



Издательский проект "Университет"

Русская философия и православие
в контексте мировой культуры

4

Бойко П.Е., Попов И.В.

Идея России как опыт философского и исторического самосознания русского народа



«Лесные дали». Шишкин И.И. (1832–1898)



Москва. 2012

БОЙКО ПАВЕЛ ЕВГЕНЬЕВИЧ (1971 г.р.)

доктор философских наук, профессор кафедры философии Кубанского государственного университета, руководитель образовательных направлений «философия, теология» факультета истории, социологии, международных отношений. Председатель Краснодарского краевого отделения Российского философского общества (РФО), член Президиума РФО, член УМС по философии и религиоведению, УМС по теологии УМО по классическому университетскому образованию РФ, Ассоциации философских факультетов и отделений классических университетов России. Руководитель интернет-портала философского образования на Кубани (<http://www.philos.kubsu.ru>). Организатор ряда международных и всероссийских научных конференций.

Специалист в области истории западной и русской классической философии, логико-диалектической (гегелевской) методологии, философии истории, философии религии и теологии, христианской философской и теологической мысли, русской историософии. Автор более 100 научных работ, опубликованных в России, США, Франции, Болгарии, Сербии, Словакии.

E-mail: pboyko@kubsu.ru

ПОПОВ ИЛЛАРИОН ВЛАДИМИРОВИЧ (1975 г.р.)

кандидат исторических наук, доцент кафедры политологии и политического управления Кубанского государственного университета, член Краснодарского краевого отделения Российского философского общества. Участник ряда международных и всероссийских научных конференций по политическим и социально-историческим проблемам развития России.

Специалист в области политической и духовной истории России, христианской социально-исторической и политической мысли. Автор более 20 научных работ.

ISBN 978-5-906233-08-0



9 785906 233080

КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ ПОЛИТИКИ И ПРАВА
ФИЛОСОФСКОГО ФАКУЛЬТЕТА МГУ ИМЕНИ М.В. ЛОМОНОСОВА
КРАСНОДАРСКОЕ КРАЕВОЕ ОТДЕЛЕНИЕ РОССИЙСКОГО ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА

П.Е. БОЙКО, И.В. ПОПОВ

Идея России как опыт философского и исторического самосознания русского народа



Москва

Центр стратегической конъюнктуры

2012

УДК1(091)
ББК 87.3 (2)
Б77

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

П.Е. Бойко (председатель, д.ф.н., Краснодар, Россия), А.В. ВОРОБЬЕВ (издатель, Москва, Россия),
И.П. Коновалов (к.и.н., Москва, Россия), Е.Н. МОЩЕЛКОВ (д.п.н., Москва, Россия),
АЛЕКСАНДР ПЕТРОВИЧ (д.ф.н., Косовская Митровица, Сербия), ЦВЕТИНА РАЧЕВА (д.ф.н., София, Болгария),
О.Ю. Сумин (к.ф.н., Монреаль, Канада), А.А. ТАЩИАН (зам. председателя, к.ф.н., Краснодар, Россия)

Печатается по решению Научно-образовательного центра (НОЦ)
«Философские, религиоведческие и социально-исторические
исследования» ФИСМО КубГУ

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

д.ф.н., профессор В.Г. ТОРОСЯН, к.п.н., доцент ЕРМАШОВ Д.В.

Бойко П.Е., Попов И.В.

Б77 **Идея России как опыт философского и исторического самосознания русского народа.** М.: Центр стратегической конъюнктуры, 2012. — 244 с.

— (Русская философия и православие в контексте мировой культуры, 4)

ISBN 978–5–906233–08–0

В монографии рассматривается эволюция идеи России в отечественной философии истории на всех ее этапах — от предфилософского (христианско-мифологического), через метафизический, догматический и критический — к логико-диалектическому. Это опыт становления и развития философского и исторического самосознания русского народа во всемирной истории.

Излагается принципиально новая концепция развития русской философии истории и исторического россиеведения в контексте логико-диалектической методологии. Монографическое исследование выступает введением в феноменологию и всеобщую диалектику идеи России как опыта самосознания русского народа во всемирной истории.

Адресуется преподавателям, аспирантам и студентам социально-гуманитарных специальностей, а также всем интересующимся проблемами классической и современной философии истории, исторической судьбы России в современном мире.

© Бойко П.Е., Попов И.В., 2012.

ISBN 978–5–906233–08–0

© Воробьев А.В., оформление, 2012.

Научное издание

Сдано в набор 11.10.2012. Подписано в печать 16.10.2012.

Формат 60x88/16. Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс».

Усл.-печ. л.15,25. Уч.-изд. л. 12,05. Эл. изд.

Центр стратегической конъюнктуры **7720376@mail.ru**
141280, МО, г. Ивантеевка, ул. Луговая, д. 1. Тел. +7(495)772–03–76

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	5
ВВЕДЕНИЕ	9
ГЛАВА I. Объективные и субъективные определенности идеи России в русской философии истории XI — начала XX в.	26
1.1. Христианско-мифологическая историософия идеи России как непосредственная форма самосознания русского народа (объективация русского национального духа в православном мессианизме и теократии)	26
1.2. Историософия идеи России в моменте субъективности: рефлексия русского национального духа в метафизической, догматической и критической философии истории XIX — начала XX в.	37
1.2.1. Религиозно-метафизическая философия истории (П.Я. Чаадаев, В.С. Соловьев, метафизика всеединства серебряного века)	37
1.2.2. Догматическая философия истории (славянофильство, литературно-публицистическая мысль XIX в., русский марксизм)	65
1.2.3. Критическая философия истории (русское неокантианство). ..	97
ГЛАВА II. Становление спекулятивной историософии идеи России как осознание всеобщей определенности русского национального духа	106
2.1. Переход к философской истории России: диалектика всемирно-исторического процесса и ИДЕЯ РОССИИ В ТРУДАХ П.А. ФЛОРЕНСКОГО.	106
2.2. Философия всемирной истории и русского национального духа в трудах А.Ф. Лосева	113
2.3. Современные концепции философии русской истории в контексте идеи тотальности всемирно-исторического процесса	139

ГЛАВА III. Идея России как предмет историко-фактологического осмысления.....	159
3.1. Княжеско-боярский этап российской истории Религиозно-эстетическое сознание Киевско-Новгородской Руси.....	167
3.2. Сословно-представительный этап российской истории. Формирование московского государства. Религиозно-теократическая идеология и государственная политика централизации и собирания земель	184
3.3. Имперско-конституционный этап российской истории. Становление гражданско-правового и историософского самосознания России и русского народа.....	194
ЗАКЛЮЧЕНИЕ. Перспективы развития русского национального духа в современном мире	225
ЛИТЕРАТУРА	229

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая работа является философским и историко-фактологическим исследованием, которое посвящено анализу эволюции идеи русского национального самосознания (идея России) в отечественной философской и исторической мысли на всех ее логико-исторических этапах — от первоначального (христианско-мифологического, интуитивного), через метафизический, догматический и критический (рассудочного) — к спекулятивному (логико-диалектическому, разумному). Это опыт построения феноменологии и всеобщей диалектики идеи России в современной россиеведческой мысли в единстве ее теоретических и эмпирических составляющих.

Монография является частью общего авторского замысла, суть которого заключается в целостном объяснении идеи России в контексте философии всемирной истории, анализе этой идеи как необходимой составляющей всемирно-исторического процесса. Первая часть данного концептуального плана была реализована в предыдущей работе одного из авторов данной монографии¹, основным результатом которой стал вывод о незавершенности развития всемирно-исторической идеи свободы в ее объективной (политико-правовое бытие народов Запада и Востока) и всеобщей (искусство, религия, философия) определенностях, что собственно и предопределило актуализацию идеи России в переломном для всего человечества XX в. Победа русского национального духа во Второй мировой войне, быстрое восстановление разрушенного хозяйства и противостояние агрессивной политике США превратили Россию в одну из мировых держав, историческая судьба которой стала важнейшим фактором развития современного человечества. Однако односторонние в своих логических основаниях

¹ *Бойко П.Е.* *Идея России в русской философии истории* / Под ред. Г.В. Драча. М., 2006.

