. Сделав этот выбор, по словам Н.А. Бердяева, «она шла на соблазн великого инквизитора, который требовал отказа от истины во имя счастья людей. Основное моральное суждение интеллигенции укладывалось в формулу: да сгинет истина, если от гибели ее народу будет лучше житься, если люди будут счастливее; долой истину, если она стоит на пути заветного клича "долой самодержавие"»⁴⁹⁶. Последующие события показали, что русская интеллигенция, посеяв ветер революции, вызвала такую бурю, которая разметала ее по всему свету и заставила в корне изменить представление о том, что она считала народной правдой.

Конечно, было бы наивно утверждать, что виной всех бед революции стала интеллигенция, которая допустила историческую ошибку, сделав выбор между истиной и справедливостью в пользу последней. Если бы она предпочла социальную истину социальной справедливости, то России, возможно, удалось бы избежать революции, но это не прекратило бы вековых страданий народа.

⁴⁹⁶ Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 17-18.

Философы «серебряного века» неслучайно писали о религиозном складе души русской интеллигенции, так что причины ее выбора имели более глубокий характер. В той же статье Бердяев утверждал, что «русская интеллигенция может перейти к новому сознанию лишь на почве синтеза знания и веры, синтеза, удовлетворяющего положительно ценную потребность интеллигенции в органическом соединении теории и практики, "правды-истины" и "правды-справедливости"»⁴⁹⁷. Нельзя не признать, что, знание, которое нуждается в оправдании верой, не может считаться объективной истиной. Однако вера в то, что «наше дело – правое», является мощным стимулом в материальной и духовной практике, и в научном творчестве в том числе. Поэтому нужно диалектически подойти к анализу вышеуказанного момента, в котором происходит снятие противоречия между истиной и справедливостью.

Следует признать, что синтез истины и справедливости недостижим посредством подчинения истины справедливости или справедливости – истине. Данный синтез есть высший момент их единства, в котором они не противостоят, а дополняют друг друга. Исходя из их единства, можно видеть ущербность как созерцательной истины, так и фанатичной справедливости, а также понять, что истина без справедливости слаба, а справедливость без истины слепа. Как следствие, преодолеваются чисто теоретический и узко практический подходы к реальности, и достигается целостное отношение человека к миру, при котором познание и деятельность органично связаны между собой. Ценностным выражением целостного отношения, сочетающего живое знание и умное деяние, искание истины и любовь к справедливости, в системе ценностей Русского мира является **правда**. Но что есть эта правда в своем высшем понимании, какое в нее вкладывает российская культура?

⁴⁹⁷ Там же. С. 29.

В религиозном смысле она представляет искание святости, обретение «бога в душе», а в светском значении – достижение праведности в жизни человека и правильного порядка в обществе. С точки зрения национального самосознания, народ российский – «праведный народ», однако не вследствие своей «богоизбранности», как она понимается в иудаизме или в протестантизме, а потому, что по своей природе стремится к правде. Такая правда есть единство истины и справедливости, которые, будучи отделены от правды, вступают в противоречие друг с другом, а, возвращаясь к ней, обретают утраченное согласие. Важной характеристикой этой правды является ее всеобщность, обращенность ко всем людям и народам земли. Неслучайно Бердяев был убежден, что «миссия русского народа сознается как осуществление социальной правды в человеческом обществе, не только в России, но и во всем мире»⁴⁹⁸. Стремление к правде осознается как высшая цель, которая делает осмысленными все усилия и жертвы на пути к ней и дает основание для признания особой роли России в определении судьбы человечества.

Правда как единство истины и справедливости представляет их синтез. Но в исторических и культурных реалиях он может иметь различный характер – от дорефлексивного синкретического слияния до разумного социокультурного компромисса. Поэтому нужно различать контексты, в которых используют это понятие. Например, философ и культуролог А.С. Ахиезер так оценивает понимание правды в русской культуре. «Правда, – пишет он, – носит крайне неопределенный, абстрактный характер в отличие от кривды, которая обычно воплощена в конкретном образе некоторого носителя зла: буржуев, врагов народа... Правда в отличие от истины должна быть неделима и получена сразу, целиком. ... Проблема отношения всеобщей и личной правды в синкретизме неразрешима, так как там

⁴⁹⁸ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 120-121.

неизвестна само это различие. Моя правда и есть всеобщая правда, как и наоборот. Поэтому жулик Чичиков (Гоголь Н. "Мертвые души") имел право сказать, что он "пострадал за правду"⁴⁹⁹. Как видим, для Ахиезера правда представляет исключительно дорефлексивное, эмоциональное, субъективное понимание, идущее «от души». Но достаточно ли определить правду как «гипоцентр архаических субкультур русской культуры», что носит «синкретический характер, в котором можно выделить прежде всего нравственные пласты, а также представление об идеале социальной жизни...»⁵⁰⁰? По нашему мнению, правда, часто воспринимаемая в русской традиции единой и неделимой, обладает множеством коннотаций. Даже «высшая и общая правда» как цель исканий Русского мира представляет собой хотя и самый важный, но лишь один из многих присущих правде смыслов.

Независимо от того, проявляется ли эта общая правда в знании или в вере, она воспринимается как оптимальная мировоззренческая позиция, выражающая правильное отношение к людям и миру. Она несет в себе положительное разрешение противоречий человеческого познания и деятельности. Такая правда не может поступиться принципами и всегда стоит на своем, она содержит всю полноту ответа на вопрос и не способна измениться, если только не изменит себе самой. Чтобы соответствовать своему назначению, она должна выйти за рамки личностно-общественных отношений и национально-государственных границ. Первым атрибутом этой правды, как было сказано, является ее всеобщность, обращенность ко всем людям и народам. Но если правда является всеобщей, то ее должны осознать и признать все люди. В этом, возможно, и заключается главный соблазн и главная опасность, которая скрывается в «высшей правде».

⁴⁹⁹ Ахиезер А.С. Россия: Критика исторического опыта: В 3 т. Т. III. М., 1991. С. 249.

⁵⁰⁰ Там же.

Так, размышляя о русской революции и русском коммунизме, Н.А. Бердяев сделал отчасти неожиданный для себя вывод. «Старая русская монархия, – признавал он, – покоилась на ортодоксальном миросозерцании, требовала согласия с ним. Новое русское коммунистическое государство тоже покоится на ортодоксальном миросозерцании и требует еще с большей принудительностью и согласия с ним. Священное царство всегда есть диктатура миросозерцания, всегда требует ортодоксии, всегда извергает еретиков. Тоталитарность, требование целостной веры, как основы царства, соответствует глубоким религиозно-социальным инстинктам народа»⁵⁰¹. В отношении последнего утверждения, однако, можно заметить, что требование целостной, тотальной веры соответствует «религиозно-социальным инстинктам народа» постольку, поскольку оно соответствует учению Христа⁵⁰². Христианское мировоззрение претендует на абсолютную истину не менее чем коммунистическая идеология, которая превосходит его по своей тоталитарности лишь в том, что требует преобразования не только человека, но и общества. Поэтому и в христианстве, и в коммунизме правда, определяющая «ортодоксальное миросозерцание», может превратиться в беспощадного Молоха, в жертву которому будут приноситься как отдельные личности, так и социальные слои, признанные «еретиками» или «врагами народа»⁵⁰³. Подобное происходит потому, что право *интерпретировать* правду признается в них не за всеми людьми, а только за высшими иерархами, хранящими истинное учение.

Из этого необходимо сделать вывод, что не только истина и справедливость должны быть соотнесены с правдой, но и сама правда

⁵⁰¹ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 117.

⁵⁰² Христос сказал: «Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает» (Матф. 12:30).

⁵⁰³ В своем «Великом инквизиторе» Ф.М. Достоевский замечательно показал, как, действуя во имя торжества высшей правды, можно прийти к ее полному отрицанию.

должна проходить проверку истиной и справедливостью. Но в Русском мире возобладало иное видение данной проблемы. Главными способами проверки правды стали ее общее понимание и желание жить по ней. Так преодолевалось очевидное противоречие: нельзя принимать за высшую правду то, что не разделяется другими людьми, при условии, что они также искренне стремятся к ней. Решение было найдено в том, чтобы не примирять и не согласовывать «частные правды» отдельных личностей, сословий или народов, а найти такое мировоззрение, содержание которого не может не быть признано всеми людьми «доброй воли». Поскольку настоящую правду нет необходимости никому навязывать силой, она должна быть принята по общему согласию и во взаимной любви. Так *правда* проверяется другой базовой ценностью Русского мира – *соборностью*, которая, получая мировоззренческое обоснование от правды, дает психологическое подтверждение ей самой.

§ 3. СОБОРНОСТЬ КАК ГАРМОНИЯ ЕДИНСТВА И СВОБОДЫ

Соборность – это системообразующая ценность российской культуры, которая выполняет интегрирующую функцию в сообществе людей, ищущих правды или живущих по ней. Отсутствие соборности свидетельствует, что общая правда распалась на множество частных «правд», обладающих житейскими значениями, но не одухотворенных высоким смыслом. Оригинальное учение о соборности возникло в русской религиозно-идеалистической философии XIX века. Слово «соборность» было наделено в ней такими нюансами, что некоторые отечественные мыслители (Бердяев, Лосский и др.) считали его непереводаемым на иностранные языки. В представлении русских религиозных философов соборность есть высший тип отношений между людьми, проникнутыми сознанием глубокой духовной

общности. Основные признаки соборности были указаны Хомяковым, который видел в ней выражение сущности учения Христа.

«Христианство в полноте своего божественного учения, – утверждал этот мыслитель, – представляло идеи единства и свободы, неразрывно соединенные в *нравственном законе взаимной любви*»⁵⁰⁴. Согласно Хомякову, Запад не смог унаследовать этот закон, поскольку отошел от истинного учения: «...Западная Европа развивалась не под влиянием христианства, но под влиянием латинства, т.е. христианства, односторонне понятого, как закон внешнего единства»⁵⁰⁵. Реформация лишь изменила направление этого развития на противоположное, так как «протестантство удерживало идею свободы и приносило ей в жертву идею единства»⁵⁰⁶. Огонь христианской веры в первоначальной чистоте своей, по мнению Хомякова, сохранился только на Востоке, где человек смог усвоить вечную истину «в ее полноте, т.е. в тождестве единства и свободы, проявляемом в законе духовной любви»⁵⁰⁷. Особо преуспела в этом Русь, «принявшая чистое христианство издревле, по благословию Божию и сделавшаяся его крепким сосудом, может быть, в силу того общинного начала, которым она жила, живет и без которого она жить не может»⁵⁰⁸. Философ выделил основные компоненты этого понятия (единство, свобода, любовь) и указал на его связь с правдой – не отвлеченной, но проникнутой чувством любви.

Однако А.С. Хомяков не был первооткрывателем соборности. «Соборность, – пишет С.С. Хоружий, – есть понятие богословское, а более конкретно – еkkлезиологическое. "Соборный" – один из четырех атрибутов Церкви, указанных в Никейском символе; он синонимичен

⁵⁰⁴ Хомяков А.С. По поводу Гумбольдта // Хомяков А.С. О старом и новом. С. 200.

⁵⁰⁵ Там же.

⁵⁰⁶ Там же. С. 201.

⁵⁰⁷ Там же. С. 203.

⁵⁰⁸ Там же.

старому термину "кафолический"... означаящему "всеобщий"⁵⁰⁹. О. Шпенглер в «Закате Европы» припомнил «почти непонятное для нас магическое представление о *consensus*, которое предполагает в каждом человеке *пневму*, проистекающую из божественной *пневмы*, и вследствие этого обретает непосредственную божественную истину в едином мнении призванных»⁵¹⁰. Латинскому *consensus* в арабском языке соответствует слово *idjma*, означающее метод познания истины. Он состоит в том, что человек «каждый раз проверяет и устанавливает общее убеждение своих собратьев, которое поэтому не может быть ошибочным, поскольку дух Божий и дух общины – это одно и то же. Если достигнут консенсус, значит, найдена и истина. "*Иджма*" представляет собой смысл всех раннехристианских, иудейских и персидских соборов»⁵¹¹. Таким образом, представление о соборности сложилось на Востоке задолго до его появления в России.

Русские мыслители были оригинальны в том, что они придали соборности всеобщий смысл, распространив ее на личность и общество, а также – в пределе – на отношение всех людей к миру в целом. Так, В.С. Соловьев, развивший идею соборности в своем учении о всеединстве и Богочеловечестве, писал: «Не подчиняться своей общественной сфере и не господствовать над нею, а быть с нею в любовном взаимодействии, служить для нее деятельным, оплодотворяющим началом движения и находить в ней полноту жизненных условий и возможностей – таково отношение истинной человеческой индивидуальности не только к своей ближайшей социальной среде, к своему народу, но и ко всему человечеству»⁵¹². Дальнейшее развитие в русской мысли идея соборности получила в

⁵⁰⁹ Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 19.

⁵¹⁰ Шпенглер О. Закат Европы. С. 744.

⁵¹¹ Там же. С. 763. – Среди отечественных философов к этому способу познания был наиболее близок, пожалуй, В.С. Соловьев, определявший истину как «всеединое сущее».

⁵¹² Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 545.

философии «общего дела» Федорова, в концепции «симфонической личности» Карсавина и даже в учение о ноосфере Вернадского.

Универсальный характер отношений и ценностей, соединяемых в соборности, подчеркивают и современные сторонники этой идеи. Так, по А.В. Гулыге, «соборность – слияние индивидуального и социального. Это общее, которое включает в себя богатство особенного и единичного...»⁵¹³. «**Соборность**, – считает В. Аксючиц, – представляет собой свободное сообщество свободных индивидуальных душ, свободное братство вечных личных духов, в нем раскрывается полнота природы каждого и единство в любви всех»⁵¹⁴. «В идее соборности, – пишет В.Н. Сагатовский, – вместо противостояния между человеком и миром, которое в пределе разрешается уничтожением либо человека, либо мира, как не представляющих ценности самих по себе, провозглашается их **согласие**»⁵¹⁵. Л.Е. Шапошников утверждает, что «соборное единство предполагает принятие людьми, в него входящими, общих высших ценностей при сохранении неповторимых черт каждого отдельного человека или этноса в целом»⁵¹⁶. Соборность мыслится этими философами как идеальный тип отношений между людьми и народами, а некоторые исследователи (Гулыга, Сагатовский, Сабиров и др.) именно в ней видят сущность русской национальной идеи.

Хотя сам Хомяков распространял понимание соборности главным образом на церковное сообщество, многие российские философы пытались вывести представление о ней за границы экклезиологического учения. Например, Бердяев был убежден, что «дух соборности присущ православию, и идея соборности, духовной

⁵¹³ Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. С. 20.

⁵¹⁴ Аксючиц В. Русская идея // Русская идея и современность. М., 1992. С. 52.

⁵¹⁵ Сагатовский В.Н. Русская идея: продолжим ли прерванный путь? С. 105.

⁵¹⁶ Шапошников Л.Е. Очерки русской историософии XIX-XX вв. Н. Новгород, 2002. С. 10.

коммунотарности, есть русская идея», из чего он делал вывод, что данная идея есть «идея коммунотарности и братства людей и народов»⁵¹⁷. Надо признать, что возможность такого более широкого понимания была заложена в самом основании учения. Неслучайно Н.О. Лосский пишет: «Соборность означает сочетание свободы и единства многих людей на основе их общей любви к одним и тем же абсолютным ценностям. Эта идея может быть использована для разрешения многих трудных проблем социальной жизни»⁵¹⁸. В русской культуре соборность понимается как способ единения всех усилий, форма снятия всех конфликтов, метод решения всех проблем. По сути, соборность выступает как *парадигма* Русского мира, устраняющая противоречие между идеальной и реальной Россией путем преобразования реальности по образцу должного.

Соборность может выполнять эти функции потому, что именно она оптимальным образом обеспечивает согласие между единством и свободой. Это согласие, по мнению славянофилов и их последователей, стало уже невозможным на Западе, но сохраняет органический характер в России. «Началом Запада, – утверждал Хомяков, – была двойственность в жизни народной (завоеванные и завоеватели) и двойственность в понятии духовном: ибо односторонность римского определения единства в покорности (следовательно, единства внешнего) вызывала необходимо и вызвала отрицательную односторонность свободы – в разномыслии (следовательно, внешней, ибо свобода разумная едина)»⁵¹⁹. Историческое развитие России, напротив, делало это согласие необходимым, ибо «в нашем же духовном начале тождество свободы и единства (свободы в единстве и единства в свободе) и наше

⁵¹⁷ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 156, 241.

⁵¹⁸ Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 42.

⁵¹⁹ Хомяков А.С. О возможности русской художественной школы // Хомяков А.С. О старом и новом. С. 143-144.

народное начало, которое могло принять и сохранить такое духовное начало вследствие своего внутреннего единства...»⁵²⁰. Вряд ли можно согласиться с таким сравнением идеализированной истории России и эмпирической истории Запада, но для нашего исследования более важен другой аспект проблемы. Если соборность являет высший тип отношений в обществе, а бытие России порождало условия, благоприятные для соборности, то насколько этот идеал согласуется с реальностью вообще и с российской действительностью в частности? Характерно, что представители русской религиозной философии, развивавшие учение о соборности, придерживались разных мнений о ее воплощении в тех или иных исторических общностях.