марксистско-ленинская философия и коммунистическая идеология не могли стать всеобщей идейной и политико-правовой формой русского национального духа. Они сыграли роль временного и проходящего момента его многовековой истории. Неизбежная гибель системы советской государственности сопровождалась государственно-идеологическим и ценностно-правовым опустошением общественного сознания нашей страны, которое активно заполнялось случайным и эклектичным содержанием. Разрушительные псевдо-идеалы космополитизма, массовой культуры и потребительства буквально захлестнули духовную жизнь российского общества, породили идейный и политико-правовой нигилизм, забвение национальной истории и культуры, чувство исторической неполноценности и неуверенности в завтрашнем дне. Неизбежным следствием такого духовного потрясения стали многочисленные болезни всех частных сфер общественной жизни. Русский народ оказался перед лицом реальной угрозы прекращения своего исторического бытия, утраты своего национального самосознания, своей духовной идентичности.

Идея России перестала осознаваться в качестве духовного момента всемирной истории как в ее политико-правовом, так и во всеобщем — эстетическом, религиозном и философском — измерении. Утрата своей подлинной национальной идеи — прямой путь к духовному вырождению и гибели. Идея как «логос» и «телос» государства суть всеобщее и божественное в духе народа, без которого «русский человек — дрянь» (Достоевский), т. е. опасное для всех остальных народов историческое ничтожество.

Но неосознанность идеи вовсе не означает полного ее отсутствия в духе народа, его нравственном и философско-историческом самосознании. Ведь идея суть онтологическая действительность государства, не зависящая от случайных исторических обстоятельств. «Есть идеи невысказанные, бессознательные и только лишь сильно чувствуемые; таких идей много как бы слитых с душой человека. Есть они и в целом народе, есть и в человечестве, взятом как целое. Пока эти идеи лежат лишь бессознательно в жизни народной и только лишь сильно и верно чувствуются, — до тех пор только и может жить сильнейшею живою жизнью народ.

В стремлениях к выяснению себе этих сокрытых идей и состоит вся энергия его жизни»², — справедливо замечает по этому поводу Ф.М. Достоевский.

Будучи бесконечной мыслью, национальная идея определяет историческую судьбу народа, приводя его к всеобщим целям и ценностям. В этом смысле основное предназначение русской философии истории и исторического россиеведения как раз и заключается в том, чтобы быть опытом национального самосознания русского народа, телеологией его духовного бытия во всемирной истории.

Таким образом, исходный замысел данной работы заключается в том, чтобы *определить, насколько в русском как особенном просвечивает и реализуется всеобщая историческая идея. Это опыт философской и исторической теодицеи России и эволюции ее национального самосознания. В данном случае речь идет о тотальности идеи и духа России как единства понятия русского национального самосознания (Россия как особенный момент идеи всеобщей свободы христианского мира) и реальности его исторического бытия.*

Известно, что такого рода задача волновала умы многих русских религиозных мыслителей, стремившихся понять всеобщий смысл русской идеи в рамках христианской историософии. Так, например, В.С. Соловьев в своей статье «Русская идея» доказывал, что национальная идея имеет объективный онтологический смысл. По его словам: «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»³.

Сегодня, когда религиозно-метафизическая историософия уже полностью реализовала свое положительное содержание, стала неотъемлемой частью истории русской философии, одного теологического объяснения сущности русской идеи уже недостаточно. Здесь требуется не рассудочное (ибо любая форма религиозно-метафизического представления не выходит за пределы интуиции и рассудка), но разумное, логико-категориальное понимание идеи

² Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1873 г. // ilibrary.ru/text/63/p.2/index.html.

³ Соловьев В.С. Русская идея // www.vehi.net/soloviev/russianidea.html

России в системе мировой истории. Следуя известному диалектическому положению о том, что идея может реализовать себя только в человеке как единичном бытии особенного народа, мы и будем начинать не с исследования того, что «Бог думает о нации в вечности», а с того, что «она сама думает о себе во времени». Это краткий очерк феноменологии и всеобщей диалектики русского национального самосознания, представленного в многочисленных философских и исторических учениях русских мыслителей XI–XX вв. Продолжением данного исследования должна стать *всеобщая диалектика самой российской истории как особенного момента развития всемирно-исторического процесса*. Последняя есть логически необходимый результат всего того концептуального плана, частью которого и является данная работа.

ВВЕДЕНИЕ

Дело в том, что мы еще никогда не рассматривали нашу историю с философской точки зрения. Ни одно из великих событий нашего национального существования не было должным образом характеризовано, ни один из великих переломов 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.

П.Я. ЧААДАЕВ. АПОЛОГИЯ СУМАСШЕДШЕГО

Современный период российской истории имеет решающее значение для философского осмысления итогов прошедшего века. В условиях тотальной переоценки ценностей классической философии и культуры очень важно не впадать в крайности и сохранять объективное состояние духа, способность увидеть за исторической сумятицей временного и случайного всеобщее разумное содержание. Сделать это тем более трудно, так как сегодня мы являемся свидетелями триумфа абстрактно-рассудочного мышления практически во всех сферах духовной деятельности человека, в том числе и в области философской науки. Подобного рода ситуация — отнюдь не случайное идейное и историческое явление, истоки которого нужно искать в бурном развитии ценностей сначала позитивистского, а затем и постмодернистского стиля мышления. Именно эти две «антиабсолютистские» парадигмы (их идейная связь очевидна) понимаются сегодня в качестве «глобального состояния цивилизации последних десятилетий», суммы наиболее популярных ценностных ориентаций, идейных настроений и философских тенденций.

В позитивизме и постмодернизме конечным предметом познания выступает лишь субъективное «Я», данное на уровне чувственного опыта. Но что остаётся от субъективности, сосредоточенной на себе и всячески очищающей себя от всего объективного и абсолютного? Разумеется, одна физиология и психо-

логия индивида. Ведь всеобщее в единичном субъекте — это идейные ценности права и морали, изящного искусства, разумной религии и логоцентрической философии, составлявшие подлинную первооснову духовного бытия человека и общества. Последние изначально несовместимы с тем позитивистско-постмодернистским духом чувственности и натурализма, который становится столь популярным в идейной жизни современной постиндустриальной цивилизации.

Сегодня нередко можно слышать о том, что современная абсолютно-идеалистическая философия истории не учитывает, якобы, того, что нынешнее отношение к историческому процессу претерпело существенные изменения и, таким образом, отстает от духа времени, догматизируется и т. д. Это, конечно же, не так. Абсолютный идеализм вовсе не является какой-то застывшей на уровне XIX в. догматической системой мысли. Напротив, он есть непрерывно развивающийся философский феномен, сохранивший и актуализировавший в себе логические принципы всех особенных философских систем. Как наиболее целостное и адекватное выражение духа всеобщей диалектики мышления и бытия абсолютный идеализм бесконечен в себе и поэтому он будет развиваться ровно столько, сколько будет существовать человеческая история. Как справедливо отмечает по этому поводу известный исследователь немецкого классического идеализма Е.С. Линьков, в гегелевской системе завершена только историческая часть абсолютного идеализма как всеобщей формы философского знания. «Система Гегеля, — подчеркивает Линьков, — была последней исторической формой развития философии. Она включает в себе всю предшествующую философию, снимает историческую форму в логической форме развития философии и благодаря этому указывает различие предмета философии и предмета положительных наук»⁴.

Дальнейшее же развитие научно-методологической составляющей философии абсолютного идеализма, по большому счету, еще и не начиналось.

⁴ Линьков Е.С. Становление логической философии // Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб., 1997. С. 5.

«Смотрите, — замечает далее Линьков, — какой период потребовался от Аристотеля до Канта, Фихте и Шеллинга, прежде чем развитое отношение к развитой форме опытного знания начало выливаться вновь в философские определения, позволившие в философии Гегеля добиться философского снятия опыта. И если две тысячи лет понадобилось от Аристотеля до Гегеля, то я не удивлюсь если теперь понадобится более длительный период. Ведь при сравнении современного опытного познания с познанием опыта в эпоху Платона и Аристотеля кажется просто чудовищно невероятным, что опыт достиг такого развития. Представьте себе, какое же теперь должно быть развитие опыта как эмпирического знания, чтобы выступило дальнейшее развитие познания всеобщего в философии. Не исключено, что это будет не одно тысячелетие, а больше. Потому, что философия познала такое во всеобщем, что невозможно даже еще предчувствовать, на какой фазе со стороны опыта выступит подтверждение этого познания. Поэтому это не кризис философии, а отставание опытного познания от философского познания всеобщего. Это кризис опытных наук, потому что философия не испытывает никакого кризиса, ибо именно философия дала нам знание процесса всеобщего в духе»⁵.

Не абсолютно-идеалистическое философствование отстает от современной методологии науки, а методологическое знание вообще и современное науковедение в частности так и не смогли до сих пор подняться к всеобщей логике абсолютного идеализма. Они просто отбросили ее в сторону как «ненужный» историко-философский «музейный хлам». Поэтому все эти ссылки на якобы наступившие «существенные изменения» в подходе к трактовке философской методологии в действительности всегда являлись и до сих пор являются попыткой оправдать свое идейное поражение, свою неспособность подняться на высоту всеобщего знания.

В свете сказанного становится понятным, что ведущей методологической формой данного исследования выступает всеобщая логика историко-философского развития идеи России как исто-

⁵ Линьков Е.С. Фрагмент интервью от 16. 12. 1992 // Сумин О.Ю. Гегель как судьба России: 2-е изд., испр. и доп. Краснодар, 2005. С. 342.

риософской формы русского национального самосознания. Здесь мы руководствуемся известной гегелевской идеей конкретного тождества предмета и метода в системе философского познания. Речь идет о том, что философский метод есть постигающее себя «чистое понятие», понятие, становящееся конкретной тотальностью бытия. В качестве такового этот философский метод может быть только единым и единственным. «В науке как таковой, — замечает Гегель, — может существовать лишь один метод, так как метод есть не что иное, как объясняющее себя понятие, *а оно есть лишь одно* (курсив наш. — П.Б., И.П.)... Сначала мы рассматриваем понятие в его всеобщности, затем в его особенности как разделяющее себя и различающее себя понятие... это сфера ограниченности, различности и конечности, и, наконец, понятие, замыкающее себя в себе, умозаключение, или возвращение понятия из его определенности, в которой оно не равно себе, к самому себе, когда понятие достигает тождества со своей формой и снимает свою ограниченность»⁶. Таким образом, истинный философский метод — это органическая жизнь самого понятия предмета, это логический ритм их бытия и само это бытие в его смысловом саморазвитии. В истории классической философской традиции этот метод получил название диалектики как всеобщей системы движения понятия. Это движение осуществляется в соответствии с логико-категориальной триадой моментов *объективности, субъективности и всеобщности* как конкретного единства двух предыдущих категорий. Данная структура отражает саму логическую природу диалектики как метода установления единства противоположностей, где имеются одна противоположность, другая противоположность и их синтез. В сфере мыслящего духа коррелятами триады являются познавательные формы интуиции (*непосредственной объективности*), рефлексии (*опосредованной субъективности рассудка*) и спекуляции (*всеобщей определенности разума*). Интуиция берет предмет в непосредственной, нерасчлененной данности, рефлексия производит в нем логическое разделение, выявляя его внутреннее субъективное содержание, а

⁶ Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. М., 1975. Т. 1. С. 251.

спекуляция объединяет аналитические моменты предмета с самим предметом, что в результате дает его целостную смысловую картину.

Трудность реализации этого логико-методологического замысла в отношении историософии идеи России во всемирной истории обусловлена тем, что спекулятивная диалектика не получила какого-либо положительного систематического развития в западной (включая различные версии так называемого «неогегельянства») и отечественной философии истории XIX — начала XX в. Дальше интуитивного или, в лучшем случае, рассудочно-метафизического отношения к абсолютному идеализму русская и западноевропейская философская мысль не поднялась. Так, например, в истории русской философии славянофильская (А.С. Хомяков, И.В. Киреевский и др.), а затем и соловьевская оценка гегелевского панлогизма как одного из примеров «отвлеченности» западноевропейского рационализма вплоть до последнего времени оставалась бесспорной. Между тем логическая неправомерность данной историко-философской позиции проясняется после обнаружения той путаницы в понимании соотношения рассудочного (абстрактно-метафизического), отрицательно-разумного (негативно-диалектического) и положительно-разумного (спекулятивно-диалектического) моментов познавательного процесса, которую допускают русские (впрочем, как и многие европейские) критики и «ниспровергатели» философии Гегеля. Эти «критики», как правило, не замечали соответствия гегелевского панлогизма положительно-разумному уровню философской мысли, ошибочно причисляя этот панлогизм к метафизическим или отрицательно-диалектическим формам западноевропейского рационализма. В результате Гегель «автоматически» зачислялся в разряд рационалистической философии «отвлеченных начал» (наряду с субъективистом Декартом, солипсистом Беркли, трансценденталистом Кантом и др.) со всеми вытекающими последствиями «разгромной» критики в его адрес. Простой факт того, что Гегель *никогда не принадлежал к абстрактной философии рационализма* и был по сути первым ее наиболее последовательным критиком (задолго до славянофилов и Соловьева), почти не осознавался русской философской мыслью. Основная причина такой религиозно-метафизической настроенности русской мысли заключалась в не-

достаточно четком и строгом разграничении логических уровней знания, постоянном смешении *рассудочного, отрицательно-диалектического и положительно-спекулятивного (мистического) моментов познающего духа*. В то же время в самой философии Гегеля эта строгая логическая дифференциация проводится достаточно четко: «Логическое по своей форме, — пишет Гегель, — имеет три стороны: а) абстрактную, или рассудочную, б) диалектическую, или отрицательно-разумную, γ) спекулятивную, или положительно-разумную. Эти три стороны не составляют трех частей логики, а суть моменты всякого логически реального, т. е. всякого понятия или всего истинного вообще... Мышление как *рассудок* не идет дальше неподвижной определенности и отличия последней от других определенностей; такую ограниченную абстракцию это мышление считает обладающей самостоятельным существованием... К этой противоположности между рассудком и ощущениями относятся те часто повторяющиеся упреки, которые обычно делают мышлению вообще. Эти упреки сводятся к тому, что мышление жестоко и односторонне и что оно в своей последовательности ведет к гибельным и разрушительным результатам. На такие упреки, поскольку они по своему содержанию справедливы, следует раньше всего ответить, что ими задается не мышление вообще, точнее, не разумное, а лишь рассудочное мышление»⁷.

Из всего сказанного становится очевидным, что основная задача современной философской мысли вообще и ее историософской составляющей в частности заключается в том, чтобы перейти от абстрактно-метафизической, позитивистской и постмодернистской философии рассудка к всеобщей логике и систематике философии разума. В отношении русской философии истории это означает, что на сегодняшний день ее главная цель состоит не в хронологически-описательном изложении многочисленных историософских учений русских мыслителей XI–X вв. (как это делалось раньше), а в объяснении *логического содержания самой эволюции идеи России как целостного историко-философского и философско-исторического феномена*. В рамках решения этой за-

⁷ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1975. Т. 1. С.200–201.

дачи нужно показать генезис и логическое развитие форм русской историософской мысли на всех ее логико-исторических этапах. Все эти формы должны быть осмыслены как единое целое, как историческая тотальность самосознания русского национального духа. Только в таком случае может быть понято то самое всеобщее разумное содержание исторической судьбы России, которая для рассудочного политического сознания современного Запада представляется «загадочной», «разрушительной», «темной» и т. п.⁸

Обращение к истокам отечественного любомудрия говорит о том, что первоначальной исторической формой русского национального самосознания выступила христианско-мифологическая определенность идеи России и русского народа в мировой истории. Это еще во многом непосредственное, интуитивное состояние русской историософии отражало объективность только что возникшего русского духа. Как объективное и непосредственное самосознание средневековой Руси оно имело ярко выраженный православно-мессианский и теократический характер. Этот интуитивный христианско-мифологический мессианизм определял идейное содержание всех основных историософских учений русского Средневековья: теории «благодати» православно-христианской государственности митрополита Илариона и летописца Нестора, идеи «Святой Руси» преп. Сергия Радонежского и Нила Сорского, концепции «Москва — Третий Рим» монаха Филофея, теократической идеологии Иосифа Волоцкого, апологетики самодержавия Ивана Грозного (учение о происхождении Рюриковичей из рода римского императора Августа) и И.С. Пересветова.

Во всех этих учениях мы видим внешнее, объективно-практическое, т. е. государственно-теократическое обоснование всеобщего призвания России и русского народа как главного носителя православной идеологии в христианскую эпоху мировой истории.

⁸ Характерным примером подобного рода западной политической мифологии является постоянно возобновляющаяся практика объявления России в качестве «оси зла», «империи тьмы» и т. п. См. политические заявления современных американских политиков Р. Чейни и Д. Рамсфельда, сделанные ими в мае-июне 2006 г. // www.inosmi.ru/stories/01/06/28/3008/227309.html; news.bbc.co.uk/hi/russian/news/newsid_1496000/1496606.stm; www.echo.msk.ru/news/310394.html.