Так, А.С. Хомяков считал, что соборность можно найти в христианской церкви, но не как социальном институте, а как всемирном сообществе христиан. Следуя за ним, С.Л. Франк видел примеры соборных отношений в семье, церкви и «братстве», которое возникает в результате дружбы, службы и т.д. В. И. Иванов, напротив, полагал соборность идеальным состоянием. «Соборность, – пишет он, – задание, а не данность, она никогда еще не осуществлялась на земле всецело и прочно, и ее также нельзя найти здесь или там, как Бога»⁵²¹. Н.А. Бердяев связывал воплощение соборности с реализацией русской идеи как идеи братства людей и народов. Подводя итог идеям русских философов о соборности, С.С. Хоружий пишет: «Низведение этих понятий-символов в горизонт здешнего бытия – тонкая, даже проблематичная ситуация, относительно которой религиозная философия в России не успела выработать единых позиций»⁵²².

Впрочем, некоторые из современных авторов полагают, что соборность проявилась в России не только в идеальной сфере, но и в

⁵²⁰ Там же. С. 144.

⁵²¹ Иванов В. И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 100.

⁵²² Хоружий С.С. Карсавин и де Местр // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 87.

эмпирической реальности. Так, В.Ш. Сабиров утверждает, что Россия «во многих отношениях и была соборной страной», находя зачатки соборности в единстве народов и культур, в сельской общине, в рабочей артели, в русском земстве⁵²³. Для А.С. Ахиезера формой соборной организации выступает «собрание членов сельского мира, собрание глав семей, входящих в локальные сообщества, собрание частей целого»⁵²⁴. Этот исследователь утверждает, что соборный идеал, воплощенный в истории России, составляет дуальную оппозицию с авторитарным идеалом, в который он переходит, поскольку соборность есть форма организации локальных сообществ на догосударственной стадии существования⁵²⁵.

Переплетение общинной организации с авторитарной властью можно найти и у Хомякова. «Желательно, – писал он, – чтобы сход решал дела приговором единогласным. Таков был издревле обычай славянский. От немцев перешел к славянам обычай считать голоса, как будто бы мудрость и правда всегда принадлежали большему числу голосов... Если уж нельзя получить решение единогласное, лучше передать дело посреднику излюбленному от всего схода. Совесть и разум человека, почтенного общим доверием, надежнее, чем игра в счет голосов»⁵²⁶. Переноса этот подход с общины на общество, старшие славянофилы утверждали, что именно так русский народ отделяет от себя государство, предоставляя ему власть над собой, оставляя себе жизнь нравственную и стремление к духовной свободе. Последнее должно объяснить как принятие народом самодержавной власти, так и наличие у него веры в «доброе царя»⁵²⁷.

⁵²³ Сабиров В.Ш. Русская идея спасения. С. 73-74.

⁵²⁴ Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта. Т. III. С. 347.

⁵²⁵ Там же. С. 347-350.

⁵²⁶ Хомяков А.С. К сербам. Послание из Москвы. С. 365.

⁵²⁷ А. де Кюстин передает свой разговор с Николаем I, в котором российский император, желая произвести впечатление своей откровенностью, сказал ему: «В России существует еще деспотизм, потому что он составляет основу всего

Насколько оправданно убеждение славянофилов в том, что в России, благодаря описанному характеру отношений между народом и властью, существуют основания для гармонии между единством и свободой? Знакомство с российской историей, на наш взгляд, приводит к выводу, что в ней были времена *свободы без единства* (Киевская Русь, революции 1905 и 1917 г., 90-е гг. XX века), времена *единства без свободы* (Московская Русь, Советский Союз) и времена без *единства* и без *свободы* (монгольское иго, годы Смуты). Если же попытаться найти в ней период *единства и свободы*, то его можно обнаружить разве что в Петербургской России (особенно в «век золотой Екатерины»), но он был изначально ограничен рамками дворянского сословия и никогда не переходил на общество в целом. Возможно, в этом проявились трагические последствия монгольского завоевания, когда русские люди, желая избавиться от чужеземного господства, отказались от многих своих древних прав в пользу невиданного до того времени на Руси принудительного единства и служения государству⁵²⁸. Но даже правящая и культурная элита могла в полной мере воспользоваться плодами свободы только в годы правления «просвещенных монархов» (Екатерина II, Александр I, Александр II), да и то, когда они особенно нуждались в ее поддержке.

Конечно, бывают времена, когда принесение личной и общественной свободы в жертву национальному и государственному единству становится суровой необходимостью, платой за выживание страны и народа. Но, как показывает история России, такие жертвы нередко перестают быть временными и делаются чрезмерными⁵²⁹.

управления, но он вполне согласуется и с духом народа». – Кюстин А. Николаевская Россия. С. 149.

⁵²⁸ «Самодержавие и крепостное право, – признавал евразиец Г.В. Вернадский, – стали той ценой, которую русский народ должен был заплатить за национальное выживание». – Вернадский Г.В. Монголы и Русь. Тверь; М., 2000. С. 396.

⁵²⁹ «Необходимость централизации, – писал А.И. Герцен, – была очевидна, без нее не удалось бы ни свергнуть монгольское иго, ни спасти единство государства...

Поскольку ограничения свободы обычно являются вынужденной реакцией на тягостную жизнь и враждебное окружение, а народ в России часто жил тяжело и имел немало врагов, их можно, при желании, даже возвести в принцип служения высокой цели. Например, К.С. Гаджиев пишет: «Для утверждения и защиты свободы индивидуального человека совсем не обязательно его освобождение от всех форм принуждения, насилия, власти, запрета и наказания. Более того, при определенных условиях их отсутствие может неизбежно привести к утверждению в обществе закона джунглей...»⁵³⁰. Но если необходимое единство общества не имеет противовеса в виде столь же необходимой для него свободы, последствия этого становятся, как правило, весьма печальны. Тогда, по словам того же автора, «государство, облеченное ничем не ограниченной властью, способно стать безжалостным левиафаном, признающим только свою власть и использующим все средства вплоть до превращения всех своих подданных в бессловесных рабов»⁵³¹. Драма истории России состоит именно в том, что государство часто не может устоять перед искушением довести единство общества до черты, которая ставит под угрозу или даже отрицает индивидуальные и коллективные свободы граждан.

Ответом на государственное утверждение принудительного единства общества стало анархическое утверждение индивидуальной и коллективной свободы вне государства. Именно поэтому для России так типично представление о *воле*, качественно отличное от *свободы* в европейском ее понимании. «Воля торжествует, – отмечал Г.П.

События сложились в пользу самодержавия. Россия была спасена; она стала сильной, великой – но какой ценою? ...Москва спасла Россию, задушив все, что было свободным в русской жизни». – Цит. по: Нестеров Ф.Ф. Связь времен: Опыт ист. публицистики. М., 1987. С. 59.

⁵³⁰ Гаджиев К.С. Апология Великого Инквизитора // Вопросы философии. 2005. № 4. С.10-11.

⁵³¹ Там же. С. 11.

Федотов, – или в уходе из общества, на степном просторе, или во власти над обществом, в насилии над людьми. Свобода личная немыслима без уважения к чужой свободе; воля – всегда для себя. Она не противоположна тирании, ибо тиран есть тоже вольное существо. ...Так как воля, подобно анархии, невозможна в культурном общежитии, то русский идеал воли находит себе выражение в культуре пустыни, дикой природы, кочевого быта, цыганщины, вина, разгула, самозабвенной страсти, – разбойничества, бунта и тирании»⁵³². Ясно, что в государственном строительстве такая воля может быть скорее миной, чем камнем. Не зря апологеты соборности полагают, что лишь она откроет русскому человеку подлинное значение и высший смысл его соединения с другими людьми и защитит его от впадения в своеволие, вольницу, произвол.

Так, по мнению В.Ш. Сабирова, «соборность умеряет русскую жажду абсолютной, безграничной свободы, а тягу к справедливости освобождает от эгалитарных настроений»⁵³³. Однако за «соборность» в России, о чем, в частности, говорит история земских соборов, чаще всего принималась видимость консенсуса между властью и народом, когда правителям государства было нужно получить согласие общества на их легитимацию, утверждение новых повинностей или проведение радикальных реформ. Это не столько «умеряло русскую жажду свободы», сколько сублимировало ее в покорное несение государственного тягла. Историк В.О. Ключевский видел коренное противоречие политики Петра I в том, что он «хотел, чтобы раб, оставаясь рабом, действовал сознательно и свободно. Совместное действие деспотизма и свободы, просвещения и рабства – это политическая квадратура круга, загадка, разрешавшаяся у нас со

⁵³² Федотов Г.П. Россия и свобода // Федотов Г.П. Судьба и грехи России Т. 2. С. 286. – Поэтому Иван IV Грозный мог назвать свою форму правления «вольным самодержавием».

⁵³³ Сабиров В.Ш. Русская идея спасения. С. 26.

времени Петра два века и доселе неразрешенная»⁵³⁴. Так что, прежде чем возлагать на соборность надежды на примирение в ней единства и свободы, нужно сравнить ее с другими типами социокультурных отношений, что используют альтернативные механизмы сочетания личностных, корпоративных и социальных связей в обществе.

Первым из них исторически является *общинность* как совокупность отношений, характерных для традиционных локальных сообществ (родовой клан, большая семья, сельская община или городское поселение), ведущих весьма обособленное существование даже в условиях их инкорпорации в «большое общество». Необходимое единство общины обеспечивается целым арсеналом средств и комплексом мер, имеющих как материальный, так и духовный характер. Прочность общинных связей укреплялась посредством выработки целостного мировоззрения, сквозь призму которого община воспринималась ее членами как пусть и малый, но реальный *мир*. Этой же цели способствовало внушаемое с детства убеждение в том, что своя община обладает заведомым нравственным превосходством над всеми другими общностями людей из внешнего, «чужого» мира. Характерно, что А.С. Хомяков особо отмечал единство, «которое лежало искони в понятии славянской общины и которое заключается не в идее дружинного договора германского или формального права римского (т.е. правды внешней), но в понятии естественного и нравственного братства и внутренней правды»⁵³⁵. Несамостоятельность индивида по отношению к общине, экономическим выражением которой являлось отсутствие у него собственности на землю, а юридическим – его полная зависимость от решения «мира», существенно ограничивала возможность его

⁵³⁴ Ключевский В.О. Курс русской истории // Ключевский В.О. Соч. Т. 4. М., 1989. С. 203.

⁵³⁵ Хомяков А.С. О старом и новом. С. 157.

развития как личности. Вместе с тем, вынуждая его идти на эти жертвы, чего индивид сам далеко не всегда сознавал, община обеспечивала ему всяческую посильную для нее помощь. Из таких взаимоотношений между человеком и общиной можно вывести основное правило общинности: *«Живи, как все, и помогай своим»*.

Другой тип социокультурных связей – *гражданственность*, характерная для корпоративных общностей развитых городов, которая достигает наиболее полного проявления в современном гражданском обществе. На первый взгляд, кажется, что гражданскому обществу присущ такой способ обмена деятельностью, при котором каждый отдельный индивид видит свою цель в удовлетворении своих потребностей и в утверждении своей воли, в то время как другие люди выступают для него не более чем средствами в достижении его цели. В реальности эта характеристика уместна только применительно к периоду формирования гражданского общества: так, о первых английских и голландских поселенцах в Америке на самом деле можно было сказать: «Они не должны ничего другим людям, они не ждут ничего от других людей»⁵³⁶. Однако по мере становления данного общества каждый шаг напоминает человеку о том, что, стремясь к осуществлению своей цели, он способствует и осуществлению целей сообщества, а оно содействует осуществлению цели частного лица. «Несмотря на то, что в гражданском обществе, – отмечал Гегель, – особенность и всеобщность распались, они все-таки взаимосвязаны и взаимно обусловлены»⁵³⁷. Отсюда как вытеснение общего частным, так и подавление частного общим равно является покушением на основы этого общества. Частные лица, составляющие гражданское общество, конечно, могут видеть в других лицах только

⁵³⁶ The American way. An Introduction to American Culture. E.N. Kearny, M.A. Kearny, S.A. Creadol. New Jersey. 1984. P. 19.

⁵³⁷ Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 229.

средство для достижения своих целей, но они вынуждены также учитывать их цели как необходимое условие реализации своих собственных. Так реализуется принцип: «индивид, заботясь в гражданском обществе о себе, действует также на пользу другим»⁵³⁸. Поэтому императивом гражданского общества может считаться правило: *«Живи, как хочешь, но давай жить другим»*.

Именно такому гражданскому обществу, которое они видели в своих заграничных поездках, славянофилы противопоставили представление о *соборности* как высшем типе отношений между людьми. Если в основе гражданских отношений лежат рационально понятые интересы частных лиц, то в основе соборного согласия – общие ценности людей, соединенных любовью. Нельзя не заметить, что соборное единство является системой с более простой структурой, нежели гражданское общество. Здесь, в идеале, не должно быть места организациям, выполняющим контрольно-надзорные функции или представляющим специфические интересы отдельных групп людей, так как само их существование противоречит «общению в любви», соединяющему всех членов сообщества. Есть только развитые личности, которые всегда должны быть готовы к добровольным жертвам ради других и к сознательным уступкам с их стороны. Критерием общественной ценности всех допустимых и одобряемых отношений между людьми становится не правильно понятый интерес, а искренняя, жертвенная любовь друг к другу, что делает соборность оптимальной формой разрешения социальных и личностных конфликтов. При таком отношении к людям законом соборности является правило: *«Живи, как должно, и люби других»*.

Есть ли некая связь между общинностью, гражданственностью и соборностью, прослеживаемая в истории общества или культуры? При анализе трех этих типов социокультурных отношений обращает

⁵³⁸ Там же. С. 277.

на себя внимание то обстоятельство, что каждый последующий тип является не только радикальным отрицанием предыдущего, но и в известном смысле его продолжением, так как он рождается в лоне предшествующего состояния. В этом смысле Хомяков не слишком преувеличил, когда заявил: «Община есть одно уцелевшее гражданское учреждение всей русской истории. Отними его, не останется ничего; из его же развития может развиваться целый гражданский мир»⁵³⁹. Исходя из сказанного, можно сделать вывод, что общинность, гражданственность и соборность относятся друг к другу как *тезис*, *антитезис* и *синтез*. Данный вывод следует из того, что два первых типа указанных отношений представляют противоположности, тогда как третий тип снимает противоречие между ними, будучи высшей формой развития существенных моментов каждого из них. Так, на наш взгляд, соборность есть диалектический синтез общинности и гражданственности.

Если наш вывод верен, исторической ошибкой славянофилов (Хомяков, братья Аксаковы) и западников (Герцен, Бакунин, Чернышевский) было то, что они видели в гражданском обществе Запада лишь пагубное отрицание русской общины. Когда бы эти мыслители, хорошо знакомые с диалектикой Гегеля, поняли данные формы общности как не только противоположные, но и необходимые состояния, тогда, возможно, они бы внесли коррективы в свое учение о том, какой путь ведет к организации общества, соединяющей достоинства и лишенной недостатков традиционной и гражданской общины. Ведь если рождение соборности из общинности есть утопическая мечта, продукт идеализации общины, то эволюция гражданственности в соборность представляет гипотетическую, хотя и далеко не очевидную возможность.

⁵³⁹ Хомяков А.С. О сельской общине // Хомяков А.С. О старом и новом. С. 162.

После этого, на наш взгляд, нельзя отрицать, что соборность есть «задание, а не данность», так как она предъявляет такие высокие требования, каким удовлетворяют лишь отдельные личности, но не известные общности людей. Поэтому символично, что сторонники соборности приводят как пример ее воплощения святую Троицу⁵⁴⁰, но не первую христианскую общину. Ибо, если бы она была свободным и органическим братством, объединенным взаимной любовью, то Иуда не предал бы Христа, Петр не отрекся бы от него, а Фома не усомнился бы в его воскрешении. Да и сам Христос, исполненный высшей любовью к людям, в решающие моменты жизни делает свой выбор, исходя из воли «небесного отца», т.е. следуя своей духовной свободе, а не из соборного решения членов своей общины.

Также нельзя не признать, что понятию соборности присуща некая неопределенность. Не вполне ясно, что в ней предстает основой объединения в братскую общность: вера в абсолютные ценности, взаимная любовь людей или свободный выбор личности. В идеале они, разумеется, предполагают и дополняют друг друга, но в реальности так бывает далеко не всегда. Если видеть основу соборности в абсолютных ценностях, под которыми обычно понимают христианские заповеди, то любовь к ближнему должна быть обусловлена служением богу. Поэтому уже первый Вселенский собор (325 г.), положивший начало принятию «Символа веры», в котором, в частности, было записано: «Верую во единую, святую, апостольскую, соборную Церковь», – отправил в ссылку пресвитера Ария со всеми его сторонниками за то, что они «неправильно» трактовали природу Христа. Из этого следует, что отношение личности к членам соборной общности может быть столь же

⁵⁴⁰ «Идеал соборности, – пишет В.Н. Сагатовский, – Троица, все ипостаси которой одновременно и нераздельны (единство) и неслиянны (свобода, уникальность каждой ипостаси), а любовь – общая сущность Бога: Бог как "Солнце любви". – Сагатовский В.Н. Русская идея: продолжим ли прерванный путь? С. 105.