В середине XVII в. начинается разложение этого православно-мифологического, мессианского идеала Московского государства, что находит свое выражение в историософском скептицизме Ю. Крижанича и его безжалостной критике «варяжской» теории независимости русской государственности, самодержавного произвола русских царей, правового нигилизма народных масс и несправедливого законодательства эпохи Ивана Грозного и Бориса Годунова. В своем главном трактате «Политика» Ю. Крижанич доказывал необходимость критически пересмотреть политическую мифологию православно-русского мессианизма, советовал использовать опыт европейского права и сосредоточить свои усилия на духовном и политическом объединении славянских народов и государств.

Последовавшая вскоре «европоцентристская» эпоха Петровских преобразований политически воплотила многие принципы этой историософской теории на практике. Время христианско-мифологической определенности идеи России было исчерпано и завершено. Наступала эпоха либеральной историософии русского Просвещения (В.Н. Татищев, М.В. Ломоносов, М.М. Щербатов, Н.М. Карамзин, Н.И. Новиков А.Н. Радищев, М.М. Сперанский и др.), в которой отечественная мысль должна была обратиться к самой себе, к глубинам своей субъективности.

Началом *рефлексивного этапа* развития русского национального самосознания стала религиозно-метафизическая историософия, впервые намеченная в «Философических письмах» П.Я. Чаадаева. Осознав неудовлетворительность и наивность православно-мифологического мессианизма и теократизма, П.Я. Чаадаев впервые обратил русский дух к самому себе, к осмыслению своего места в мировой истории. При этом он обнаружил вопиющее несоответствие между духовным и геополитическим содержанием России, между ее всемирно-историческими христианскими притязаниями и реальным «неразумным» ходом государственного и культурного развития. Исключение России из провиденциального плана всемирной истории как раз и стало первоначальным результатом историософской рефлексии русского самосознания над самим собой. Выявленное противоречие отражало объективное со-

стояние духа русского народа и явилось важным идейным стимулом для дальнейшего развития метафизических теорий судьбы России в мировой истории.

В религиозно-метафизических историософских учениях В.С. Соловьева и его последователей — русских философов серебряного века Е.Н. Трубецкого, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка, С.Н. Булгакова, И.А. Ильина, Вяч. Иванова и других — сущность идеи России совпадает с православным идеалом соборности как духовно-органического единства церкви, общества и государства (В.С. Соловьев), церковно-светской социальности «Нового Средневековья» (Н.А. Бердяев), «мы-мировоззрения» (С.Л. Франк). На этом этапе отчетливо видно стремление русского национального духа найти опору в самом себе, в соборных началах своей многовековой истории и культуры. Русское историософское самосознание обнаруживает себя как соборное, антииндивидуалистическое, церковно-светское мировоззрение, которому, однако, недостает момента объективности, политической реализованности в истории. Поиск этой новой объективности соборного духа России и русского народа начинается уже в политических учениях славянофилов, связанных с идеей государственного объединения славянских народов под началом российской империи. В учении Н.Я. Данилевского эта политическая объективация православно-славянского духа в Константинополе получает вполне отчетливое выражение. Эту же мысль мы находим в гоголевском образе России как «обгоняющей все народы и государства» тройке и православно-мессианском идеале всемирной отзывчивости русского народа Ф.М. Достоевского («Пушкинская речь», «Дневник писателя»). Русский марксизм и коммунизм воспринимает этот мессианско-политический пафос, доведя его до его исторического завершения в практике коммунистического имперского строительства XX в. («СССР как Третий Интернационал») и длительного противостояния «загнивающему в своих заблуждениях» Западу. Русский позитивизм с его рассудочными либеральными проектами оказывается здесь бессильным.

Очевидно, что историософские учения славянофилов, русских писателей-классиков, русских марксистов, коммунистов и либера-

лов, несмотря на все имеющиеся между ними различия, объединяет *догматическое понимание* судьбы России и русского народа в мировой истории. Здесь метафизика русского духа постепенно вырождается в философско-историческую, а затем политико-идеологическую догматику. Идя по этому мыслительному пути русское самосознание движется от идеи православно-славянского «Третьего Рима» к атеистическо-коммунистической идеологии «Третьего Интернационала» и «славяно-азиатской» советской коммунистической империи.

Первым и логически необходимым опытом отрицания этой догматической метафизики русского национального духа становится критическая историософия идеи России, представленная в этических и государственно-правовых учениях русского неокантианства. Именно в неокантианской философии истории русская мысль впервые преодолевает ограниченность мифологических, метафизических и догматических определенностей русского духа, переходит от рассудочного по своей сути *представления* о России к осознанию разумности ее *понятия*. Речь идет о *понятии русской истории* как поступательного развития объективного и всеобщего христианского духа российской государственности. Сформулированная русскими неокантианцами идея всеобщего правового государства как подлинной цели России в мировой истории становится главным итогом рефлексивной стадии отечественной историософии и одновременно началом ее перехода к философской и спекулятивной истории России.

Этот переход продолжается в первом для русской историософии опыте диалектического понимания всемирной истории и места России в ней, что характеризует творчество П.А. Флоренского. В философско-исторических трудах этого мыслителя мы видим, с одной стороны, определение внутренней противоречивости («антинормичности») истории («О цели и смысле прогресса»), с другой — стремление выяснить всеобщее логическое содержание судьбы России, ее идеи как «ноуменального начала русской истории и культуры» («Троице-Сергиева и Россия», «Предполагаемое государственное устройство в будущем»). Открытый П.А. Флоренским антиномизм всемирной истории и ноуменальность цели русского

народа в ней исчерпывает кантианские мотивы русской историософии и дает начало всеобщей (синтетической) стадии развития русского национального духа. Развитие этой спекулятивной ступени отечественной философско-исторической мысли начинается с трудов одного из ближайших единомышленников П.А. Флоренского, «последнего русского философа» серебряного века, «строгого логика» и сторонника «абсолютной диалектики» А.Ф. Лосева.

В своей философии всемирной истории А.Ф. Лосев развивает идеи практически всех основных русских мыслителей, начиная с П.Я. Чаадаева и славянофилов и заканчивая своими старшими современниками — П.А. Флоренским, Н.А. Бердяевым, Вяч. Ивановым, В.Ф. Эрном и др. Не случайно слова «я от всех все беру и всех критикую» становятся своеобразным методологическим девизом его философского творчества. Как спекулятивный мыслитель А.Ф. Лосев стремится к строгим логическим дефинициям своих философско-исторических категорий, дедуцирует каждую последующую категорию из всех предыдущих, видя в этом необходимость развития историософской составляющей своей «системы абсолютной диалектики». При этом он, однако, исходит не из собственно позитивно-исторического (т. е. государственно-правового) содержания исторического процесса, а из его мифологической, эстетической и религиозной составляющих («Дополнения к диалектике мифа», «История эстетических учений» и другие работы).

В лосевской теории абсолютной диалектики, тождественной абсолютной мифологии, миф выступает универсальной формой действительности, охватывающей все ее как идеальные, так и реальные стороны и моменты. Вслед за Шеллингом русский философ видит в нем первообразы мира, бытия и сознания. Сам по себе миф не есть нечто элементарное, бесструктурное. Он содержит в себе и начало единства (абсолютности), и принцип множественности (относительности). В социально-историческом плане эта дихотомия выражается соответственно в абсолютной мифологии и относительных мифологиях, являющихся лишь особенными моментами первой. Абсолютная мифология, в отличие от относительных мифологий, охватывает все сущее целиком и потому представляет собой самое полное знание о мире. Она есть абсолютное бытие, выра-

жившее себя в абсолютном сознании, что и позволяет, по мнению Лосева, рассматривать ее в качестве всеобщего предела разумности. По его словам, этим абсолютным пределом религиозного духа является православно-христианская мифология.

С точки зрения русского апологета абсолютной диалектики, православие требует для себя адекватной социальной формы, каковой выступает соборность. Как всеобщий принцип соборность реализует себя в особенной, т.е. национальной культуре. Такой особенной культурой является православно-русский мир, в котором соборное начало заявляет о себе во всех сферах жизни. У Лосева русский национальный дух окончательно и всецело (разумеется, в логическом плане) обретает статус христианского универсализма, христианской соборности.

Из сказанного видно, что в философско-историческом учении Лосева (которое, кстати, нуждается в реконструкции ввиду «разбросанности» его частей в работах разных лет) религиозно-метафизические («неоплатоническо-имяславские») мотивы («ад и рай», апокалиптика и эсхатология, Каббала и антихрист и т. д.) «наслаиваются» на спекулятивное содержание его ключевых идей, что и предопределяет их логическую незавершенность. Последнее обстоятельство ясно свидетельствует о том, что основной концептуальной задачей современного этапа отечественной историософской мысли является обобщение позитивных научных результатов русской философии истории XIX–XX вв. и снятие всех особенных моментов идеи России и русского национального самосознания.