переменчивым, что и в гражданском обществе. И хотя в первом случае оно определяется ее верой в абсолютную ценность, а во втором – пониманием частного интереса, их объединяет одно: «другой» предстает не как цель, а как средство для «нашей» или «моей» цели.

Если суть соборности в любви, соединяющей членов свободного братства, то подобное сообщество, конечно, может реально и долго существовать, но лишь в границах малой группы. Любовь по своей природе не распространяется на большую общность людей, так как по мере расширения круга своих объектов она переходит в симпатию, благоволение, приязнь, лояльность, толерантное отношение к другим. Поэтому любовь в духе соборности возможна в семье, в дружеском круге, в воинском братстве и других малых сообществах, где все хорошо знают, дорожат и помогают друг другу. Порой такая любовь к «своим» имеет обратной стороной неприязнь к «чужим». История дает немало примеров того, как «те же самые люди, которые ... выказывают в отношениях друг с другом такую изобретательность по части такта, сдержанности, чуткости, верности, гордости и дружбы, – эти же люди за пределами своей среды, стало быть, там, где начинается чужое, *чужбина*, ведут себя немногим лучше выпущенных на волю хищных зверей»⁵⁴¹. Так что взаимная любовь в границах *своей* общности не гарантирует соборного отношения ко *всем* людям.

Есть мыслители, называющие первым атрибутом соборности свободу воли, понимаемую как самоосуществление личности в добре. Такой подход правомерен при допущении, что стремление к данной свободе составляет «закон природы», что именно к ней влечет любого «нормального человека». Но убедительным возражением на эти слова Достоевского могут стать парадоксы одного из его героев: «И с чего это взяли все эти мудрецы, что человеку надо какого-то нормального, какого-то добродетельного хотения? ... Человеку надо – одного

⁵⁴¹ Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 427.

только *самостоятельного* хотения, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы ни привела»⁵⁴². Сторонники соборности, считающие, что человек по своей натуре стремится к «положительной свободе», следующей «закону любви», признают для нее лишь одну альтернативу – «отрицательную свободу», связанную с аморальными или преступными деяниями⁵⁴³. Но как быть с человеком, который либо не разделяет, либо иначе понимает ценности своей общности и не готов любить других по «общему закону»? Не следует забывать, что многие герои и мученики (Сократ, Христос и др.) приносили в мир новые ценности и утверждали новый закон, возбуждая ненависть и отдавая жизнь за то, за что их любили и почитали после смерти.

Если соборность не всегда гарантирует свободе форму выражения, может быть, она обеспечивает ей верное направление? Ибо, в конце концов, соборность есть способ утверждения правды, а недаром сказано, что «и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Иоанн. 8: 32). Но и здесь, вероятно, будет получен отрицательный ответ. «В Евангелии от Иоанна, – замечает Г.П. Федотов, – и в Павловых посланиях есть много вдохновенных слов о свободе. Но они говорят о той глубокой, последней свободе, путь к которой ведь может вести и через отрицание свободы»⁵⁴⁴. Если во имя последней свободы надо поступиться первыми свободами, то желанное освобождение будет мало похоже на «дорогу свободы». То же самое происходит, когда во имя правды «не от мира сего» призывают отречься от правды в этом мире. Рассуждая о том, почему идеал соборности не был осуществлен в России в 1917 году, В.Ш. Сабиров приходит к выводу: «Идеи, на которые ориентировалась

⁵⁴² Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 5. Л., 1973. С. 113.

⁵⁴³ См.: Сагаатовский В.Н. Русская идея: продолжим ли прерванный путь? С. 117-123.

⁵⁴⁴ Федотов Г.П. Рождение свободы // Федотов Г.П. Судьба и грехи России Т. 2. С. 266.

интеллигенция, будь то народнические или марксистские, были ложными в значительной своей части. Если же идеи, объединяющие людей, ложны, то никакой речи не может быть о соборности. ...Подлинное, соборное, т.е. свободное, единство интеллигенции и народа может быть достигнуто только в Церкви, т.е. в Истине»⁵⁴⁵. Но, даже выступая с этих позиций, трудно не заметить, что такая Истина открыта лишь идеальной церкви, какой она должна быть, тогда как эмпирическая церковь нередко принимает за истину вольные или невольные заблуждения своих иерархов или светских властей, примеры чего известны из истории России.

Противоречия в идее соборности и проблематичность ее реализации, на наш взгляд, не являются причинами для отказа от ценного теоретического и практического опыта, что дает хотя бы частичное приближение к ней. Можно с высокой долей вероятности предположить, почему данный идеал обрел столько сторонников в России, которая никогда не отличалась высоким уровнем общественной самоорганизации. Помимо особенностей русского национального характера, нуждающегося в гармонизации противоположных интенций, здесь, очевидно, сказалась и притягательность мечты о всеобщем братстве для народа, много раз испытавшего роковые последствия внешней и внутренней вражды. Идея соборности как органичного союза свободных личностей, соединенных взаимной любовью, может стать привлекательной и для современного общества, которое ищет новые формы для обеспечения всеединства при сохранении полноты и многообразия своих частей. Поэтому не нужно противопоставлять гражданское общество и соборную общность, если только за соборность не выдаются ее суррогаты в виде общинной патриархальности, тоталитарного коллективизма или религиозного фундаментализма. Хотя соборные и

⁵⁴⁵ Сабилов В.Ш. Русская идея спасения. С. 82.

гражданские связи соотносятся как должное и действительное, они, в конечном счете, не исключают друг друга. И, может быть, соборность когда-нибудь реализуется в истории – не только в виде мистического религиозно-философского идеала (совершенная Церковь, земная проекция «Града божьего»), но и как более высокая форма нравственного развития личности и общества.

Считая соборность свойством русской религиозности, Бердяев был убежден, что для ее воплощения человечеству будет еще необходимо пережить эпоху святого Духа. Знаменательно, что эти же апокалипсические настроения присущи и некоторым современным российским философам, пишущим о соборности. Относя ее наступление к неопределенному будущему, они называют ее «категорией всемирного единения», а предтечами ее считают «предчувствие общей беды и мысль о всеобщем спасении»⁵⁴⁶. Осознание надвигающейся глобальной катастрофы на самом деле может сплотить людей и народы, которые при других условиях ни за что ни соединились бы друг с другом. В отличие от западной цивилизации, воспринимающей подобные союзы как вынужденные и преходящие компромиссы, русской культуре свойственно придавать им черты добровольной и универсальной всеобщности. Так соборность подтверждает и подтверждается следующей ценностью Русского мира – *спасением*, как «общим делом», которое может объединить всех в едином и свободном порыве.

§ 4. СПАСЕНИЕ КАК ПРИМИРЕНИЕ МЕССИАНИЗМА И МИССИОНИЗМА

Спасение – это целеполагающая ценность Русского мира, выражающая его отношение к перспективе, ради преодоления или

⁵⁴⁶ Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. С. 24, 25.

достижения которой даже несовершенное земное сообщество может преобразиться в соборное единство. Обратной, негативной, стороной такой перспективы обычно выступает угроза мирового масштаба (наступление царства Антихриста, религиозно-моральное вырождение человечества, превращение целых стран и народов в объект империалистической политики или капиталистической эксплуатации). Но избавление от этой угрозы, как правило, мыслится невозможным без одновременного восхождения к более совершенному обществу и культуре, что является положительной стороной данной перспективы. Эта позитивная цель развития и была представлена в образах «Нового Иерусалима» и «Святой Руси», в учении о «Третьем Риме», в идеях русского панславизма и советского коммунизма, которые, в свое время, стали формами выражения русской национальной идеи.

По нашему мнению, такая интерпретация идеи спасения, присущая ценностному восприятию истории России, возникла далеко неслучайно. Русской культуре, начиная со времен митрополита Илариона и летописца Нестора, были присущи поиски ответа на вопрос о призвании своей страны. Особенное значение они приобрели в XIX веке, который был отмечен высокими думами о судьбе России, ее цели в мире и смысле ее бытия. Так, Чаадаев, одно время крайне пессимистично оценивавший прошлое и настоящее своего отечества, тем не менее, относил россиян к народам, которые «существуют ... для того, чтобы преподать великий урок миру»⁵⁴⁷. «Зачем же ни Франция, ни Англия, ни Германия, – вопрошал Гоголь, – ...не пророчествуют о себе, а пророчествует только одна Россия? – Затем, что сильнее других слышит Божью руку на всем, что ни сбывается в ней, и чует приближенье иного Царствия. Оттого и звуки становятся библейскими у наших поэтов»⁵⁴⁸. Славянофил К. Аксаков утверждал:

⁵⁴⁷ Чаадаев П.Я. Философические письма (1829 – 1830). С. 326.

⁵⁴⁸ Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями. М., 1990. С. 71.

«История русского народа есть единственная во всем мире, история народа христианского не только по исповеданию, но по жизни своей, по крайней мере, по стремлению своей жизни... Назначение России было, казалось, явить на земле народ христианский по своему верованию, по стремлению, по духу своей жизни и, сколько то возможно, по своим действиям»⁵⁴⁹. «Апология России, – писал Тютчев. – 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...*»⁵⁵⁰. Данилевский считал, что «со стороны объективной, фактической русскому и большинству прочих славянских народов достался исторический жребий быть вместе с греками главными хранителями живого предания религиозной истины – православия и, таким образом, быть продолжателями великого дела, выпавшего на долю Израиля и Византии, быть народами богоизбранными»⁵⁵¹. Не все эти утверждения подтвердились, не все эти предсказания сбылись, но их пафос был основан на силе той веры, которую многие русские мыслители испытывали в отношении высшей цели своей родины.

При подобном развитии чувства патриотизма, переходящего в сознание *избранности* России, культурная элита страны неизбежно должна была оказаться перед выбором между постижением миссии своего отечества и убеждением в его мессианском призвании. Одним из первых эту проблему проанализировал В.С. Соловьев, увлеченный темой провиденциально-эсхатологического назначения России. Этот религиозный философ полагал, что «сила, долженствующая дать человеческому развитию его безусловное содержание, может быть только откровением того высшего божественного мира, и те люди, тот

⁵⁴⁹ Аксаков К.С. Полн. собр. соч.: В 2 т. Т.1. М.,1889. С. 27-28.

⁵⁵⁰ Тютчев Ф.И. Россия и Германия // Русская идея. С. 93.

⁵⁵¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. С. 480.

народ, через который эта сила имеет проявиться, должен быть только *посредником* между человечеством и тем миром, свободным, сознательным орудием последнего»⁵⁵². Некоторое время Соловьев полагал, что данные способности всецело присущи русскому народу. Но затем он пришел к выводу, что «национальное мессианство», свойственное в том или ином виде многим народам, является не более чем переходной формой национального самосознания.

Мессианское сознание народа, согласно Соловьеву, может быть отчасти оправданным, пока является приготовлением к служению христианской идее, но оно превращается в антихристианский национализм, когда за «избранным народом» признается право на неправду, а за его державой – право на безнравственную политику. «Грех славянофильства, – писал философ, – не в том, что оно приписало России высшее призвание, а в том, что оно недостаточно настаивало на нравственных условиях такого призвания. Пускай бы эти патриоты еще более возвеличивали свою народность, лишь бы они не забывали, что *величие обязывает*; пускай бы они еще решительнее провозглашали русский народ собирательным Мессией, лишь бы они только помнили, что Мессия должен и действовать как Мессия, а не как Варавва»⁵⁵³. В поздний период творчества Соловьев отказался от национального мессианизма во имя христианского универсализма и представлял завершение истории не как осуществление «третьей силы», носителем которой является славянство и, прежде всего, народ русский, но как воссоединение христианских церквей.

Различие между национальным мессианизмом и национальным миссионизмом признавали многие русские мыслители, считая данный вопрос крайне важным для России. Так, Е.Н. Трубецкой утверждал,

⁵⁵² Соловьев В.С. Три силы. С. 29.

⁵⁵³ Соловьев В.С. Идолы и идеалы // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 630.

что «народов с каким-либо призванием или миссией, в частности с миссией религиозной, может быть много. Между тем *народ-Мессия* может быть только один. Как только мы допускаем, что народов-богоносцев, призванных спасти мир, существует не один, а хотя бы несколько, мы тем самым разрушаем мессианическое сознание и становимся на почву миссионизма»⁵⁵⁴. Он отвергал антихристианский мессианизм и видел в России «не *единственный* избранный народ, а *один из народов*, который совместно с другими народами призван делать великое дело Божие, восполняя свои ценные особенности столь же ценными качествами всех других народов-братьев»⁵⁵⁵.

С.Н. Булгаков, тоже прошедший через искушение веры в «русского Христа», в конце жизни пришел к выводу, что «идея избранного народа имеет только христологический смысл, в связи с боговоплощением» и что «для нас, русских, православная культура предстоит как наш русский творческий вклад во вселенское дело»⁵⁵⁶. Н.О. Лосский полагал, что вселенская миссия народов реализуется, прежде всего, в их культурном творчестве, в котором они воплощают сверхнациональные ценности, и таким образом оказывают влияние на культуры других народов. Он отмечал вклад России в создание мира без войн, положительное влияние русской литературы и музыки, и возлагал особые надежды на то, что «русскому народу свойственно искание добра для всего человечества, искание смысла жизни и связанная с этими интересами христианская религиозность»⁵⁵⁷.

Наиболее сложной и противоречивой в этом отношении была эволюция взглядов Н.А. Бердяева, который, по нашему мнению,

⁵⁵⁴ Трубецкой Е.Н. Старый и новый национальный мессианизм. С. 243. – Этот философ также заметил, что «русский национальный мессианизм всегда выражался в утверждении *русского Христа*, в более или менее тонкой русификации Евангелия». – Там же.

⁵⁵⁵ Там же. С. 256.

⁵⁵⁶ Булгаков С.Н. *Нация и человечество* // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 652,653.

⁵⁵⁷ Лосский Н.О. *Характер русского народа*. Кн. 2. С. 50.

ближе других подошел к диалектическому решению вопроса о национальном мессианизме и миссионизме, хотя и не дал его в развернутом виде. «Мессианское сознание, – писал он в 1915 году, – не есть националистическое сознание; оно глубоко противоположно национализму; это – универсальное сознание»⁵⁵⁸. Философ отмечал отличие древнееврейского и христианского мессианского сознания: если первое было основано на переживании одним народом своей религиозной исключительности, то второе не допускает единственного религиозного народа, но равно обращено ко всем. Поэтому христианское мессианство русского народа, согласно Бердяеву, должно состоять не в утверждении того, что лишь русский народ имеет великое религиозное призвание, а все остальные народы его лишены. «Христианское мессианское сознание, – полагал он, – может быть лишь сознанием того, что в наступающую мировую эпоху Россия призвана сказать свое новое слово миру... В христианской истории нет одного избранного народа Божьего, но разные народы в разное время собираются для великой миссии, для откровений духа»⁵⁵⁹. Позднее, в эмиграции, Бердяев скажет, что «патриотизм великого народа должен быть верой в великую и мировую миссию этого народа, иначе это будет национализм провинциальный, замкнутый и лишенный мировых перспектив»⁵⁶⁰. В своей последней фундаментальной работе он нашел решение мучившего его вопроса. «Русская идея, – заявил философ, – эсхатологическая, обращенная к концу. Отсюда русский максимализм. Но в русском сознании эсхатологическая идея принимает форму стремления ко всеобщему спасению»⁵⁶¹. По-видимому, Бердяев именно так представлял соединение русского мессианизма и миссионизма.

⁵⁵⁸ Бердяев Н.А. Судьба России. С. 19.

⁵⁵⁹ Там же. С. 21.

⁵⁶⁰ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 120.

⁵⁶¹ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 240.

Кроме указанного различия между иудаистским и христианским пониманием мессианизма следует отметить еще одно их важное несходство. Мессия в Ветхом завете – это «помазанник», т.е. человек, наделенный царской властью и выполняющий религиозное служение, который освободит свой народ, восстановит царство, построит новый храм и заключит с Богом новый завет. Хотя с его победой изменится ход истории, и утвердятся мир во всем мире, и все люди станут жить по божьим заповедям, его царство будет вполне земным. Мессия в Новом завете – это «спаситель», т.е. сам Христос, обладающий богочеловеческой природой и следующий воле бога-отца, который ценой мучительной смерти искупает грехи человеческие и указывает людям путь к жизни вечной. Его царство «не от мира сего», поэтому он обещает лучшую жизнь для праведников не на земле, а на небесах – после конца земной истории, ждать который, согласно воззрениям первых христиан, осталось совсем недолго. Именно здесь коренится различие между двумя видами мессианизма, из которых первый может быть назван – «хилиастическим», а второй – «эсхатологическим»⁵⁶². Какой же из них выбрал Русский мир?

По всей видимости, на этот счет не может быть однозначного мнения, поскольку в истории и культуре России проявились и существуют разные тенденции, причем, хотя в разные периоды могла доминировать та или другая, ни одна из них пока не получила явного преобладания в целом. Безусловно, в российской философской и художественной литературе подлинное призвание русской культуры нередко трактуется в контексте преодоления смертности человека, как победа его духа и тела над смертью (Н.Ф. Федоров, Л.Н. Толстой, Л. Андреев, А. Платонов, а из современных авторов – Л.В. Карасев и В.Ш. Сабиров). Например, Карасев прямо заявляет: «Нет проблемы России, есть проблема преодоления смерти. Это то *общее*, что

⁵⁶² См. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. С. 306.

прорывается сквозь все многообразные формы русского духовного движения»⁵⁶³. С ним во многом согласен Саби́ров, по мнению которого, «вопрос о смерти и ее преодолении составляет ... центральную болевую точку и основное задание русской религиозной философии (русской идеи)»⁵⁶⁴. О том, что тема смерти и бессмертия имеет глубокое основание в русской религиозной культуре, говорит и то, что в православии главным праздником христианства считается Пасха, т.е. день Воскресения, а не Рождество Христа, как у католиков и протестантов. Однако есть и другая интерпретация «русского мессианизма», укорененная в еще более глубоких интенциях христианства, наследием которого дорожит русское православие.

Она заключается в том, что, согласно многим религиозным мыслителям и философам, высшее назначение русского народа и государства видится в сохранении православной веры как наиболее близкой к учению Христа («иосифляне» и «нестяжатели», русские старцы и богословы, К.П. Победоносцев и К.Н. Леонтьев, С.Н. Булгаков и Г.В. Флоровский, а из современных философов – А.В. Гулыга и А.С. Панарин). Эта концепция особенно убедительна для тех, кто признает православную религию стержнем русской культуры, а православную церковь – важнейшим социальным институтом в России. Например, Гулыга полагал, что «истинно русский человек, даже атеист (двум поколениям русских людей прививали безбожие), тянется к национальным святыням, а, следовательно, и к православию»⁵⁶⁵. А Панарин утверждал, что строители российской государственности «мыслили не националистически, а мессиански: они были озабочены судьбами истинной православной веры, которую после гибели Византии некому было защищать в мире»⁵⁶⁶. Хотя эти

⁵⁶³ Карасев Л.В. Русская идея (символика и смысл). С. 104.

⁵⁶⁴ Саби́ров В.Ш. Русская идея спасения. С. 25.

⁵⁶⁵ Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. С. 306.

⁵⁶⁶ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. С. 444.

философы возлагают ответственность за хранение православия на один русский народ, как будто забывая о существовании других православных народов, они весьма точно передают сущность русского религиозного мессианизма в XV – XIX вв., получившего отражение в образе «Святой Руси» и в идее «Третьего Рима». Но и подобная, исторически верифицируемая интерпретация русского мессианизма не может считаться последней и окончательной.

На наш взгляд, есть веские причины для предположения о наличии еще одной формы, которую принял русский мессианизм. С целью избежать упреков в «национальном самообольщении», на этот раз приведем суждения одного из иностранцев, который искренне стремился постичь «русскую душу» и потому многое в ней понял. Сравнив перед II-ой мировой войной национальные идеи ведущих европейских народов, немецкий ученый В. Шубарт, пришел к следующим выводам. Он полагал, что англичан со времен Кромвеля вдохновляет идея божьего избранничества, французы стремятся не к политическому, а к духовному лидерству, а немцы все еще колеблются между этими двумя идеалами лидерства⁵⁶⁷. Далее Шубарт пишет: «Русский и в этом вопросе отличается от европейцев. Его национальной идеей является спасение человечества русскими»⁵⁶⁸. Немецкий мыслитель не идеализировал русский народ: он отмечал его инертность, недостаток деловитости, утрату чувства времени, неоформленность душевных порывов. Тем не менее, он утверждал, что «русские имеют самую глубокую по сути и всеобъемлющую национальную идею – идею спасения человечества. ... Таким образом, они привносят и в мировую политику тот дух мессианства, которым преисполнена их душа»⁵⁶⁹. Именно так, по его мнению, выражаются

⁵⁶⁷ Шубарт В. Европа и душа Востока. С. 193.

⁵⁶⁸ Там же. С.194.

⁵⁶⁹ Там же. С. 194-195.

братское чувство и всечеловечность русского народа. Самыми наглядными его проявлениями в мировой истории Шубарт считал русский панславизм и большевизм.

Но что могло внушить русскому народу это стремление и, главное, чем фактически подтверждается его «мессианское начало» в истории и культуре Русского мира? На наш взгляд, можно многое понять в данном отношении из эпизода одной статьи В.В. Розанова. Этот русский мыслитель вспоминает свой разговор с армянским учителем после прочтения отрывка из «Бесов» Достоевского о русском «народе-богоносце». Учитель сказал философу: «Это – Евангелие истории... *Евангелие и для всякого народа в унижении*. Я не знаю еще таких слов на человеческом языке: это – пророк говорил своему народу. Для русских, это – Священное Писание»⁵⁷⁰. Как следует из этого текста, порой унижение народа может породить возвышенную мечту, подобно тому, как тотальное подавление способно пробудить стремление к всеобщему освобождению.

Неслучайно Ф.М. Достоевский страстно убеждал, что «вмещать и носить в себе силу любящего и всеединящего духа можно и при теперешней экономической нищете нашей, да и не при такой еще нищете, как теперь. Ее можно сохранять и вмещать в себе даже и при такой нищете, какая была после нашествия Батыева или после погрома Смутного времени, когда единственно всеединящим духом народным была спасена Россия»⁵⁷¹. В.С. Соловьев также полагал, что «внешний образ раба, в котором находится наш народ, жалкое положение России в экономическом и другом отношениях не только не может служить возражением против ее призвания, но скорее подтверждает его. Ибо та высшая сила, которую русский народ

⁵⁷⁰ Розанов В.В. Возле «русской идеи»... С. 359.

⁵⁷¹ Достоевский Ф.М. Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже речи о Пушкине. С. 131.

должен провести в человечество, есть сила не от мира сего, и внешнее богатство и порядок относительно ее не имеют никакого значения»⁵⁷². Однако на что именно направлена та идея, в которой находит адекватное выражение метафизическое, религиозное и всемирно-историческое призвание России?

Если обобщить три вида русского мессианизма, которые были рассмотрены, то все они, так или иначе, сводятся к идее спасения (от смерти, греховного мира или человеческого несовершенства). При этом следует учесть, что идея спасения в русской культуре заметно отличается от идеи спасения в западных и восточных культурах. Русская идея спасения не сводится ни к повышению благосостояния или к увеличению объема прав и свобод, что характерно для Запада, ни к религиозно-мистическому уходу из мира или полному подчинению тотальности автократического, либо теократического государства, что присуще Востоку⁵⁷³. Идея спасения, характерная для Русского мира, проявляется в более универсальном значении – как избавление от всеобщей опасности и всемирной угрозы. С учетом этого становится понятным, почему она приобрела у русского народа такой характер, в силу которого он временами не видит разницы между спасением себя и спасением человечества. Неслучайно Н.А. Бердяев писал о русских людях начала XX века: «Все считали этот мир, в котором приходилось жить, злым и безбожным и искали иного мира, иной жизни. В отношении к этому миру, к истории, к

⁵⁷² Соловьев В.С. Три силы. С. 30.

⁵⁷³ Примером этого может, в частности, служить различие между православием и католицизмом в трактовке сoterиологии, т.е. учения о спасении. «Западное христианство, – пишет Л.Е. Шапошников, – опираясь на Римское право, разработало юридическую теорию спасения. Бог выступает в ней в виде судьи, а человек – подсудимого, который оправдывается перед творцом добрыми делами. ...Православное учение о спасении исходит из понимания процесса нравственного совершенствования как процесса "обожения", т.е. преобразования человека». – Шапошников Л.Е. Очерки русской историософии XIX – XX вв. С. 6-7.

современной цивилизации настроение было эсхатологическое. Этот мир кончается, в них начинается новый мир»⁵⁷⁴. Так русские могут считать, что присутствуют при кончине мира, но не своей страны, и при этом воспринимать себя теми, в ком рождается новый мир.

Авторы интересной работы об утопических мечтах и проектах в России отмечают, что «русская утопия хочет воплощения Царства Божия *hic et nunc*»⁵⁷⁵. Однако типичный для всех утопий разрыв с настоящим и перенесение в будущее («Время – вперед!») получает здесь оправдание именно в том, что настоящее отмечено знаком всеобщей беды. На апокалипсические настроения накладываются ожидания, что царству зла приходит конец, что правда откроется и восторжествует, что силы добра явятся в последний момент и одержат окончательную победу. Иное объяснение предлагает Л.В. Карасев, утверждающий, что изначально была русская мечта о достижении телесного бессмертия, на которую затем была наложена принесенная извне идея о «тысячелетнем царстве», об «эпохе Святого Духа». «Россия была готова, – пишет он, – понять Иоахима Флорского и принять его. Детский дух народа, его вера в спасение тела сделали дух Апокалипсиса духом русского мироощущения»⁵⁷⁶. К сожалению, философ не приводит аргументов в пользу того, что представление о телесном бессмертии появилось в народной культуре раньше, чем возникли образы Нового Иерусалима или Святой Руси. Можно, конечно, полагаться на интуицию, позволяющую проникнуть в глубину народного духа, однако хотелось бы получить более веские доказательства правомерности вывода, претендующего на научную истину. Между тем изучение «узловых» периодов российской истории (освобождение от монгольского ига, XVI век, раскол, реформы Петра,

⁵⁷⁴ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 191.

⁵⁷⁵ Геллер Л., Нике М. Утопия в России. С. 144. – *hic et nunc* (лат.) – здесь и сейчас.

⁵⁷⁶ Карасев Л.В. Русская идея (символика и смысл). С. 98.

XIX-XX вв.), по нашему мнению, дает основания для иного заключения. Оно состоит в том, что вера в праведную землю, в «светло-святую» Русь, которая достойна того, чтобы принять и Град Небесный – Новый Иерусалим, и Царство праведников – Третий Рим, не механически заимствована из Византии или Европы, но имеет органические основания в русской культуре.

Что же собой представляет эта «общая беда», от которой можно спастись только всем вместе, не обязательно в трансцендентном, но и в имманентном мире? Понимание спасения как вознесения из грешного мира в царство правды и справедливости, на наш взгляд, вполне соответствует как русской народной культуре, проникнутой духом хилизма, так и идее третьего Рима и учению о коммунизме (в его российской интерпретации). Всеобщее и окончательное спасение потому столь подходит для Русского мира, что в нем находит разрешение характерное для него противоречие, состоящее в одинаково сильном стремлении к обособленности и всемирности. Заметим, что Россия играла поистине великую и никем не оспоримую роль в истории только тогда, когда она выступала спасительницей человечества от угрозы земного Апокалипсиса. Так было, когда она обескровила монгольскую орду, грозившую растоптать Европу, или спасала Запад в войне с наполеоновской Францией и гитлеровской Германией. Лишь во времена решающего участия России в свершении судеб всего мира ее великая историческая миссия фактически ставила ее в положение мессии человечества. Так идея всеобщего спасения, реализуемая на практике, преодолевала, пусть и на краткий период, противоречие между русским мессианством и миссионизмом.

Символично, что именно в русской религиозной философии была высказана оригинальная мысль о том, что даже пророчество об Апокалипсисе, ясно выраженное в книгах Ветхого и Нового завета, имеет не фатально-неизбежный, а исторически-условный характер.

«Будет ли кончина мира катастрофою, – писал Н.Ф. Федоров, – или же мирным переходом, без войн, без естественных бедствий, – это зависит от того, останутся ли люди противниками воли Божией, останутся ли они в состоянии вечной вражды или же, объединясь, станут орудием воли Божией в деле обращения разрушительной силы в воссоединительную»⁵⁷⁷. Именно Федоров, на наш взгляд, наиболее гармонично соединил в своем творчестве все характерные для русской культуры концепции спасения, о которых сказано выше.

Вернемся к сделанному В. Шубартом сравнению национальных идей европейских народов. Он писал, что «англичанин смотрит на мир как на фабрику, француз как на салон, немец как на казарму, русский как на храм. Англичанин жаждет добычи, француз – славы, немец – власти, русский – жертвы. ... В этом суть русской идеи братства. Это и есть Евангелие будущего»⁵⁷⁸. Возможно, такая оценка связана с тем, что Россия, в отличие от стран, живущих настоящим или прошлым, живет для будущего и не отделяет свое грядущее от будущего человечества. Неслучайно некоторые мыслители видели в русских народ, который по своей «метафизической природе» способен заглянуть в «конец времен». Разумеется, никому не дано зеркально видеть грядущее, но можно отчасти его предвидеть. Если будущее человечества в опасности, должен найтись тот, кто укажет ему на знамения, предвещающие наступление общей беды. И, может быть, историческая и культурная миссия России состоит в том, чтобы убедить другие народы, что мы должны спастись сообща, и что все ответственны за всех!

⁵⁷⁷ Федоров Н. Об условности пророчеств о кончине мира // Федоров Н. Философия общего дела: В 2 т. Т. 2. М., 2003. С. 158.

⁵⁷⁸ Шубарт В. Европа и душа Востока. С. 308. – Характеризуя историю России, Шубарт полагал, что «русская идея всечеловечности пока еще нигде не смогла найти воплощения в своей неискаженной чистоте и полноте. Хотя она постоянно выходит за пределы своей нации, но охватить человечество целиком ей пока не удалось». – Там же. С. 204.

Именно в спасении, принимающем характер «общего дела», обособленность России (сосредоточенность на удовлетворении своих локальных интересов) поднимается до всемирности (деятельность во имя интересов человечества). Эта деятельность может принимать самые разные формы: от вооруженного противодействия мировому агрессору – до создания более справедливого общественного строя или появления нового откровения о судьбах мира. В любом случае в ней наблюдается органичное переплетение частного и всеобщего. Конечно, каждый народ в своей истории следует известным эмпирическим целям, осуществляя тем самым определенную историческую миссию. Но народ, объективно выполняющий функцию выражения или защиты интересов многих, выступает для них в качестве спасителя, т.е. реализует свое высшее предназначение.

Так миссианство переплетается с мессианством, вступая с ним в единство. При этом, конечно, важно понимать, что ни один народ не может быть единственным и постоянным Спасителем человечества, т.е. всемирно-историческим Мессией. Подобно тому, как святой, гений или герой, осуществивший общественное назначение, должен вернуться к своим делам, так и народу, исполнившему свой долг перед человечеством, следует заняться своим жизнеустройством, не требуя всеобщего внимания или признания своих исключительных заслуг. А дело чести других народов – помнить о его великих жертвах, не переписывая историю в угоду своим переменчивым интересам или новым общественным кумирам, еще только претендующим на лавры спасителей человечества.

§ 5. РУССКАЯ ИДЕЯ КАК АКСИОЛОГЕМА РУССКОГО МИРА

В результате анализа ценностей Русского мира в качестве определяющих были отмечены *правда* как синтез *истины* и

справедливости, соборность как гармония *единства* и *свободы* и *спасение* как примирение *мессианизма* и *миссионизма*. Конечно, данный мир обладает большим набором ценностей, каждая из которых, взятая в отдельности, могла бы быть представлена как основная. Любые устанавливаемые приоритеты предполагают возможность выделения других приоритетов, которые соотносятся с ними. Действительно, когда анализируется триада истина – справедливость – правда, правомерно задать вопрос о том, почему не рассматривается триединство истины, добра и красоты⁵⁷⁹. Или когда предлагаются ценности, связанные с соборностью, необходимо дать разумное объяснение, для чего выделяются единство и свобода, но не любовь, без которой соборные отношения невозможны⁵⁸⁰. Что же тогда является критерием, посредством которого происходит селекция ценностей и определяется, какие из них должны оказаться в фокусе внимания, тогда как другие могут временно отойти на второй план?

Прежде всего, нужно заметить, что задачей нашего анализа было не установление всех ценностей российского общества и его культуры, но выявление тех из них, которые, на наш взгляд, более всего характеризуют русскую идею. Мы полагаем, что именно эти ценности суть ориентиры, определяющие, через долженствование, смысл истории Русского мира и позволяющие представить его как неповторимую социокультурную реальность. Однажды Д.С. Лихачев заметил: «Не существует только каких-то единственных в своем роде особенностей, свойственных только данному народу, только данной нации, только данной стране. Все дело в некоторой их совокупности и в кристаллически неповторимом строении этих национальных и

⁵⁷⁹ Именно эти ценности выделяли в качестве основных: из философов прошлого В.С. Соловьев, а из современных ученых – А.С. Панарин.

⁵⁸⁰ Ценность любви была крайне важна для славянофилов и В.С. Соловьева, опиравшихся на православную традицию. Среди современных исследователей русской идеи на нее более других обращают внимание, пожалуй, В.Н. Сагатовский и В.Ш. Сабиров.

общенародных черт. Отрицать наличие национального характера, национальной индивидуальности значит делать мир народов очень скучным и серым»⁵⁸¹. Такой же вывод правомерен в отношении ценностей, выражающих индивидуальность народа или нации. Но как сочетается их своеобразие с универсализмом человечества, что вошло в эпоху глобализации, которая имеет не только экономическое и политическое, но и социальное и культурное измерения?