На исходе второго тысячелетия христианской истории само время становится антиметафизическим и антидогматичным, требуя в отношении философии истории XX в. нелицеприятного суда диалектического разума. Уже в трудах П.А. Флоренского и А.Ф. Лосева мы видим стремление преодолеть ограниченность рассудочного в своей основе религиозно-догматического и метафизического стиля историософского мышления. Концепции этих авторов со всей очевидностью показали, что в области современной отечественной философии истории эпоха рассудочного мышления заканчивается. Начинается время *философской истории России* и ее национального духа. Незаработанность этой спекулятивной оп-

ределенности русского самосознания во всех его всеобщих и особенных моментах лишней раз подтверждает известный гегелевский афоризм о том, что «Сова Минервы вылетает только с наступлением сумерек», заставляя нас пристальнее вглядываться в эти самые «сумерки» современной философской мысли. И этот историко-философский взгляд позволяет нам увидеть, что диалектический пафос философско-исторических учений Флоренского и Лосева находит свое продолжение в позднесоветскую и постсоветскую эпоху в форме преодоления догматики исторического материализма.

Речь идет о процессе актуализации методологии гегелевской диалектики в научных традициях Санкт-Петербургской (Ленинградской), Ростовской и Московской философских школ в 80–90-е гг. XX в.

Санкт-Петербургская историко-философская школа была инициирована творчеством Е.С. Линькова⁹ и А.А. Ермичева¹⁰. В своей научно-преподавательской деятельности Е.С. Линьков талантливо использовал принципы спекулятивно-диалектической методологии в деле возрождения идеалов классической философской культуры и освобождения философского сознания тогда еще советской России от догматизма и абстрактной метафизики марксизма и коммунистической идеологии. По словам одного из наиболее известных представителей Санкт-Петербургской философской школы О.Ю. Сумина, Е.С. Линькову принадлежит та заслуга, что он разрушил идеологизированную философию марксизма «изнутри», удержав в целостности и сохранности ее всеобщее и необходимое содержание. «Отсеяв «шелуху» диалектического и исторического материализма, — пишет Сумин, — он сохранил главное — диа-

⁹ Как отмечает один из учеников Е.С. Линькова О.Ю. Сумин, с научно-просветительской деятельностью этого петербургского ученого мы можем познакомиться на основе одной его монографии (Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. Л., 1973), одной журнальной статьи (Всеобщая диалектика как основание и результат отношения мышления и бытия в философии Гегеля // Вестник ЛГУ. 1984. № 11), вступительной статьи к «Науке Логике» Гегеля (СПб., 1997) и многочисленных записей его лекций, сделанных слушателями — студентами философского факультета Санкт-Петербургского (Ленинградского) университета. Подробнее об этом см.: *Сумин О.Ю.* Гегель как судьба России: 2-е изд., испр. и доп. Краснодар, 2005. С. 174–202, 328–343.

¹⁰ О значении философского творчества А.А. Ермичева для современной истории русской философии см.: *Сумин О.Ю.* Гегель как судьба России... С. 203–209.

лектику как всеобщий метод и тем самым впервые после поколения Бакунина поставил русскую мысль на почву изучения предмета философии в его необходимости. Этим Линьков впервые в России создал абсолютно-идеалистическую свободную субъективность как уже необходимо определенную в ней самой»¹¹.

Основное значение творчества другого, не менее известного представителя Санкт-Петербургской школы истории русской философии А.А. Ермичева заключалось в том, что хотя он и находился в сознательном теоретическом и историческом противоречии с направлением, утверждаемым Линьковым, но, «находясь субъективно в рамках русской религиозной философии, сумел примирить последнюю с абсолютно-идеалистическим направлением»¹².

Как справедливо замечает по этому поводу Сумин, традиция русского религиозного ренессанса воспринималась Ермичевым не непосредственно, «а через призму того идейного опосредования, которое совершилось в истории русского коммунизма. Благодаря этому восприятие Ермичевым религиозной составляющей русской мысли оказалось объективно научно-выдержанным и лишенным отталкивающего чувственного характера»¹³. Ермичев способствовал возрождению русской религиозной идеи таким образом, «что это возрождение оказалось не вытесняющим результаты развития философской идеи, а органически его дополняющим»¹⁴. Реальным плодом идейного влияния Линькова и Ермичева как раз и стала созданная Суминым абсолютно-идеалистическая концепция русской идеи как идеи спекулятивно-философского разума¹⁵.

В творчестве виднейшего представителя Ростовской философской школы А.Н. Ерыгина разрабатывается проблематика истории и методологии русской философско-исторической мысли в контексте классической и современной философии всемирной исто-

¹¹ Сумин. О.Ю. Гегель как судьба России... С. 157.

¹² Там же. С. 204.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 207.

¹⁵ Подробнее об этом см.: *Бойко П.Е.* Русская идея в свете философии абсолютно-идеализма // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. Приложение. 2005. № 12. С. 3–11; *Бойко П.Е.* Актуальность абсолютно-идеализма // Высшее образование в России. 2006. № 3. С. 144–147.

рии, глубоко и подробно рассматривается столь актуальная для демократической России историософия классического русского либерализма.

Уже в 1987 г. А.Н. Ерыгин публикует первую в «перестроечной» советской России «немарксистскую» историософскую монографию «История и диалектика...»¹⁶. Значимость этой работы заключалась в том, что в ней на примере теоретико-исторических концепций К.Д. Кавелина, С.М. Соловьева и Б.Н. Чичерина была показана возможность и необходимость возрождения гегелевской историософии в деле переосмысления исторической судьбы России во всемирной истории.

В книге отстаивалось положение, согласно которому «Философия истории» Гегеля с ее спекулятивной картиной всемирно-исторического прогресса человечества представляет собой одну из уникальных исторических теорий, удивительным образом созвучную нашему времени; «она взята в качестве методологического образца, на базе которого в лице историков-гегельянцев пыталась поставить и решить свои практические и теоретические проблемы русская либеральная буржуазия в переходный период от феодализма к капитализму...»¹⁷

Философско-исторические и культурологические аспекты модернизационных процессов в современной России разрабатываются в трудах известного ростовского ученого Г.В. Драча. В своей статье «Модернизация России: контекстуальность проблемы» он совершенно справедливо отмечает, что для реализации идеи всеобщей свободы в современной модернизирующейся России необходимы «мощные традиции правового регулирования общественной жизни, правосознания и законопослушания», которые не имеют, к сожалению, глубокой исторической укорененности в нравственной жизни российского общества. Однако, по словам ростовского философа, либеральные ценности образования, классической науки и духовного бытия личности являются опреде-

¹⁶ Ерыгин А. Н. История и диалектика (Диалектика и исторические знания в России XIX века). Ростов-н/Д., 1987.

¹⁷ Ерыгин А. Н. История и диалектика (Диалектика и исторические знания в России XIX века). Ростов-н/Д., 1987. С. 13.

ляющими идеалами российской истории и в качестве таковых они должны остаться и в эпоху современных либеральных реформ¹⁸.

Близкую по духу «либерально-консервативную» идею России в современном мире отстаивает в своих трудах московский исследователь В.И. Шамшурин¹⁹.

Позитивное историософское осмысление значительного фактического материала из области российской истории связано с научными работами таких известных московских ученых, как А.С. Панарин, В.В. Кожин, К.Г. Мяло, Н.А. Нарочницкая и др. Труды этих авторов объединяет стремление дать объективное изложение позитивно-фактологической стороны как исторической судьбы России и русского народа в «переломном» для всей мировой истории XX в., так и различных концепций русской идеи в современном мире²⁰.

Особое место в развитии спекулятивной стадии отечественной историософской мысли занимает разработка полномасштабной *энциклопедии* классической и современной истории русской философии и культуры. Данная энциклопедия есть опыт собирания и феноменологического осмысления всего того огромного материала русской философской мысли, который стал предметом фундаментальных обобщающих работ представителей современной московской историко-философской школы: М.А. Маслина, В.А. Кувакина (МГУ им. М.В. Ломоносова), П.П. Гайденко, М.Н. Громова, В.В. Милькова, Л.И. Новиковой и И.Н. Сиземской (Институт философии РАН), В.В. Сербиненко, С.М. Половинкина (философ-

¹⁸ Драч Г.В. Модернизация России: контекстуальность проблемы // Логос. Журнал по философии и прагматике культуры. 2004. № 5 (44). С. 178.

¹⁹ См., например: Шамшурин В.И. Консерватизм и свобода. Краснодар, 2003.

²⁰ Подробнее об этом см.: Кожин В.В. История Руси и русского Слова. Современный взгляд. М., 1997; Кожин В.В. История России. Век XX: В 2 кн. М., 1999; Кожин В.В. Победы и беды России. Русская культура как порождение истории. М., 2000; Кожин В.В. Судьба России. М., 1997; Мяло К.Г. Россия и последние войны XX века. М., 2001; Мяло К.Г. Между Западом и Востоком. Опыт геополитического и историософского анализа. М., 2004; Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002; Панарин А.С. Испытание глобализмом. М., 2000; Панарин А.С. Реванш истории. Российская стратегическая инициатива в XXI в. М., 2005. Нарочницкая Н.А. Россия и русские в мировой истории. М., 2004.

ский факультет РГГУ), В.П. Троицкого (Библиотека истории русской философии и культуры — «Дом А.Ф. Лосева»), С.С. Хоружего, В.В. Сапова и некоторых других исследователей²¹.

Эта же энциклопедическая направленность характеризует деятельность двух ведущих Санкт-Петербургских историко-философских центров: кафедры истории русской философии философского факультета СПбГУ²² и Русской Христианской гуманитарной академии (издательские серии «Русский путь» и «Pro et contra»).

Таким образом, общее состояние современной отечественной историософской и историко-россиеведческой мысли таково, что на сегодняшний день в ней отражены практически все основные исторически необходимые концепции судьбы России и русского национального духа. Однако это философское и историческое отражение имеет преимущественно хронологический, а не единый логико-систематический характер. Данное обстоятельство открывает проблему определения смыслового единства и логико-исторической эволюции особенных форм русского национального самосознания. Попыткой решения данной проблемы и является предлагаемое теоретико-эмпирическое исследование.

²¹ См., например: *Кувакин В.А.* Религиозная философия в России. М., 1980; *Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001; *Громов М.Н., Козлов Н.С.* Русская философская мысль X–XVII вв. М., 1990; *Громов М.Н., Мильков В.В.* Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., 2001; *Русская идея* / Сост. М.А. Маслин. М., 1992; *Сербиненко В.В.* История русской философии XI–XIX вв. М., 1993; *Сербиненко В.В.* Владимир Соловьев: Запад, Восток и Россия. М., 1994; *Русская философия: Словарь* / Под общ. ред. М.А. Маслина. М., 1995; *Русская философия: Малый энциклопедический словарь.* М., 1995; *Хоружий С.С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994; *Новикова Л.И., Сиземская И.Н.* Русская философия истории: Курс лекций. Изд. 2-е, доп. М., 1999.

²² См.: *Замалеев А.Ф.* Лекции по истории русской философии (XI–XX вв.). СПб., 1995; *Замалеев А.Ф.* Восточнославянские мыслители: эпоха Средневековья. СПб., 1998; *Малинов А.В.* Философия истории в России. СПб., 2001; *Евлатиев И.И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Ч. 1–2. СПб., 2000.

ГЛАВА I

Объективные и субъективные определенности идеи России в русской философии истории XI – начала XX в.

1.1. Христианско-мифологическая историософия идеи России как непосредственная форма самосознания русского народа (объективация русского национального духа в православном мессианизме и теократии)

Хорошо известно, что философско-историческая проблематика всегда занимала одно из главных мест в истории русской мысли. Последняя, по словам В.В. Зеньковского, «*сплошь историософична*, она постоянно обращена к вопросам о смысле истории, конце истории и т.п.»²³. Об этом же говорит и С.Л. Франк, отмечавший, что «мировоззрение русских неизбежно имеет социально-философскую и философско-историческую направленность, что русская философия является, так сказать, социальной наукой»²⁴. И Зеньковский, и Франк убеждены, что столь пристальное внимание к проблемам философии истории было обусловлено интегралистскими интенциями русской мысли, её постоянным поиском (нередко слишком страстным и потому неудачным) «цельности, синтетического единства всех сторон реальности, всех движений человеческого духа»²⁵. А так как цельность мысли и жизни невозможна без понимания логики исторического процесса, то и фило-

²³ Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Ростов н /Д, 1999. Т. 1. С. 19.

²⁴ Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 160.

²⁵ Зеньковский В.В. Указ. соч. Т. 1. С. 17.

софия истории представлялась русским мыслителям в качестве наиболее конкретной части системы философского знания вообще. Поэтому не случайно, что в трудах многих русских философов были созданы оригинальные философско-исторические концепции, ставшие опытом русского национального самосознания.

Первоначальной исторической формой русского самосознания выступила мифология православно-христианского мессианизма и теократии. Эта интуитивная и еще слишком непосредственная историософия манифестировала только что утвердившуюся объективность пусть еще полуязыческого, но уже «христианско-византийского» русского духа. Этот непосредственный христианский мессианизм, эта наивная и горячая вера в бесконечное христианское призвание русского народа в мировой истории стали идейной основой историософских учений Средневековой Руси. Среди них нужно выделить учение о «благодати» христианского государства митрополита Илариона, библейский историософский провиденциализм летописца Нестора, духовно-аскетический и соборный идеал «Святой Руси» преп. Сергия Радонежского и Нила Сорского, идеологию «Москва — Третий Рим» монаха Филофея, теократическую идею Иосифа Волоцкого, апологетику самодержавия Ивана Грозного и И.С. Пересветова. Все эти учения объединяет мессианско-мифологическое представление о вселенском христианском призвании русского народа в мировой истории. Основным мотивом здесь выступает вера в богоизбранность русского народа, призванного осуществить идеалы христианской святости и справедливости на земле.

Остановимся подробнее на наиболее значительных историософских теориях данного периода.

Уже в середине XI в. родоначальник русского мессианизма митрополит Иларион в своем знаменитом «Слове о Законе и Благодати», воздавая хвалу князю Владимиру за крещение им русской земли, подчеркивал, что с этих пор именно Русь становится хранителем Христовой истины и благодати. «Лепо благодати и истине на новых людей воссиять! Не вливают ведь, по слову Господню, вина нового учения благодетельного в мехи ветхие, обветшавшие в иудействе. Ежели просядутся мехи, то вино прольется... Но но-

вое учение — новые мехи, новые языки (т. е. народы. — *П.Б.,И.П.*) и соблюдены будут — оно и они»²⁶. Особенно значима мысль Илариона о том, что после Св. Крещения Божественная Благодать навечно осияла русскую землю, символом чего стал Софийский собор в Киеве. Здесь уже имплицитно присутствует историософема Святой (т.е. вечно благодатной) Руси — хранительнице софийного духа, духа Святой Софии Премудрости Божией.

Значимость этого символическо-православного образа для первоначального становления русского национального самосознания трудно переоценить. Уже вскоре после великого владимировского Крещения, с 1-й половины XI в. на Руси повсеместно стали возводиться храмы, расписываться фрески и иконы в честь Святой Софии Премудрости Божией, рассматривавшейся в качестве главного символа богочеловеческой соборности. Софийный храм, художественно выражавший величественное деяние Божественной Премудрости, представлял собой, по словам Е. Трубецкого, целый мир, «собранный воедино благодатью, таинственно преображенный в соборное тело Христово»²⁷. Софийность и соборность — это две нераздельные, во многом тождественные идеи, две существеннейшие особенности древнерусского мира и его христианско-мифологического духа, два лика русского средневекового историософского сознания. Они суть необходимые свойства русской церковности, с предельной выразительностью воплощенные в нашей храмовой архитектуре, живописи, литературном творчестве. Живыми памятниками этого служат созданные в ту эпоху великолепные софийские кафедральные соборы Киева, Новгорода, Полоцка, Вологды, Тобольска, Москвы с их красочными фресками и иконами Св. Софии.

Утвердившаяся в русском духе мифологема софийности знаменует переход от восточнославянского языческого сознания «законничества» к христианской свободе и благодати, что, собственно, и является центральным мотивом историософии Илариона. «Как в отечественной истории, так и во всемирной Иларион выде-

²⁶ *Иларион, митрополит.* Слово о Законе и Благодати. М., 1994. С. 64.

²⁷ *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. М., 1995. С. 284.

ляет два этапа — дохристианский и христианский, с которым соотносится обновление страны. Сквозной линией проходит сопоставление исторически значимых для Руси перемен с соответствующими преобразованиями в жизни других народов. Восхищение открытостью «новых народов» «благодатному учению» перерастает в проповедь всеобщего равенства и равноправия населения стран — «въ всех языцех спасение твое» (Л. 184 а)», — отмечает известный отечественный исследователь древнерусской историософии В.В. Мильков²⁸.