Все нации заявляют свои приоритеты, и в их конкуренции и взаимодействии формируются *общечеловеческие ценности*, хотя последние сегодня определяют, на наш взгляд, не столько основы бытия данных наций, сколько принципы их общения между собой. Поскольку любая нация принимает лишь определенное участие в жизни человечества, ни одна из них не должна требовать от других признания абсолютного значения ее ценностей, в которые она к тому же вкладывает особый смысл. Поэтому крайне опасны суждения, подобные тем, что позволяют себе, например, американские «универсалисты», согласно которым «другие общества привержены тем же ценностям, что и американцы, а если нет, то хотят быть им привержены, а если не хотят, то упорствуют в заблуждении»⁵⁸². Исходя из этого, они делают немудреный вывод, что «американцы имеют полное право переубедить их и даже заставить принять те универсальные ценности, которые определяют американский образ жизни»⁵⁸³. Вместе с тем участие любой нации в общечеловеческой деятельности предполагает ее ответственность за все свои достижения и падения. Конечно, в идеале каждая социокультурная общность должна прийти к пониманию того, что все ответственны за всех, и честно вносить посильную лепту в общее дело. Но данный идеал

⁵⁸¹ Лихачев Д.С. Заметки о русском // Новый мир. 1980. № 3. С. 35 – 36.

⁵⁸² Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. С. 568.

⁵⁸³ Там же.

осуществится не ранее, чем люди как носители идеи своей нации осознают, что «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»⁵⁸⁴. Возможна ли в будущем подобная гармония как внутри самой нации, так и между нациями – вопрос, выходящий за рамки настоящего исследования, хотя мы полагаем, что истинные идеи не перестают быть таковыми, независимо от того, разделяет ли их большинство или меньшинство.

Русская идея – это вклад российской нации в духовную жизнь мирового сообщества. Выше были указаны и определены те ценности, которые, на наш взгляд, характеризуют духовные основания Русского мира и представляют аксиологический аспект русской идеи. При этом нужно иметь в виду, что своеобразие данных ценностей состоит не столько в их уникальности и специфичности для российской истории и культуры, сколько в оригинальном их понимании и в сочетании друг с другом. В исследовании уже было обращено внимание на несходство в значениях понятия «правда» в европейской и российской культуре, на смысловое различие соборных, гражданских и общинных отношений, на особенности сознания своего мессианства или миссианства, которые проявились, например, в идеях Римского, Германского и Русского мира. Точно так же можно указать на специфику понимания свободы в российском и в американском обществе⁵⁸⁵, что наиболее заметно при сравнении русской идеи и

⁵⁸⁴ Соловьев В.С. Русская идея. С. 246.

⁵⁸⁵ Хотя американские интеллектуалы порой заявляют: «Наша судьба как нации – не иметь идеологий и быть едиными» (Р. Хофштадтер), – мировоззрение американской нации отражено в том, что получило название «американской веры», которая, по меткому замечанию С. Хантингтона, «представляет собой протестантизм без Бога, светское кредо "страны с церковной душой"». Эта вера проявляется в «привязанности к политическим принципам свободы, равенства, демократии, прав отдельной личности, уважения прав человека, главенства закона и частной собственности». Самую высокую ценность имеет свобода; этот

американской мечты⁵⁸⁶. Если русская идея, проникнутая моралью социального служения, национальна по форме и универсальна по содержанию, то американская мечта, вдохновляемая моралью индивидуального самоутверждения, универсальна по форме и национальна по содержанию. Но в подобных отличиях, по нашему мнению, следует видеть не столько причины для идеологических спекуляций на тему «два мира – две морали», сколько следствия несходства социокультурного развития двух этих народов.

Насколько фундаментальные и целеполагающие ценности народов и наций подтверждаются их реальной историей? Здесь нужно принять во внимание, что сущность и смысл деятельности известных нам общностей выражаются не столько в их эмпирическом, сколько в идеальном бытии. Конечно, понятие или ценность могут и должны проверяться реальностью, но сами они являются продуктами идеализации. Это необходимо учитывать при анализе подлинной истории социокультурного мира с точки зрения ее соответствия тем ценностям, которые данный мир декларирует. Подобно тому, как отдельный человек лишь в своем высшем состоянии поднимается до уровня идеала, к которому он стремится, нация только в периоды высочайшего духовного подъема соответствует своим судьбоносным ценностям. В повседневной реальности люди обычно колеблются между двумя полюсами – идеальными ценностями и материальными интересами, меняя вектор своего развития под воздействием силы их

«яростный дух свободы», присущий американцам, коренится в особом американском протестантизме, делающем их «инакомыслящими в инакомыслии, протестантами в протестантизме» (Э. Берк). – Хантингтон С. Кто мы? С. 85, 119, 112.

⁵⁸⁶ «Американская мечта, на которой все мы выросли, – сказал экс-президент США Билл Клинтон, – очень проста и чрезвычайно притягательна – если упорно трудиться и играть по правилам, обязательно получишь шанс подняться так высоко, как только позволит Господь». – Bill Clinton remarks to Democratic Leadership Council, 1993 quoted in Jennifer L. Hochschild, *Facing Up to American Dream*. P. 18.

притяжения. Но во времена социальных потрясений и кризисов культуры происходит смещение этих полюсов, что побуждает делать выбор: каким путем двигаться дальше.

Такой выбор имеет не только личностный, но и национальный характер, и проявляется как в следовании высшим ценностям, так и в отступлении от них. Сами ценности от этого не меняются, но происходят перемены в жизни нации, влияющие на ее судьбу. «Русский народ не захотел выполнить своей миссии в мире, – писал Бердяев в 1918 г., – не нашел в себе сил для ее выполнения, совершил внутреннее предательство. Значит ли это, что идея России и миссия России ... оказались ложью? Нет, я продолжаю думать, что я верно понимал эту миссию. Идея России остается истинной и после того, как народ изменил своей идее, после того, как он низко пал»⁵⁸⁷. Можно не разделять конкретно-исторической оценки этого философа, обусловленной его негативным восприятием Русской революции, но следует согласиться с ним, что перемена ценностных ориентаций далеко не всегда означает дискредитации отвергнутых ценностей.

Однако если сами ценности сохраняют свою значимость, то отказ нации от их реализации не может не изменить ее судьбу. В истории нет фатальной силы, которая могла бы заставить социокультурную общность выполнять ей навеки уготовленную миссию. Выбор ценностей и смысла бытия нации – это добровольный акт, совершаемый каждый раз, как в жизнь вступает новое поколение, либо подтверждающее, либо отвергающее выбор своих предков. Как писал В.С. Соловьев, «ни государственная мощь и ни естественная величина народа, взятые сами по себе, не гарантируют России непререкаемой привилегии на высшую миссию. Это – лишь благоприятные условия, налагающие на государя и на нацию некую особую *обязанность*, в отношении христианского человечества в

⁵⁸⁷ Бердяев Н.А. Судьба России. С. XII.

целом, и будущее России зависит решающим образом не от физической ее мощи и исторических преимуществ, но от тех нравственных действий, через которые она может направлять свою мощь и свои преимущества на службу добрым или злым целям»⁵⁸⁸. Разумеется, данный выбор не является произвольным, так как он определен историческими условиями, культурными традициями, национальным менталитетом. Но идея нации не есть кандалы каторжника, которые он должен влечить, пока счастливый случай не поможет ему избавиться от них. Ни времена бедствий, ни времена расцвета не обрекают нацию следовать своим ценностям или отречься от них. Чем выше миссия, которую она выбирает, тем ее труднее исполнить. Если же нация лишится сил в этом труде или откажется от постылого бремени, ей на смену придет другая, которая станет выполнять эту миссию, может быть, не так хорошо, как была способна первая, но, по крайней мере, продвинет ее вперед.

Сравнивая идеальную историю нации, какой она могла бы быть, если бы всегда была верна своим ценностям, с эмпирической историей страны, которая вынуждена отвечать на внешние и внутренние вызовы, можно констатировать множество несовпадений. Так, нельзя отрицать, что России с трудом дается осуществление социальной правды в мире, в чем видели ее миссию многие русские мыслители (Чаадаев, Хомяков, Данилевский, Достоевский, Соловьев, Бердяев и др.). Исходя из полученного опыта, можно критически оценивать попытки славянофилов представить назначение России в том, чтобы явить собой пример соборного мироустройства Западу, деградирующему от рационализма, атеизма и социализма. Точно так же не оправдались надежды большевиков, что именно в России будет построено коммунистическое общество как альтернатива гнущемуся

⁵⁸⁸ Соловьев В.С. Письмо в редакцию журнала «Przegląd Polski» // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 268.

капитализму. Надо признать, что наша страна еще далека от того, чтобы заслужить духовный авторитет в международном сообществе, дающий право выступать «настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибуналами человеческого духа и человеческого общества»⁵⁸⁹. Редко возвышалась Россия до состояния, при котором она могла бы «светить миру великой, бескорыстной и чистой идеей, воплотить и создать в конце концов великий и мощный организм братского союза племен, создать этот организм не политическим насилием, не мечом, а убеждением, примером, любовью, бескорыстием, светом...»⁵⁹⁰. Нельзя отрицать, что Русский мир не довел до адекватного воплощения ни одну из возвышенных идей, которые он с неподдельным воодушевлением пытался реализовать в то или иное историческое время. Возможно, этого не случилось именно потому, что такие идеи осуществимы только в метаисторической перспективе⁵⁹¹. Однако, на наш взгляд, при воплощении великих идеалов человечества сделанные попытки должны оцениваться не менее достигнутых результатов.

Утверждая правду, соборность и спасение как важнейшие ценности и пытаясь воплотить их в реальности, Русский мир не жалел своих сил и, возможно, поэтому, в отличие от многих иных «миров», уделял меньше внимания своему земному обустройству. В этом сказалось эсхатологическое начало, присущее русскому народу.

⁵⁸⁹ Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего. С. 534.

⁵⁹⁰ Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1877. Ноябрь. С. 81.

⁵⁹¹ Следует заметить, что в этом отношении россияне немногим отличаются от народов, более «удачливых» по меркам эмпирической истории. Так, известно, что, по крайней мере, с XX столетия «американцы определили себя как защитников свободы и демократии во всем мире... Но, как заметил Роджер Смит, "утверждение, что национальная идентичность Америки определяется исключительно американским кредо, в лучшем случае представляет собой полуправду". Большую часть своей истории американцы поработали и угнетали чернокожих, уничтожали и третировали индейцев, тиранили иммигрантов из Азии, враждовали с католиками, препятствовали иммиграции из стран за пределами северо-западной Европы». – Хантингтон С. Кто мы? С. 89.

«Многие склоняются к тому, – пишет А.С. Панарин, – что пафос русских – это пафос долженствования, тогда как остальные народы могут обходиться без особого пафоса, довольствуясь спокойным чувством наличного. ...Можно ли на таких основаниях построить стабильную и обеспеченную жизнь? Сразу же ответим: нельзя»⁵⁹². Однако показательно, что именно от переменчивой и необустроенной России более стабильные и благополучные народы нередко выслушивают «новое слово» к миру. Здесь встретились и переплелись две тенденции, которые проявляются как в гуще народных масс, так и в тонком слое культурной элиты. Суть одной в том, что от России следует ожидать нового учения или откровения. Другая основана на вере, что Россия перенимает идеи, рожденные в других странах, и воплощает их в своей государственной и общественной жизни.

Образно говоря, первая из этих тенденций ведет к откровению Святой Руси, вторая – к возведению Третьего Рима⁵⁹³. Одна нашла наиболее полное выражение в мистических представлениях русских старцев и в русской религиозной философии, другая – в создании Российской империи и Советского Союза. После отказа от построения коммунизма в России и неудачи ее перестройки по либеральному образцу попытки перенести на российскую почву новую модель «совершенного общества» на какое-то время потеряли свою актуальность. Тем сильнее становится предчувствие нового знания или новой веры, которые могут появиться в ней и распространиться

⁵⁹² Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. С. 445.

⁵⁹³ А.С. Панарин считает, что первый из этих идеалов находит олицетворение в образе «софиемудрой» Матери, Богородицы, которая напутствует вначале, тогда как второй – в образе «опытно-рассудочного» Отца, который дает практические наставления потом. «Как только эта последовательность меняется и мотивы самоутверждения, успеха любой ценой, практической рассудочности начинают преобладать, Богородица тихо оставляет сцену. В этот момент и сама Святая Русь уходит со сцены в подполье и молчание, а сцену занимает держава, которая "слезам не верит"». – Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. С. 199-200.

по всему миру. Это ставит Россию в органичное для нее положение «страны будущего», в качестве которой ее нередко воспринимали в течение, по крайней мере, последних двухсот лет⁵⁹⁴.

П.Я. Чаадаев отмечал в одном из писем, что Россия «призвана к необъятному умственному делу: ее задача дать в свое время разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе»⁵⁹⁵. Некоторые российские умы полагали, что эта задача будет разрешена средствами науки. Например, Н.И. Кареев утверждал, что русские ученые, перенявшие методы западной науки и проникнутые духом родной интеллигенции, способны «придать своей научной мысли наибольшую в этом деле *трезвость* и *широту*»⁵⁹⁶. Однако среди российских мыслителей все же преобладало убеждение в том, что слово, которое Россия скажет миру, будет иметь не научно-техническое, а религиозно-нравственное содержание. Неслучайно В.С. Соловьев пришел в восхищение от переосмысленного Достоевским применительно к России апокалипсического видения Иоанна Богослова о жене, облеченной в солнце и в мучениях рождающей сына. «Правильно или нет, – замечал философ, – это толкование "великого знамения", но новое Слово России Достоевский угадал верно. Это есть слово примирения для Востока и Запада в союзе вечной истины Божией и свободы человеческой»⁵⁹⁷. Данное суждение Соловьева о России может послужить отправной точкой при

⁵⁹⁴ Так, А. де Токвиль в первой трети XIX в. писал о русских и американцах: «В настоящее время существуют две великие нации в мире, которые начинают с различных исходных пунктов, но приходят к одному и тому же результату... Все другие нации исчерпали свои естественные ресурсы и способны только поддерживать свои силы, но эти две нации находятся в процессе роста и движутся по пути, который не имеет предела». – Tocqueville A. *Democracy in America*. NY; Toronto. 1835. P. 142.

⁵⁹⁵ Чаадаев П.Я. – Тургеневу А.И. от 1.V. 1835 // Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 2. С. 92. – Далее в этом письме Чаадаев пишет, что Россия, по его мнению, должна дать «разгадку человеческой загадки».

⁵⁹⁶ Кареев Н.И. О духе русской науки // Русская идея. С. 178.

⁵⁹⁷ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 318.

переходе от философско-исторического анализа движения Русского мира к аксиологическому осмыслению векторов его развития.

Создается впечатление, что Русский мир, образно говоря, продолжает идти по судьбоносному для него пути «из варяг в греки», следуя, по логике историка Л.Н. Гумилева, от «пассионарной» стадии к «мемориальному» состоянию. Нельзя точно определить, на каком этапе данного пути он находится, но хотелось бы, чтобы реальность была, по меньшей мере, не хуже одного из прогнозов этого ученого. Он, как известно, считал, что «России еще предстоит пережить инерционную фазу – 300 лет золотой осени, эпохи собирания плодов, когда этнос создает неповторимую культуру, остающуюся грядущим поколениям!»⁵⁹⁸. С аксиологической точки зрения, содержание данного пути определяется неоднократными попытками достичь идеального состояния, которое в разные эпохи отражалось в образах Нового Иерусалима и Святой Руси, а также в идеях Третьего Рима, славянского братства и полного коммунизма. Чем дальше был вначале идеал от реальности, тем большую энергию он вызывал у людей, поверивших в возможность его воплощения в эмпирическом мире. Они оставались верны ему, пока идеал казался далеким, однако достижимым, как линия горизонта. Но по мере увеличения дистанции, отделявшей светлое будущее от сумрачного настоящего, реальная история вызывала все большую аберрацию идеальной цели. И когда цель окончательно скрывалась «за горизонтом», происходил массовый отказ от идеала и породившей его идеи.

Можно ли на этом основании воспринимать российскую историю как мартиролог великих идей и высоких идеалов, а также борцов и мучеников, отдавших за них свои жизни? На наш взгляд,

⁵⁹⁸ Гумилев Л.Н. От Руси к России: очерки этнической истории. М., 1992. С. 290. – Следует признать, что в свои последние годы Гумилев делал и более мрачные прогнозы.

подобная оценка была бы не только слишком пессимистична, но и не вполне справедлива. Если сами идеологемы и идеалы оказывались исторически преходящими, то лежащие в их основе ценности, изменяясь по форме выражения, были неизменными по своей сути. Это – *правда, соборность и спасение*, взаимно дополняющие и обосновывающие друг друга. Что объединяет эти ценности и позволяет рассматривать их в единстве? Во-первых, все они получают самое яркое выражение в культуре, которая имеет приоритетное значение для их проявления. Во-вторых, их эволюция показывает, что они содержат богатые возможности для нового их осознания и понимания на каждом последующем этапе. В-третьих, эта триада ценностей задает ориентиры, которые через должностничество определяют смысл истории Русского мира и позволяют представить его как неповторимую социокультурную реальность.

Исходя из их единства, можно предположить, что в аксиологическом универсуме существуют такие взаимосвязанные ценности, которые являются константами, выражающими специфику развития определенной социокультурной общности. Эту совокупность ценностей, находящихся в относительно постоянном единстве и взаимно обусловленном отношении друг к другу, мы предлагаем называть *аксиологемой* (по аналогии с мифологемой, идеологемой и т.д.). Она представляет собой ценностную основу, аксиологический архетип, фундамент для построения ценностных конструкций на всех этапах развития данной культуры⁵⁹⁹. У Русского мира есть своя аксиологема, что может быть сформулирована в том виде, который представляет ценностное выражение смысла его истории.