Всеобщий ход мировой истории Иларион сводит к преемственности духовных состояний, переживаемых народами. «Выделено два периода — эпоха «идольского мрака» (в отношении иудеев соответствующий период назван эпохой «закона») и время «благодати», т. е. христианства: «прежде закон, ти потом бл[а]г[о]д[а]ть, прежде стень, ти потом истина» (Л. 170 а)»²⁹.

По мнению Милькова, за философско-историческими воззрениями Илариона скрыта глубокая идея непрерывности духовного движения единого человечества. «Страны поочередно переходят из несовершенного прошлого в совершенное настоящее. Воцарения «благодати» в постепенно расширяющихся пределах, куда попадает Русь, порождает оптимистическую веру в будущее благополучие «новых народов». Таким образом, в национальной истории отражается ход вселенских перемен»³⁰. Очевидно, что благодать Илариона есть не что иное, как религиозный образ идеала свободы как высшей цели всемирной истории. Причем этот идеал в своей сущности бесконечен и никогда не может быть завершен в пределах «земной» истории: «Благодать — это не предел, достигнутый в жизни того или иного народа, она «слуга будущему веку». «Нового учения благодатного» ждут новые народы и новые острова»³¹.

Другой представитель раннехристианской русской идеологии — летописец Нестор, в «Повести временных лет» пытается уже саму

²⁸ Мильков В.В. Осмысление истории в Древней Руси. М., 1997. С. 105.

²⁹ Мильков В.В. Осмысление истории в Древней Руси. М., 1997. С. 101.

³⁰ Там же. С. 102.

³¹ Цит. по: Мильков В.В. Осмысление истории в Древней Руси. М., 1997. С. 108.

историю Руси осмыслить в свете провиденциально-мессианской идеи. В этом произведении развивается понимание русского народа как народа всемирно-исторического, что подтверждается, по мнению составителя летописи, происхождением славянских племен от третьего сына Ноя — Иафета и христианской сущностью русской культуры, у истоков которой, согласно повторяемой в летописях легенде, стоял апостол Андрей, крестивший славян. «Русская история рассматривается как часть всемирной истории»³².

Указанное обстоятельство говорит о том, что «Повесть временных лет» есть не просто обычная хроника, повременное изложение событий, но в сущности философско-исторический труд, философия русской истории. Она суть не только перечень отдельных случившихся событий и фактов, но и указание на будущие подходы к истории. Нестор исходит из предпосылки «божьего блюдения», которое вверяет историческую жизнь племен и народов ангельской власти. Однако в отличие, скажем, от классической концепции истории Августина, русскому летописцу чужда идея всемирного единства и общего исторического пути всех христианских народов. Для него смысл земного существования человечества замыкается на идее богоизбранности славянства, конкретнее, русского народа, русичей. Именно в этом и надо видеть смысл приведенного в «Повести...» мифа об апостоле Андрее, который, посетив киевские земли, предрек им великое будущее: «На этих (т.е. киевских. — *П.Б.И.П.*) горах воссияет благодать Божия, будет город великий и воздвигнет Бог многие церкви»³³. В духе этого пророчества Нестор далее пишет: «Благословен Господь Иисус Христос, возлюбивший русскую землю и просветивший ее крещением своим»³⁴.

Дальнейшее становление идеи богоизбранности Руси связано с возвышением Москвы в XIV в. и формированием нового типа русской православной духовности. В условиях татарского влады-

³² *Малинов А.В.* Философия истории в России: Конспект университетского спецкурса. СПб., 2001. С. 14.

³³ Повесть временных лет // «Изборник»: Сборник произведений литературы Древней Руси. М., 1969. С. 31.

³⁴ Там же. С. 75.

чества наступала эпоха, в которой православный дух русского народа должен был обратиться вглубь самого себя, развить свое религиозно-национальное самосознание («русский — значит православный!»). Теперь требовались не просто догматико-мифологические, но религиозно-мистические учения и идеи. В конце XIV в. этот процесс был намечен в Свято-Троицком соборном идеале Святой Православной Руси преподобного Сергия Радонежского (1321–1391).

Прямую связь соборного начала православно-русского духа с символом Божественной Троицы одним из первых заметил С. Булгаков, который отмечал, что соборность как «единство во множестве» получает в Св. Троице своё наиболее полное и законченное выражение. Триединство — преимущественно соборное начало. Потому и Святая Троица, по его словам, есть не что иное, как «предвечная соборность»³⁵. Булгаков полагал, что первый на Руси Троицкий храм («будущий Троицкий собор будущей Троице-Сергиевой Лавры»), сооруженный в середине XIV в. величайшим святым и духовным воспитателем русского народа преп. Сергием Радонежским, явился подлинным символом духа православной соборности. Именно преп. Сергий, подчеркивал Булгаков, духовно узрев «соборность Троицы, сам совершил подвиг соборности, жертвенно живя для других, собирая души православные в единство»³⁶. С «сергиевской» эпохи духовная и общественная жизнь на Руси все больше проникается соборными началами, соборность становится основой русского самосознания. Отнюдь не случайно, что и в иконописи соборный образ Св. Троицы был написан Андреем Рублевым — духовным учеником и воспитанником Троицкого монастыря Сергия Радонежского.

Утвержденный соборным духом Троицы идеал «Святой Руси» определял жизнь и учение главы «заволжских старцев» преп. *Нила Сорского (1433–1508)*. Провозглашенная им идея «нестязательства» выражала не только мистико-аскетическое содержание православия (духовная практика «умной молитвы» и уединения), но и

³⁵ Булгаков С.Н. Благодатные заветы преп. Сергия русскому богословствованию // Путь. Орган русской религиозной мысли. Париж, 1925. № 1. С. 8.

³⁶ Булгаков С.Н. Благодатные заветы преп. Сергия русскому богословствованию // Путь. Орган русской религиозной мысли. Париж, 1925. № 1. С. 9.

имела глубокий мессианский и даже теократический смысл. Он заключался в принципе нравственного совершенствования христианской личности и того общества, частью которого она является. Идеал сосредоточения на собственном индивидуальном духе и отказ от «стяжания» как присвоения результатов чужого труда как раз и выражал мистический мессианизм православно-русского духа, его устремленность к святости индивидуального, а затем и церковно-общественного бытия. Этот мистический мессианизм индивидуального духа стал обратной стороной православного теократизма, т.е. практики построения единой и сильной церковно-государственной власти как условия всеобщего спасения русского народа. Последняя была представлена в учении *Иосифа Волоцкого (1440–1515)* — непримиримого противника «нестяжательского» учения, сторонника экономически и политически сильной Церкви. Отстаиваемая им в полемике с нестяжателями идея православной теократии, превосходства церковности над государственной властью послужила предпосылкой возникшей примерно в это же время православно-мессианской доктрины «Москва — Третий Рим» монаха Филофея (ок. 1465–1542).

В посланиях Василию III и царскому дьяку М. Мунехину свою идею «богоспасительной», «вселенско-православной» Москвы как последнего оплота православного мира Филофей выразил так: «...во всей поднебесной есть единый христианский царь и сохранитель святых Божиих престолов, святой вселенской апостольской церкви, возникшей вместо римской и константинопольской и существующей в богоспасаемом граде Москве... все христианские царства пришли к концу и сошлись в едином царстве нашего государства. Согласно пророческим книгам это — Российское царство: ибо два Рима пали, третий стоит, а четвертому не бывать»³⁷. В этой формуле с предельной ясностью сформулировано мессианско-теократическое содержание русской идеи в эпоху средневековой историософии. Преимущество Русского православного царства первым двум (Риму и Константинополю) предстает одновременно и

³⁷ Послания старца Филофея // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI в. М., 1984. С. 441.

как исполнение божественного промысла и пророчеств («по пророческим книгам»!), и как бесспорное свидетельство богоизбранности русского народа, призванного стать духовным и политическим вождем христианского мира. Как справедливо замечают по этому поводу современные исследователи русской философии истории Л.И. Новикова и И.Н. Сиземская, идеологема Москвы как «Третьего Рима» Филофея возникла как «историософская модель возможного и ожидаемого развития страны... в контексте европейской, а не только отечественной, истории и общественной мысли»³⁸.