В предыдущей главе данный смысл был определен как *стремление к всеобщему постижению абсолютного мировоззрения и*

⁵⁹⁹ Подробнее об этом см.: Кочеров С.Н. «Аксиологема» как проблема теории ценностей // *Credo new*. СПб. 2011. №4 (68). С. 34-45.

построению на его основе идеального общества. Поставив на место ключевых понятий этого определения их ценностные корреляты, можно получить модифицированную дефиницию, в которой философски-исторические характеристики получают аксиологическое наполнение. При таком понимании смысл российской истории может быть выражен как **стремление к соборному постижению и осуществлению всемирной правды, обретение которой принесет спасение России и человечеству.** В этом и состоит, на наш взгляд, русская идея как аксиологема Русского мира, которая представляет «матрицу» для всех идеологем, рассмотренных нами прежде. Таково ценностное выражение послания, с которым Россия обращается к миру, таково ее «слово братского примирения» не только для Запада и Востока, но и для Севера и Юга, т.е. для всего человечества.

Как следует из данного определения, русская идея обладает значимым ценностным содержанием, адекватное осмысление и освоение которого может иметь большое значение не только для дальнейшего развития нашей страны и ее социокультурной интеграции с мировым сообществом, но и для обеспечения лучшего будущего всего человечества. Каждая отдельная нация, состоявшаяся как историческое и культурное образование, отвечает на вопрос о сущности и смысле своего бытия, т.е. вырабатывает свою идею, с которой она обращается не только к входящим в нее людям, но и ко всем ближним и дальним народам. Потребность в этом обращении возникает не только в силу демонстрации своей идеальной сущности с целью обратить других «в свою веру», но и в связи с поисками решения тех проблем, которые накапливаются в процессе развития самой нации. Благодаря пониманию противоречивой основы таких посланий становится ясно, что породившие их аксиологемы суть не только *манифестации* основных идеалов своей общности, но и *декларации* присущих ей внутренних конфликтов.

Так, при анализе основополагающих ценностей русской идеи в этом исследовании было показано, что они являются идеальными формами преодоления социокультурных противоречий России (между объективными задачами развития общества и интересами различных социальных слоев, между государственным единством и народной свободой, между исторической целью и средствами ее достижения). И русская идея как российское «слово миру», вступая в контакт с идеями других наций, являет собой, с одной стороны, клятву верности этим ценностям, а с другой стороны, способ их проверки. Ни один из народов земли не вправе считать себя настолько совершенным, чтобы претендовать на то, что он содержит в себе всю мудрость и все добродетели человечества. Только путем сравнения ценностей всех выраженных национальных идей и селекции их содержания, можно прийти к идее объединенного человечества, в которой найдет воплощение плерома человеческой сущности в ее позитивном выражении.

Таким образом, аксиологический анализ русской идеи, на наш взгляд, позволяет сделать следующие выводы:

во-первых, русская национальная идея есть система ценностей, которые призваны обеспечить выживание и развитие Русского мира, а также утвердить значение его бытия для всего человечества. Эти ценности предлагаются, с одной стороны, россиянам – как должная основа для их объединения, с другой стороны, всем народам – как лучший способ их сосуществования в мире;

во-вторых, каждая из ценностей, имеющих основное значение для Русского мира, выступает как синтез противоположных интенций. Основные ценности представляют идеальные формы преодоления первостепенных социокультурных противоречий Русского мира, которые в эмпирической истории России получали, как правило, одностороннее разрешение;

в-третьих, определяющими ценностями русской идеи являются правда, соборность, спасение. Данные ценности образуют между собой триединство, в рамках которого они предполагают, взаимно дополняют и обосновывают друг друга. Отказ от следования им в реальности, не раз имевший место в российской истории, не означал их дискредитации как идеалов, существующих в сфере должного;

в-четвертых, на основе указанных ценностей нами была сформулирована аксиологема Русского мира. Это – русская идея в ее ценностном выражении, архетип всех известных ее конкретно-исторических определений, которые мы рассматривали в виде идеологием нового Иерусалима, святой Руси, третьего Рима, русского панславизма и советского коммунизма.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Русская идея есть целый комплекс воззрений на особенности российской истории, русской культуры и русского менталитета. В этом смысле она представляет не одну, а несколько «идей», в которых выражается ее провиденциальная, телеологическая и аксиологическая направленность. Как понятие она впервые появляется и определяется в статьях Ф.М. Достоевского и В.С. Соловьева, подвергших ее религиозно-философскому и социально-нравственному осмыслению. Их концепции русской идеи стали тем «водоразделом мысли», который отделяет этап классической постановки данной проблемы в русской философии от этапа формирования понятия «русская идея». В современных философских исследованиях, посвященных анализу русской идеи, все еще продолжается процесс освоения классического наследия русской философии. Это часто приводит к воспроизведению подходов и выводов, присущих «основоположникам» русской идеи, что вызывает критику западных и части российских исследователей, не приемлющих такого «вечного возвращения». Главной трудностью в изучении русской идеи является сложность ее понимания в качестве философской (социально-философской, философско-исторической, философско-культурной) идеи. Поэтому, по нашему мнению, любому современному исследованию русской идеи должно предшествовать выявление содержания ключевого понятия, что делает необходимым проведение концептуального анализа русской идеи.

Русская идея как философская проблема может быть осмыслена в разных контекстах. Когда исследователь определяет идею нации, пытаясь воспроизвести, что «она сама думает о себе во времени» (посредством своих «властителей дум»), он находится на уровне историко-философского понимания проблемы. Если же мыслитель стремится постичь идею нации, молитвенно вопрошая, что «Бог

думает о ней в вечности», то он переходит к ее религиозно-философскому осознанию. Каждый из этих подходов имеет свои достоинства и ограничения, разбор которых не входит в задачи нашей работы. Между тем, помимо данных способов постановки проблемы, можно осмыслить русскую идею как проекцию «вечности во времени», т.е. как общую идею, выражающую целостность истории российского общества и единство российской культуры. При таком подходе она предстает как социокультурный феномен, который может быть познан с учетом «тождества противоположностей» – общества как тела культуры и культуры как души общества.

Исходя из этого, в настоящей монографии было проведено концептуальное, философско-историческое и аксиологическое исследование русской идеи, в результате которого было уточнено содержание данного социокультурного феномена. Основой для ее понимания стало выделение понятия «Русский мир», как особой исторически сложившейся в России социокультурной общности, представители которой связаны между собой общими языком, традициями, образом жизни и судьбой. В нашем понимании, Русский мир представляет сообщество, члены которого соединены между собой не только экономическими, политическими или правовыми интересами, но также культурными приоритетами и поисками ответа на вопрос о цели и смысле своего пути, что порождает историческую ответственность каждого поколения перед памятью предков и мнением потомков. Находя выражение скорее в общности истории и культуры, нежели в национально-государственном единстве, русская идея, получившая осмысление в историософских спорах о судьбе России, является *национальной* только по форме, будучи по своему содержанию идеей *социокультурной*. Поэтому данная идея, изначально выражавшая мировоззрение русского народа, на наш взгляд, не может вызвать отторжения у других народов России,

каждый из которых вносит уникальный вклад в российскую историю и культуру.

В результате концептуального анализа русская идея была определена как *эйдос* Русского мира, который характеризует его сущность и смысл бытия. Обращение к этому понятию античной философии, употребляемому более в интерпретации Аристотеля, чем Платона, не было случайным. Именно оно, по нашему мнению, позволяет понять *идею* не только как *синтетическое знание* или *ценностно-нормативный образец*, но и как *идеальную сущность*, которая проявляется в обусловленных ею предметах и событиях. Таким образом, русская идея, как полагает автор, раскрывается, прежде всего, в качестве глубинной духовной сущности российской истории и культуры, и лишь затем, на стадии рефлексии русского религиозного и философского сознания, – как форма понятийного знания, ценностного отношения и нормы жизни. Это позволяет интерпретировать ее как идеальную сущность Русского мира, как знание о сущности и смысле его бытия и как его основные ценностные и нормативные интенции.

На уровне философско-исторического анализа русская идея понимается в данной работе как идеальная сущность, находящая свое выражение в *смысле истории* Русского мира. Основанием для ее постижения служит осознание единства и целостности его истории, а методом изучения – компаративный анализ идеологем, оказавших наибольшее влияние на бытие и сознание российского общества и отразивших смысл своего «исторического времени». Изучение различных эпох истории России позволяет сделать вывод об органическом (в целом) характере исторического процесса и выявить социокультурные доминанты Русского мира, сохраняющие известное постоянство на протяжении всей его истории. К этому же выводу приводит рассмотрение и сравнение тех «общественных идей»,

которые были сформулированы в течение многовекового развития России. Для решения данной задачи были проанализированы такие идеологемы, как образы нового Иерусалима и святой Руси, концепция третьего Рима, идея панславизма и учение о коммунизме – в том виде, в каком они получили распространение и осмысление в России. В результате компаративного анализа этих идеологем было выявлено, что они обладают определенным набором общих характеристик.

Автор считает, что, несмотря на существенные различия между этими «общественными идеями», все они, во-первых, претендуют на выражение *абсолютного мировоззрения*, во-вторых, могут быть осознаны и реализованы только *общим знанием* и *общим делом*, в-третьих, объединены убеждением в *особом предназначении* России в мире. На основании проделанного анализа смысл истории Русского мира был определен как *стремление к всеобщему постижению абсолютного мировоззрения и построению на его основе идеального общества*. Предложенная дефиниция, на наш взгляд, отражает философско-историческое понимание русской идеи как идеальной сущности и смысла Русского мира. Особо отмечается, что в таком осмыслении истории необходимо присутствует должествование, поскольку идеальные сущности, сообщающие смысл истории, принадлежат сфере не действительного, а должного. Следовательно, после того как русская идея была определена как смысл истории, необходимо понять ее как систему ценностей.

В результате аксиологического анализа русской идеи в этой монографии были выделены основные ценности Русского мира, которые, по нашему мнению, более всего характеризуют русскую идею как идеальную сущность и находят наиболее яркое воплощение в культуре России (возможно, именно в них выражается *смысл культуры* Русского мира). В процессе исследования ценностных приоритетов, проявившихся в российской истории и культуре, в

качестве определяющих были установлены такие ценности, как *правда, соборность и спасение*. Данные ценности образуют триединство, в рамках которого они предполагают, взаимно дополняют и обосновывают друг друга. При этом было показано, что каждая из названных ценностей является синтезом двух других ценностных интенций (*истины и справедливости, единства и свободы, мессианизма и миссионизма*), которые в истории Русского мира находятся в достаточно остром противоречии друг с другом.

На основе проведенного исследования делается вывод о том, что указанные ценности представляют как идеальные цели, так и реальные проблемы российского общества, действительные истоки которых следует искать в основных противоречиях истории России, а должное разрешение – в русской культуре (религиозной и светской, нравственной и художественной, философской и научной). Таким образом, основные ценности русской идеи суть идеальные формы преодоления ведущих социокультурных противоречий российского общества, которые в реальной российской истории получали, как правило, одностороннее разрешение. Благодаря пониманию конфликтной основы ценностного содержания русской идеи становится ясно, что она есть не только *манифестация* основных ценностей, но и *декларация* основных противоречий Русского мира.

В качестве итога работы формулируется *аксиологема Русского мира*, которая представляет сочетание правды, соборности и спасения, находящихся в относительно постоянном и взаимно обусловленном отношении. Эта аксиологема определяется в настоящей монографии как *стремление к соборному постижению и осуществлению всемирной правды, обретение которой принесет спасение России и человечеству*. Данная дефиниция представляет не конкретное выражение русской идеи на какой-либо стадии развития российского общества и российской культуры, но форму, образец, архетип, что

лежит в основе всех известных исторических проявлений русской идеи. На основе знания предложенной «матрицы», разумеется, нельзя предсказать, в каком новом образе, концепте или учении предстанет русская идея в будущем, но можно с большой уверенностью утверждать, какая идеология неспособна претендовать на эту роль⁶⁰⁰.

Русская идея есть система ценностей, которые призваны обеспечить существование Русского мира, а также утвердить значение его бытия для всего человечества. Эти ценности предлагаются, с одной стороны, россиянам – как должная основа для их объединения, с другой стороны, всем народам – как лучший способ их сосуществования в мире. Следует признать, что русская идея как ценностное выражение смысла жизни Русского мира, ввиду универсализма и максимализма своих интенций, вряд ли даже в отдаленном будущем может быть в полном объеме воплощена в социокультурном континууме исторического бытия⁶⁰¹. Но, в отличие от отечественных и зарубежных критиков, заявляющих о мифологическом или утопическом характере данной идеи, мы полагаем, что указанная причина не является основанием для отрицания существования или актуальности русской идеи. Напротив,

⁶⁰⁰ Так, по-видимому, не сможет стать русской национальной идеей призыв к «сбережению народа», с которым летом 2005 г. выступил А.И. Солженицын. Национальная идея выражает смысл бытия нации, а не потребность в ее выживании, которая, несмотря на всю свою важность, является задачей иного уровня, чем решение смысложизненного вопроса. Впрочем, и сам Солженицын, отвечая тогда на вопрос о национальной идее, сказал дословно, что *«главное сейчас – это сбережение народа, а свою новую идею Россия, даст Бог, выработает к середине этого века»*.

⁶⁰¹ В самом явном виде это выражается, на наш взгляд, в русском понимании соборности, входящем в русскую национальную идею. «Живя, мы соборujemy сами с собой, – пишет П.А. Флоренский, – и в пространстве, и во времени, как целостный организм, собираемся воедино из отдельных взаимоисключающих ... элементов, частиц, клеток, душевных состояний и пр. и пр. Подобно мы собираемся в семью, в род, в народ, и т.д., собираясь до человечества и включая в единство человечности весь мир» – Флоренский П.А. У водоразделов мысли. С. 343. – Понятно, что такое всечеловеческое или всемирное *соборное единство* не может быть достигнуто в пределах имманентной реальности.

автор придерживается мнения, что русская идея вносит ценный вклад в духовную сокровищницу всего человечества, поскольку она предлагает свой способ того, как в идеале должны разрешаться противоречия этого мира. Но для того чтобы полученные знания и накопленный опыт (как положительный, так и отрицательный) не пропали даром, русская национальная идея, как и Россия в целом, должна не уходить в себя, а открыться миру, дабы сыграть достойную роль в конкуренции национальных и цивилизационных идей, состязание которых во многом и определит мировоззренческий выбор человечества в третьем тысячелетии.

Новое возрождение в России как теоретического, так и практического интереса к русской идее, вопреки уверениям критиков, не является чем-то исключительным в современном мире. Во многих обществах идут споры по поводу национальной идентичности, общности исторической судьбы и культурной миссии своей нации, которые по своему накалу ничуть не уступают, а порой даже превосходят общественные и научные дискуссии, которые ведутся на эти темы в России. «Почти повсюду, – замечает С. Хантингтон, – люди задаются вопросом, что у них общего с согражданами и чем они отличаются от прочих, пересматривают свои позиции, меняют точки зрения. Кто мы такие? Чему мы принадлежим? ... Иными словами, кризис национальной идентичности наблюдается повсеместно, то есть носит глобальный характер»⁶⁰². В подтверждении своих слов Хантингтон приводит впечатляющий перечень как самых благополучных, так и самых неустроенных, по земным меркам, наций, пребывающих в социокультурном разладе с самими собой, из

⁶⁰² Хантингтон С. Кто мы? С. 36. – Специфика этого глобального явления в нашей стране видится данному исследователю в том, что «в России "глубочайший кризис идентичности" воскресил конфликт девятнадцатого столетия между западниками и славянофилами – противники никак не могут договориться, европейская ли страна Россия или все-таки евразийская». – Там же.

которого следует, что Россия с ее поисками своей «подлинной сути» в современном мире не выглядит одинокой.

Философский анализ идей, формирующих мировоззрение нации и определяющих назначение страны, подобен плаванию Одиссея, которому надлежит провести свой корабль между 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 глобализма», сводящей существующие различия между культурами и цивилизациями к «развитости» одних и «незрелости» других. Даже Россия, страна со сложной историей и богатой культурой, как полагают некоторые высокомерные интеллектуалы, представляет не более чем «артефакт» в эволюции человечества, из чего, как правило, делается вывод: или она станет «такой, как все», или должна кануть в Лету.

В этой связи заслуживает внимания характерное признание польско-американского философа А. Валицкого. «Несмотря на обычное присутствие на Западе, – пишет он, – 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 неизменных 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»⁶⁰³. Эти слова могли бы стать дополнительной «информацией к размышлению» для российских критиков русской идеи, особенно тех

⁶⁰³ Валицкий А. По поводу «русской идеи» в русской философии. С. 71.

из них, кто считает, что она навсегда ушла в прошлое вместе с философией русского «серебряного века». На наш взгляд, отрицать правомерность постановки вопроса о русской национальной идее сегодня способны только две группы исследователей. Это – либо те, кто выбрал для себя другую национальную или цивилизационную идею, либо те, кто полагает, что деление на нации более не актуально, и все народы земли движутся ускоренным маршем к единой глобальной цивилизации.

Какое же будущее, какую перспективу может предложить Россия другим странам и народам в новом варианте русской идеи, который, весьма возможно, появится в начале III тысячелетия? По мнению автора, проблематично рассчитывать на то, что это будет какая-либо «передовая» экономическая модель или «совершенная» политическая система. Также сложно представить, чтобы наша страна повела за собой человечество, разработав и утвердив некий универсальный свод законов. Более вероятной представляется перспектива того, что именно в России может родиться *идея нового нравственно-религиозного миропорядка*, который будет основан на утверждении объединяющей правды, соборной ответственности всех за всех и всеобщем спасении как разрешении противоречий нашего времени. Конечно, сегодня сложно говорить о каком-то общем выходе из кризиса, который имеет различные формы проявления в жизни разных цивилизаций, народов и социальных слоев. Однако многое указывает на то, что вскоре настанет время, когда человечество будет вынуждено прийти к соглашению о недопустимости таких действий, которые несут в себе прямую угрозу его существованию. Должны появиться новые правила и принципы *общего дела и общей жизни*, которые со временем превратятся в моральные императивы для мирового сообщества. Возможно, их декларация станет содержанием того духовного послания к человечеству, с которым Россия выступит

в грядущем. И, как знать, не увидят ли тогда новые поколения «новое небо и новую землю» и «великий город», в котором «спасенные народы будут ходить во свете его» и «принесут в него славу и честь народов» (Откр. 21: 1,10,24,26)?!

Независимо от того, сбудется ли этот прогноз или нет, Россия, по нашему мнению, должна и дальше нести миру «новое слово», которое связано с ее 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. Дело же России – во все времена знать свою идею, находить для нее верное слово и выполнить свой долг до конца. Русская идея – это не отражение того, чем был и есть Русский мир, а представление о том, каким он должен быть, с точки зрения самого этого мира, и поэтому она интересна и важна для всего человечества. Как верно заметил В.С. Соловьев, «ни один народ не может жить в себе, чрез себя и для себя, но жизнь каждого народа представляет лишь определенное участие в общей жизни человечества. Органическая функция, которая возложена на ту или другую нацию в этой вселенской жизни, – вот ее истинная национальная идея...»⁶⁰⁴. Конечно, русская идея, данная как откровение, которое несет знание о смысле бытия народа и ценностях его жизни, не способна сама по себе гармонически разрешить все противоречия. Однако, на наш взгляд, со временем она может стать одним из тех ориентиров, которые указывают пути достойного преодоления мировоззренческих, политических, социальных и экономических конфликтов нашего и не только нашего века.

Сто тридцать пять лет тому назад Ф.М. Достоевский написал в своем дневнике: «...Если национальная идея русская есть, в конце концов, лишь всемирное общечеловеческое единение, то, значит, вся наша выгода в том, чтобы всем, прекратив все раздоры до времени,

⁶⁰⁴ Соловьев В.С. Русская идея. С. 220.

стать поскорее русскими и национальными. Все спасение наше лишь в том, чтоб не спорить заранее о том, как осуществится эта идея и в какой форме, в вашей или в нашей, а в том, чтоб из кабинета всем вместе перейти прямо к делу»⁶⁰⁵. Если вдуматься в суть этих слов, они очень актуальны сегодня, когда Россия ищет в себе силы, чтобы вырваться из очередного рокового для нее круговорота истории. Люди проявляют наибольшую активность в поисках национальной идеи в те времена, когда их родина переживает период кризиса, надеясь обрести в ней духовную силу, позволяющую противостоять постигшим их бедствиям. Это происходит потому, что национальная идея придает им объединяющее начало, которое наполняет их общественную и частную жизнь особым, высоким смыслом. В Россию можно верить или не верить, но в нее нужно вслушиваться. И тогда мы услышим ее новое слово...

⁶⁰⁵ Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1877. Январь // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 25. С. 20.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности. Статья первая // Новый мир. 1988. № 7. С. 210 – 220.
2. Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности. Статья вторая // Новый мир. 1988. № 9. С. 227 – 239.
3. Аксаков К.С., Аксаков И.С. Литературная критика. М.: Современник, 1981. 383 с.
4. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63 – 367.
5. Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта: В 3 т. Т. 1. М.: ФО СССР, 1991. 318 с.
6. Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта: В 3 т. Т. 2. М.: ФО СССР, 1991. 377 с.
7. Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта: В 3 т. Т. 3. М.: ФО СССР, 1991. XXXIX, 470 с.
8. Барабанов Е.В. «Русская идея» в эсхатологической перспективе // Вопросы философии. 1990. № 8. С. 62 – 73.
9. Барабанов Е.В. Русская философия и кризис идентичности // Вопросы философии. 1991. № 8. С. 102 – 116.
10. Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Человек в мире слова. М.: Российский открытый университет, 1995. С. 22 – 67.
11. Бахтин М.М. К философским основам гуманитарных наук // Бахтин М.М. Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук. СПб.: Азбука, 2000. С. 227 – 231.
12. Бахтин М.М. Эпос и роман. СПб.: Азбука, 2000. 304 с.
13. Белинский В.Г. Россия до Петра Великого // Русская идея / Сост. и авт. вступ. статьи М.А. Маслин. М.: Республика, 1992. С. 74 – 90.

14. Бердяев Н.А. Судьба России. М.: Изд-во МГУ, 1990. 256 с.
15. Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 175 с.
16. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. 224 с.
17. Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Сб. статей о русской интеллигенции. Из глубины. Сб. статей о русской революции. М.: Правда, 1991. С. 11 – 30.
18. Бердяев Н.А. Духи русской революции // Вехи. Сб. статей о русской интеллигенции. Из глубины. Сб. статей о русской революции. М.: Правда, 1991. С. 250 – 289.
19. Бердяев Н.А. Утопический этатизм евразийцев // Мир России – Евразия. Антология. М.: Высшая школа, 1995. С. 329 – 335.
20. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Бердяев Н.А. Русская идея. Харьков; М.: Фолио, АСТ, 1999. С. 5 – 242.
21. Биллингтон Дж. Х. Страдание, надежда и созидание в русской культуре. М.: Логос, 2001. 248 с.
22. Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Сб. статей о русской интеллигенции. Из глубины. Сб. статей о русской революции. М.: Правда, 1991. С. 31 – 72.
23. Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 47 – 297.
24. Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 368 – 434.
25. Булгаков С.Н. Размышления о национальности // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 435 – 457.
26. Валицкий А. Россия // Вопросы философии. 1990. № 12. С. 67 – 88.

27. Валицкий А. По поводу «русской идеи» в русской философии // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 68 – 72.
28. Вернадский Г.В. Русская история. М.: Аграф, 1997. 544 с.
29. Волкогонова О.Д. Образ России в философии русского зарубежья. М.: РОССПЭН, 1998. 325 с.
30. Вышеславцев Б. Русский национальный характер //Русский мир: Сборник. М.. СПб: Эксмо; Terra Fantastica, 2003. С. 621 – 640.
31. Гадамер Г.-Г. Миф и разум // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 92 – 99.
32. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С.266 – 323.
33. Гаджиев К.С. Апология Великого Инквизитора // Вопросы философии. 2005. № 4. С. 3 – 22.
34. Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 452 с.
35. Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1977. 471 с.
36. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. 525 с.
37. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. 479 с.
38. Геллер Л., Нике М. Утопия в России. СПб.: Гиперион, 2003. 312 с.
39. Герцен А.И. Prolegomena // Русская идея / Сост. и авт. вступ. статьи М.А. Маслин. М.: Республика, 1992. С. 119 – 128.
40. Гиренок Ф. И. Пато-логия русского ума: Картография дословности. М.: Аграф, 1998. 415 с.
41. Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями. М.: Советская Россия, 1990. 432 с.

42. Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // Вопросы философии. 1992. № 1. С. 52 – 60.
43. Гулыга А.В. Искусство истории. М.: Современник, 1980. 288 с.
44. Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. М.: Соратник, 1995. 310 с.
45. Гумилев Л.Н. От Руси к России: очерки этнической истории. М.: Экспресс, 1992. 336 с.
46. Гуревич А.Я. Марк Блок и «Апология истории» // Блок М. Апология истории или Ремесло историка. 2-е изд. М.: Наука, 1986. С. 182 – 231.
47. Гуссерль Э. Идея феноменологии // Фауст и Заратустра: Азбука, 2001. С. 160 – 206.
48. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. 574 с.
49. Достоевский Ф.М. Объявление о подписке на журнал «Время» на 1861 год // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 18. Л.: Наука, 1978. С. 35 – 40.
50. Достоевский Ф.М. Примирительная мечта вне науки // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 25. Л.: Наука, 1983. С. 17 – 20.
51. Достоевский Ф.М. Одно совсем особое словцо о славянах, которое мне давно хотелось сказать // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1984. С. 77 – 82.
52. Достоевский Ф.М. Толки о мире. «Константинополь должен быть наш» – Возможно ли это? Разные мнения // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1984. С. 82 – 87.
53. Достоевский Ф.М. Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже речи о Пушкине // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1984. С. 129 – 136.
54. Достоевский Ф.М. Пушкин (очерк) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1984. С. 136 – 149.

55. Дружников Ю.И. Русские мифы. N.Y.: Liberty Publishing House, 1995. 328 с.
56. Дугин А. Абсолютная Родина. Пути Абсолюта. Метафизика Благой Вести. Мистерии Евразии. М.: Арктогея-центр, 1999. 752 с.
57. Евразийство (опыт систематического изложения) // Мир России – Евразия. Антология. М.: Высшая школа, 1995. С. 233 – 290.
58. Евразийство: за и против, вчера и сегодня (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 3 – 48.
59. Зиновьев А.А. Гибель русского коммунизма. М.: Центрполиграф, 2001. 431 с.
60. Иван IV Грозный. Сочинения / Сост. и авт. вступ. статьи Т.В. Чумакова. СПб.: Азбука, 2000. 245 с.
61. Иванов Вяч. О русской идее // Русская идея / Сост. и авт. вступ. статьи М.А. Маслин. М.: Республика, 1992. С. 227 – 240.
62. Игнатов А. «Евразийство» и поиск новой русской культурной идентичности // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 49 – 64.
63. Ильин И.А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948 – 1954 годов: В 2 т. Т. 1. М., Парог, 1992. 344 с.
64. Ильин И.А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948 – 1954 годов: В 2 т. Т. 2. М., Парог, 1992. 272 с.
65. Ильин И.А. Самобытность или оригинальничание // Мир России – Евразия. Антология. М.: Высшая школа, 1995. С. 349 – 354.
66. Ильин И.А. О сопротивлении злу силой // О сопротивлении злу силой. М.: ДАРЪ, 2005. С. 3 – 375.
67. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 592 с.

68. Кантор В.К. Пушкин, или Формула русской истории // Вопросы философии. 1999. № 7. С. 26 – 46.
69. Кантор В.К. Русское православие в имперском контексте: конфликты и противоречия // Вопросы философии. 2003. № 7. С. 3 – 22.
70. Кара-Мурза С.Г. Советская цивилизация: В 2 кн. Кн. 1. М.: Алгоритм, 2002. 528 с.
71. Кара-Мурза С.Г. Советская цивилизация: В 2 кн. Кн. 2. М.: Алгоритм, 2002. 688 с.
72. Карасев Л.В. Русская идея (символика и смысл) // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 92 – 104.
73. Кареев Н.И. О духе русской науки // Русская идея / Сост. и авт. вступ. статьи М.А. Маслин. М.: Республика, 1992. С. 172 – 184.
74. Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея // Историк-медиевист – Лев Платонович Карсавин (1882 – 1952). М.: АН СССР, ИНИОН, 1991. С. 59 – 130.
75. Карсавин Л.П. Основы политики // Мир России – Евразия. Антология. М.: Высшая школа, 1995. С. 110 – 154.
76. Карсавин Л.П. Социализм и Россия // Мир России – Евразия. Антология. М.: Высшая школа, 1995. С. 293 – 298.
77. Киреевский И.В. Критика и эстетика М.: Искусство, 1979. 439 с.
78. Киреевский И.В. Избранные статьи. М.: Современник, 1984. 383 с.
79. Ключевский В.О. Курс русской истории. Ч. 1 // Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 1. М.: Мысль, 1987. 430 с.
80. Ключевский В.О. Курс русской истории. Ч. 2 // Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. 446 с.
81. Ключевский В.О. Курс русской истории. Ч. 3 // Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 3. М.: Мысль, 1988. 414 с.

82. Ключевский В.О. Курс русской истории. Ч. 4 // Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 4. М.: Мысль, 1989. 398 с.
83. Ключевский В.О. Курс русской истории. Ч. 5 // Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 5. М.: Мысль, 1989. 476 с.
84. Ключевский В.О. Значение преподобного Сергия для русского народа и государства // Ключевский В.О. Православие в России. М.: Мысль, 2000. С. 308 – 321.
85. Кожин В. Правда и истина // Позиция: Опыт критического ежегодника. Литературная полемика / Сост. В.Г. Бондаренко. М.: Советская Россия, 1988. С. 167 – 207.
86. Крижанич Ю. Политика. М.: Новый Свет, 1997. 527с.
87. Кюстин А. де Николаевская Россия. Смоленск: Русич, 2003. 432 с.
88. Лавров П.Л. История и русские революционеры // Русская идея / Сост. и авт. вступ. статьи М.А. Маслин. М.: Республика, 1992. С. 206 – 225.
89. Ленин В.И. Государство и революция. Учение марксизма о государстве и задачи пролетариата в революции // Ленин В.И. Полн. собр. соч.: В 55 т. 5-е изд. Т. 33. М.: Политиздат, 1974. С. 1 – 120.
90. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. М.: ДАРЪ, 2005. С. 3 – 272.
91. Леонтьев К.Н. О всемирной любви // Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. М.: ДАРЪ, 2005. С. 322 – 393.
92. Лихачев Д.С. Заметки о русском // Новый мир. 1980. № 3. С. 10 – 38.
93. Лихачев Д.С. Раздумья о России. СПб.: LOGOS, 1999. 672 с.
94. Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 9 – 192.

95. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 21 – 186.
96. Лосев А.Ф. Основные особенности русской философии // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 509 – 513.
97. Лосский Н.О. Характер русского народа: В 2 кн. Кн. 1. Франкфурт-на-Майне: Посев, 1957. 63 с.
98. Лосский Н.О. Характер русского народа: В 2 кн. Кн. 2. Франкфурт-на-Майне: Посев, 1957. 91 с.
99. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. 476 с.
100. Лурье С.В. Российская империя как этнокультурный феномен и ее геополитические доминанты (Восточный вопрос, XIX век) // Россия и Восток: проблемы взаимодействия. Ч. 1. М.: Институт востоковедения РАН, НИФ «Туран», 1993. С. 148-154.
101. Лурье С. Русские в Средней Азии и англичане в Индии: Доминанты имперского сознания и способы их реализации // Традиции культуры: В 2 т. Т. 2. М.: Институт востоковедения РАН, 1995. С. 252 – 273.
102. Люкс Л. Интеллигенция и революция. Летопись триумфального поражения // Вопросы философии. 1991. № 11. С. 3 – 15.
103. Люкс Л. «Третий путь», или Назад в Третий рейх // Вопросы философии. 2000. № 5. С. 33 – 44.
104. Макаров В.Г. «Власть ваша, а правда наша» (к 80-летию высылки интеллигенции из Советской России) // Вопросы философии. 2002. № 10. С. 108 – 155
105. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: В 50 т. 2-е изд. Т. 4. М.: Госполитиздат, 1955. С. 419 – 459.

- 106.Маркс К. Критика Готской программы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: В 50 т. 2-е изд. Т. 19. М.: Госполитиздат,1961. С. 9 – 32.
- 107.Маслин М. «Велико незнание России...» // Русская идея / Сост. и авт. вступ. статьи М.А. Маслин. М.: Республика, 1992. С. 3 – 17.
- 108.Межуев В.М. О национальной идее // Вопросы философии. 1997. № 12. С. 3 – 14.
- 109.Мильдон В.И. Русская идея в конце XX века // Вопросы философии. 1996. № 3. С. 46 – 56.
- 110.Милуков П.Н. Интеллигенция и историческая традиция // Вопросы философии. 1991. № 1. С. 106 – 159.
- 111.Милуков П. Русская культурная традиция // Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья: В 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1994. С. 46 – 67.
- 112.Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 5 – 237.
- 113.Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 238 – 406.
- 114.Одоевский В.Ф. Русские ночи. Л.: Наука, 1975. 320 с.
- 115.Осипов Г.В. Россия: национальная идея и социальная стратегия // Вопросы философии. 1997. № 10. С. 3 – 12.
- 116.Паин Э. Русский вопрос: Демография национальной идеи // Литературная газета. 1999, 20 января. № 3. С. 3.
- 117.Панарин А.С. «Вторая Европа» или «Третий Рим» (парадоксы европеизма в современной России) // Вопросы философии. 1996. № 10. С. 19-31.
- 118.Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Эксмо, 2003. 544 с.

119. Платон. Государство // Платон. Соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 79 – 420.
120. Платонов С.Ф. Полный курс лекций по русской истории. СПб.: Кристалл, 2000. 839 с.
121. «Повесть временных лет» по Лаврентьевскому списку // Сестры Повести временных лет (Лаврентьевская летопись) / Сост., авторы примечаний и указателей А.Г. Кузьмин, В.В. Фомин. Арзамас: Изд-во АГПИ, 1993. С. 39 – 186.
122. Попов Г.Х. Будет ли у России второе тысячелетие? М.: Экономика, 1998. 300 с.
123. Пушкин А.С. П.Я. Чаадаеву 19 октября 1836 // Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 16 т. Т. XVI. М., Л., 1949. С. 392 – 393.
124. Пушкин С.Н. Историософия евразийства. СПб.: СПбГУ, 1999. 118 с.
125. Ранкур-Лаферьер Д. Россия и русские глазами американского психоаналитика: В поисках национальной идентичности. М.: Ладомир, 2003. 288 с.
126. Риккерт Г. О понятии философии // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. С. 13 – 42.
127. Риккерт Г. О системе ценностей // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. С. 363 – 391.
128. Розанов В.В. Возле «русской идеи»... // Розанов В.В. Среди художников. СПб.: Тип. А.С. Суворина – «Новое время», 1914. С. 353 – 379.
129. Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени // Розанов В.В. Мимолетное. М.: Республика, 1994. С. 411 – 470.
130. Росман В. Платон как зеркало русской идеи // Вопросы философии. 2005. № 4. С. 38 – 50.

- 131.Русский народ: Терминология, исследования, анализ / Сост. Андреев А.Р., Кривошеев В.Д., Круговых И.Э. Жуковский; М.: Кучково поле; Полиграфические ресурсы. 2001. 384 с.
- 132.Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1988. 783 с.
- 133.Сабиров В.Ш. Русская идея спасения (Жизнь и смерть в русской философии). СПб.: СПбГУ, 1995. 152 с.
- 134.Савицкий П.Н. Степь и оседлость // Мир России – Евразия. Антология. М.: Высшая школа, 1995. С. 58 – 66.
- 135.Савицкий П.Н. Подданство идеи // Мир России – Евразия. Антология. М.: Высшая школа, 1995. С. 67 – 72.
- 136.Савицкий П.Н. Евразийство // Мир России – Евразия. Антология. М.: Высшая школа, 1995. С. 83 - 97.
- 137.Савицкий П. Геополитические заметки по русской истории // Русский мир: Сборник. М.. СПб: Эксмо; Terra Fantastica, 2003. С. 823 – 859.
- 138.Сагатовский В.Н. Русская идея: продолжим ли прерванный путь? Серия: Россия накануне XXI века. Выпуск 2. СПб.: Петрополис, 1994. 217 с.
- 139.Сахаров А.Д. Размышления о прогрессе, мирном существовании и интеллектуальной свободе // Вопросы философии. 1990. № 2. С. 4 – 25.
- 140.Сендеров В.А. Историческая русская государственность и идея «Третьего Рима» // Вопросы философии. 2006. № 2. С. 127 – 141.
- 141.Синицына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. (XV-XVI вв.). М.: Индрик, 1998. 416 с.
- 142.Скрынников Р.Г. История Российская. IX-XVII вв. М.: Весь Мир, 1997. 496 с.
- 143.Скэнлан Дж. П. Нужна ли России русская философия? // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 61 – 65.

144. Слово о законе и благодати митрополита Илариона // Первые книги Святой Руси. М.: ДАРЪ, 2005. С. 3 – 48.
145. Солдатов С. Россия и XXI век. От века разрушения – к веку созидания! Исторический очерк. 2-е изд. Мюнхен: Ост-Вест Ренессанс, 1993. 176 с.
146. Солженицын А.И. Как нам обустроить Россию? Посильные соображения // Литературная газета. 1990. 18 сентября. № 38. С. 3 – 6.
147. Солженицын А.И. «Русский вопрос» к концу XX века. М.: Голос, 1995. 109 с.
148. Солженицын А.И. Россия в обвале. М.: Русский путь, 1998. 208 с.
149. Соловьев В.С. Три силы // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 19 – 31.
150. Соловьев В.С. О русском народном расколе // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 180 – 205.
151. Соловьев В.С. Любовь к народу и русский народный идеал (Открытое письмо к И.С. Аксакову) // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 293 – 311.
152. Соловьев В.С. Россия и Европа // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 333 – 396.
153. Соловьев В.С. Самосознание или самодовольство? // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 592 – 604.
154. Соловьев В.С. Идолы и идеалы // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 604 – 637.
155. Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 219 – 246.
156. Соловьев В.С. Письмо в редакцию журнала «Przegląd Polski» // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 267 – 272.

157. Соловьев В.С. Русский национальный идеал (По поводу статьи Н.Я. Грота в «Вопросах философии и психологии») // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 286 – 295.
158. Соловьев В.С. Спор о справедливости // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 509 – 521.
159. Соловьев В.С. Византизм и Россия // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 562 – 601.
160. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. 2-е изд. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 581 – 756.
161. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. 2-е изд. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 139 – 288.
162. Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. 2-е изд. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 289 – 323.
163. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце истории, со включением краткой повести об Антихристе // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. 2-е изд. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 635 – 762.
164. Солоневич И. Дух народа // Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья: В 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1994. С. 297 – 339.
165. Сорокин П.А. Основные черты русской нации в двадцатом столетии // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990. С. 463 – 489.
166. Сорокин П.А. Кризис нашего времени // Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. С. 427 – 504.
167. Сталин И.В. Об основах ленинизма: Лекции, читанные в Свердловском университете. М.: Терра, 1991. 140 с.

168. Струве П.Б. Интеллигенция и революция // Вехи. Сб. статей о русской интеллигенции. Из глубины. Сб. статей о русской революции. М.: Правда, 1991. С. 150 – 166.
169. Струве П.Б. Исторический смысл русской революции и национальные задачи // Вехи. Сб. статей о русской интеллигенции. Из глубины. Сб. статей о русской революции. М.: Правда, 1991. С. 459 – 477.
170. Струве П.Б. Великая Россия (Из размышлений о проблеме русского могущества) // Русский мир: Сборник. М., СПб: Эксмо; Terra Fantastica, 2003. С. 786 – 798.
171. Тойнби А. Дж. Постигание истории. М.: Прогресс, 1991. 736 с.
172. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: Сборник. М.: Рольф, 2002. 592 с.
173. Троицкий Л.Д. Их мораль и наша (памяти Льва Седова) // Вопросы философии. 1990. № 5. С. 105 – 125.
174. Трубецкой Е.Н. Старый и новый национальный мессианизм // Русская идея / Сост. и авт. вступ. статьи М.А. Маслин. М.: Республика, 1992. С. 242 – 257.
175. Трубецкой Н.С. О туранском элементе в русской культуре // Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья: В 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1994. С. 67 – 83.
176. Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме // Мир России – Евразия. Антология. М.: Высшая школа, 1995. С. 43 – 54.
177. Трубецкой Н.С. Мы и другие // Мир России – Евразия. Антология. М.: Высшая школа, 1995. С. 97 – 110.
178. Трубецкой Н.С. Общеевразийский национализм // Мир России – Евразия. Антология. М.: Высшая школа, 1995. С. 190 – 200.

179. Трубецкой Н.С. Европа и человечество // Русский мир: Сборник. М., СПб: Эксмо; Terra Fantastica, 2003. С. 663 – 737.
180. Тютчев Ф.И. Россия и Германия // Русская идея / Сост. и авт. вступ. статьи М.А. Маслин. М.: Республика, 1992. С. 92 – 103.
181. Успенский Б.А. Европа как метафора и как метонимия (применительно к истории России) // Вопросы философии. 2004. № 6. С. 13 – 21.
182. Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства (Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим) // Федоров Н.Ф. Философия общего дела: В 2 т. Т. 1. М.: АСТ, 2003. С. 7 – 401.
183. Федоров Н.Ф. Смысл Евангелия от Иоанна и Евангелия вообще // Федоров Н.Ф. Философия общего дела: В 2 т. Т. 2. М.: АСТ, 2003. С. 152 – 153.
184. Федоров Н.Ф. Об условности пророчеств о кончине мира // Федоров Н.Ф. Философия общего дела: В 2 т. Т. 2. М.: АСТ, 2003. С. 156 – 159.
185. Федоров Н.Ф. К спору о трех Римях // Федоров Н.Ф. Философия общего дела: В 2 т. Т. 2. М.: АСТ, 2003. С. 387 – 388.
186. Федотов Г.П. Три столицы // Федотов Г.П. Судьба и грехи России /избр. статьи по философии русской истории и культуры/: В 2 т. Т. 1. СПб.: София, 1991. С. 50 – 65.
187. Федотов Г.П. Трагедия древнерусской святости // Федотов Г.П. Судьба и грехи России /избр. статьи по философии русской истории и культуры/: В 2 т. Т. 1. СПб.: София, 1991. С. 302 – 319.

188. Федотов Г.П. О национальном покаянии // Федотов Г.П. Судьба и грехи России /избр. статьи по философии русской истории и культуры/: В 2 т. Т. 2. СПб.: София, 1991. С. 41 – 49.
189. Федотов Г.П. Письма о русской культуре // Федотов Г.П. Судьба и грехи России /избр. статьи по философии русской истории и культуры/: В 2 т. Т. 2. СПб.: София, 1991. С. 163 – 187.
190. Федотов Г.П. Рождение свободы // Федотов Г.П. Судьба и грехи России /избр. статьи по философии русской истории и культуры/: В 2 т. Т. 2. СПб.: София, 1991. С. 253 – 275.
191. Федотов Г.П. Россия и свобода // Федотов Г.П. Судьба и грехи России /избр. статьи по философии русской истории и культуры/: В 2 т. Т. 2. СПб.: София, 1991. С. 276 – 303.
192. Федотов Г.П. Святые Древней Руси // Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М.: АСТ, 2003. С. 11 – 220.
193. Филофей. Послание о неблагоприятных днях и часах // Русская идея. Сборник произведений русских мыслителей / Сост. Е.А. Васильев. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 25 – 31.
194. Филофей. Послание великому князю Василию об исправлении крестного знамения и о содомском блуде // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. М.: Художественная литература, 1984. С. 437 – 441.
195. Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1990. С. 13 – 350.
196. Флоровский Г. Пути русского богословия. 3-е изд. Париж: YMCA-PRESS, 1983. 599 с.
197. Флоровский Г. О патриотизме праведном и греховном // Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья: В 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1994. С. 85 – 124.

- 198.Флоровский Г.В. Вселенское предание и славянская идея // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 256 – 264.
- 199.Флоровский Г.В. Евразийский соблазн // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 311 – 343.
- 200.Франк С.Л. Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Вехи. Сб. статей о русской интеллигенции. Из глубины. Сб. статей о русской революции. М.: Правда, 1991. С. 167– 199.
- 201.Франк С. Крушение кумиров // Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья: В 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1994. С. 133 – 202.
- 202.Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 134 – 148.
- 203.Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. 603 с.
- 204.Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности. М.: АСТ: Транзиткнига, 2004. 635 с.
- 205.Холмогоров Е. С. Русский проект: Реставрация будущего. М.: Алгоритм, Эксмо, 2005. 448 с.
- 206.Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. М.: Современник, 1988. 461 с.
- 207.Хомяков А. «Семирамида». Исследование истины исторических идей // Русский мир: Сборник. М.. СПб: Эксмо; Terra Fantastica, 2003. С. 5 – 596.
- 208.Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. 447 с.
- 209.Хоскинг Дж. История Советского Союза 1917 – 1991. М.: Вагриус, 1994. 510 с.

210. Хоскинг Дж. Россия и русские: В 2 кн. Кн. 1. М.: АСТ: Транзиткнига, 2003. 494 с.
211. Хоскинг Дж. Россия и русские: В 2 кн. Кн. 2. М.: АСТ: Транзиткнига, 2003. 492 с.
212. Цимбаев Н.И. До горизонта – земля! (К пониманию истории России) // Вопросы философии. 1997. № 1. С. 18 – 42.
213. Чаадаев П.Я. Философические письма (1829 – 1830) // Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 320 – 440.
214. Чаадаев П.Я. Отрывки и разные мысли (1828 – 1850-е годы) // Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 441 – 511.
215. Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего (1837) // Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 523 – 538.
216. Чанышев А.А. «Град земной» в эсхатологической перспективе: переосмысление опыта античной истории и гражданской культуры в историософии Августина // Вопросы философии. 1999. № 1. С. 124 – 135.
217. Чубайс И.Б. От Русской идеи – к идее Новой России. Как нам преодолеть идейный кризис. 2-е изд. М.: Социальная защита, 1997. 79 с.
218. Чубайс И.Б. Россия и Европа: идейно-идентификационный анализ // Вопросы философии. 2002. № 10. С. 29 – 44.
219. Шапошников Л.Е. Очерки русской историософии XIX – XX вв. Н. Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 2002. 241 с.
220. Шапошников Л.Е., Париков О.В. Категориальный статус русской национальной идеи // Вестник Московского государственного областного университета № 3. Серия «Философские науки» Вып. 1. М.: МГОУ, 2005. С. 194 – 200.

- 221.Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 313 – 664.
- 222.Шпенглер О. Закат Европы. Минск; М.: Харвест; АСТ, 2000. 1376 с.
- 223.Шубарт В. Европа и душа Востока. М.: Альманах «Русская идея» (вып. 3), 1997. 448 с.
- 224.Эрн. В.Ф. Борьба за Логос. Опыты философские и критические // Эрн. В.Ф. Соч.: Правда, 1991. С. 9 – 294.
- 225.Эрн. В.Ф. Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия // Эрн. В.Ф. Соч.: Правда, 1991. С. 369 – 398.
- 226.Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К.Г. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. С. 95 – 128.
- 227.Яковенко И.Г. Прошлое и настоящее России: Имперский идеал и национальный интерес // Полис. 1997. № 4. С. 88 – 96.
- 228.Янов А. Русская идея и 2000-й год. N.Y.: Liberty Publishing House, 1988. 399 с.
- 229.Янов А.Л. Россия против России. Очерки истории русского национализма 1825 – 1921. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999. 368 с.
- 230.Янов А.Л. Россия: У истоков трагедии. 1462 – 1584. Заметки о природе и происхождении русской государственности. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 559 с.
- 231.Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 27 – 286.
- 232.Allain L. Fyodor Dostoevsky as Bearer of a Nationalist Outlook // The Search for Self-Definition in Russian Literature / Ed. E.M. Thompson. Houston: Rise University Press, 1991. P. 138 – 148.
- 233.Bassin M. Russia Between Europe and Asia: The Ideological Construction of Geographical Space // Slavic Review. 1991. № 50. P. 1 – 17.

- 234.Boobbyer P. Russian Liberal Conservatism // Russian Nationalism Past and Present / Ed. G. Hosking. L.: Macmillan, 1998. P. 35 – 54.
- 235.Duncan P.J.S. Russian Messianism: Third Rome, Holy Revolution, Communism and After. London - New York: Routledge, 2000. XIII, 235 p.
- 236.Epstein M.N. After the Future: The Paradoxes of Postmodernism and Contemporary Russian Culture. Amherst: University of Massachusetts Press, 1995. 394 p
- 237.Hellberg-Hirn E. Soil and Soul: The Symbolic World of Russianness. Aldershot (England): Ashgate, 1998. 289 p.
- 238.Lincoln W.B. Between Heaven and Hell: The Story of a Thousand Years of Artistic Life in Russia. NY: Viking Press, 1998. 511 p.
- 239.Lynn N.J., Bogorov V. Reimagining the Russian Idea // Nested Identities: Nationalism, Territory, and Scale / Ed. H.H. Guntram, D.H. Kaplan. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers. 1999. P. 101 – 120.
- 240.McDaniel T. The Agony of the Russian Idea. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996. X, 201 p.
- 241.Neumann I.B. Russia and the Idea of Europe: A Study in Identity and International Relations. L.: Routledge, 1996. 254 p.
- 242.Raeff M. Russian Intellectual History: an Anthology. New Jersey: Humanities Press, 1992. 404 p.
- 243.Ragsdale H. The Russian Tragedy: The Burden of History. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1996. 306 p.
- 244.Rancour-Laferriere D. The Illusion of Russia: One Basis of Russian Ethnonational Identity // Mind and Human Interaction. 1998. № 9. P. 112 – 127.
- 245.Rowland D.B. Moscow – The Third Rome or the New Israel? // Russian Review. 1996. № 55. P. 591 – 614.

246. Scanlan J.P. Interpretations and Uses of Slavophilism in Recent Russian Thought // Russian Thought after Communism: The Recovery of a Philosophical Heritage / Ed. J.P. Scanlan. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1994. P. 31-61.
247. Slater W. The Patriots' Pushkin // Slavic Review. 1999. № 58. P. 407 – 427.
248. Tolz V. Conflicting “Homeland Myths” and Nation-State Building in Post-communist Russia // Slavic Review. 1998. № 57. P. 267 – 294.
249. Walicki A. A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism. Stanford, CA: Stanford University Press, 1979. XVII, 456 p.
250. Yergin D. & Gustafson Th. RUSSIA 2010 & What It Means for the World: The CERA Report. N.Y.: Random House, 1993. 300 p.



MoreBooks!
publishing



yes i want morebooks!

Покупайте Ваши книги быстро и без посредников он-лайн – в одном из самых быстрорастущих книжных он-лайн магазинов! окружающей среде благодаря технологии Печати-на-Заказ.

Покупайте Ваши книги на
www.more-books.ru

Buy your books fast and straightforward online - at one of world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at
www.get-morebooks.com



VDM Verlagsservicegesellschaft mbH

Heinrich-Böcking-Str. 6-8
D - 66121 Saarbrücken

Telefon: +49 681 3720 174
Telefax: +49 681 3720 1749

info@vdm-vsg.de
www.vdm-vsg.de