В своей периодизации всемирной истории Филофей выделял три главные эпохи, определявшие смену мировых царств: первое царство – Католический Рим — потерпело поражение из-за его отпадения в «языческие ереси». Второй Рим – Византия, предал чистоту православия, заключив Флорентийскую унию с латинянами, после чего был сурово наказан Богом, отдавшим Константинополь под власть турок-османов (1453 г.). После этого духовный и идеологический центр православно-христианского мира навсегда (т. е. «до скончания века») переместился в Третий Рим — Москву.

В провиденциальном учении Филофея смена мировых царств объясняется при помощи библейско-мифологической «теории казней Божьих». Первый и второй Рим гибнут от божьей кары за допущение и неисправление вероотступнических грехов. В связи с этим на богоизбранный русский народ возлагается огромная провиденциальная миссия: исполнять и отстаивать православно-христианские истины и святыни до «конца времен».

Из сказанного видно, что всемирно-исторический пафос учения Филофея имел отчетливо выраженную провиденциальную направленность. «Руководящей идеей у Филофея, — пишет отечественный исследователь проблемы И. Кириллов, — является идея провиденциализма: все, что совершается в истории, все совершается по мудрому начертанию Промысла. Затем эта точка зрения у Филофея переходит в теократическую систему управления зем-

³⁸ Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории: Курс лекций. 2-е изд., доп. М., 1999. С. 31.

ными царствами; в основе же его политической идеологии лежит понятие богоизбранности царства, которое направляет жизнь человечества к конечной цели бытия людей на земле; богоизбранный народ хранит истинную богооткровенную религию. Филофей не раскрывает полного чередования мировых царств, а непосредственно останавливается на старом Риме, указывает его преемство Константинополем — вторым Римом и, наконец, переходит к Руси, с богоспасительной Москвою, этим Третьим Римом — и последним»³⁹.

Христианская философия истории, как известно, эсхатологична. Провозглашая Москву Третьим Римом, Филофей тем самым указывает и на последнюю фазу истории. Как Третий Рим Русь завершает христианскую эру мировой истории, оказывается её последним звеном. Со смертью Руси наступит конец всего исторического процесса. «Земная» история уступит место истории вечной, «небесной», т.е. Царствию Божьему. Помимо провиденциально-эсхатологических мотивов в филофеевской теории имеется и чисто политическая программа, без которой невозможно осуществление божественного предначертания. В соответствии с ней Русь рассматривается в качестве объединяющего начала всего христианского мира («все христианские государства сошлись в одно российское царство»!). Москва провозглашается хранительницей единственно истинной христианской православной веры и, следовательно, единственным вселенским царством. Как православное государство оно осуществляет всемирную функцию, вселенское дело истории. Таким образом, очевидно, что учению Филофея были присущи все основные особенности средневековой христианско-мифологической историософии: провиденциализм, мессианиззм, эсхатологизм и мистический универсализм.

В последующем филофеевская теория, принимавшая различные идеологические формы, во многом определяла внешнеполитическую деятельность российского государства. Характерным примером этого явились войны с Турцией XIX в., с их проектами

³⁹ Кириллов И. Третий Рим. Очерк исторического развития русского мессианизма. М., 1914. С. 25.

освобождения и объединения славянских народов, отвоевания Константинополя и даже переноса туда имперской столицы. Идеология «Москва — Третий Рим» сказалась и на внутривнутриполитической жизни России, особенно на становлении самодержавной царской власти. Как известно, не без её влияния в 1547 г. Московское княжество в лице Ивана IV провозгласило себя русским православным царством. Самодержавие мыслилось в качестве национальной формы христианской государственности, необходимой России для выполнения ее вселенской исторической миссии. Главные теоретики идеи самодержавия той эпохи — *И.С. Пересветов* (XVI в.) и царь Иван Грозный (1530–1584) — часто приводили этот аргумент в своей политической публицистике. При этом они отталкивались от византийской социально-политической идеологии, согласно которой царственность и церковность, в силу своей общей, мистическо-богодуховенной природы, должны пребывать в тесном союзе и общении, т.е. в «симфонии».

Однако опыт отечественной истории конца XVI — 1-й пол. XVII в. (поражение в Ливонской войне, Смутное время, церковный раскол, крестьянские восстания и войны) показал утопичность гармонии этого «симфонического» союза Церкви и царской власти в политической жизни России. Очень часто самодержавная власть использовала духовный авторитет Церкви для поддержания страха и слепой покорности подданных, не допускала развития нормального гражданско-правового самосознания. Это порождало крайности как безудержного анархизма, так и государственно-чиновничьего закабаления народа.

Такого рода антигражданская тенденция царского и бюрократического произвола и беззакония стала предметом безжалостной критики со стороны известного славянского просветителя-энциклопедиста и католического миссионера XVII в. *Ю. Крижанича* (1617–1683). Своим трактате «Политика» он писал по этому поводу следующее: «...великая народная беда наша — неумеренное правление. Не умеют наши люди ни в чем держаться меры и идти средним путем, а всегда плутают в крайностях и погибелях. В одном месте у нас слишком распущенное, своевольное, беспорядочное правление, а в другом месте — слишком твердое, стро-

гое и жестокое. На всем широком свете нет такого... крутого правления, как в этом славном Русском государстве»⁴⁰.

Усматривая причину такого положения в неразвитости гражданского самосознания русских людей, их готовности повиноваться государственной тирании и беззаконию, Крижанич отмечал: «Властью своею государь пользуется как над мирянами, так и над духовными, свободно и по воле своей решает и о жизни, и об имуществе каждого. Из советников его нет ни одного столь влиятельного, чтоб смел разногласить или в чем бы то ни было сопротивляться. Они открыто утверждают, что воля государева есть воля Божия; и что все, что государь делает, он делает по воле Божией, потому и называют его ключником и постельничим (*subicularium*) Божиим; верят, наконец, что он — исполнитель Божией воли. Поэтому и сам государь, когда его просят за пленного или о другом важном деле, обыкновенно отвечает: «когда Бог велит, освободится». Подобно тому...когда кто спрашивает о чем неизвестном или сомнительном, они обыкновенно отвечают: «ведает Бог да великий государь». Даже раненые и почти умирающие москвитяне благодарят своего «царя» (т. е. государя), — и если не верят, то часто однако заявляют, что от него после милости Божией имеют жизнь и спасение»⁴¹.

Будущее русского народа в мировой истории Крижанич видел в проведении разумных законодательных и экономических реформ, развитии классической науки, торговли, земледелия и ремесел, умелом использовании выгодного геополитического положения Российского государства. Он полагал, что, проведя эти и другие необходимые преобразования, Россия станет подлинно мировой державой, духовным и политическим лидером и освободителем угнетенных славянских народов.

Критическая оценка гражданского раболепия, царско-бюрократического произвола и правового нигилизма российского общества XVII в., данная в трудах Ю. Крижанича, исчерпывает право-

⁴⁰ Крижанич Ю. Записки о миссии в Москву (текст воспроизведен по изданию: Новое известие о времени Ивана Грозного. М., 1901) // http://www.hrono.ru/libris/lib_k/krizhanich.html.

⁴¹ Там же.

славно-мифологическое содержание идеи России и завершает развитие отечественной историософии в моменте объективности. Дальнейшее движение отечественной философско-исторической мысли требует преодоления этой наивной непосредственности русского самосознания через опыт рефлексии русского национального духа над самим собой в метафизической, догматической и критической философии истории XIX — нач. XX в.

1.2. Историософия идеи России в моменте субъективности: рефлексия русского национального духа в метафизической, догматической и критической философии истории XIX — начала XX в.

1.2.1. Религиозно-метафизическая философия истории (П.Я. Чаадаев, В.С. Соловьев, метафизика всеединства серебряного века)

Неудовлетворительность христианско-мифологического подхода в осмыслении исторической судьбы России требовала снятия этого еще во многом наивного и внешнего, интуитивного опыта русской историософии. Последняя должна была теперь обратиться от догматических мессианско-теократических построений к самой себе, к глубине своего внутреннего идейного содержания. Петровская эпоха и идейная атмосфера русского Просвещения XVIII в. подготовила русское национальное самосознание к критическому осмыслению государственного абсолютизма, бюрократизма и теократизма византийско-московской эпохи, утвердила в русском духе потребность к глубокой и всесторонней историософской рефлексии. Идея России углубилась в свою субъективность, что нашло отражение в возникновении самостоятельной русской философии истории начала XIX в. В соответствии с логикой движения субъективных определенностей философской мысли в развитии отечест-

венной историософии XIX — нач. XX в. условно можно выделить метафизическую, догматическую и критическую стадии.

Началом становления метафизической историософии идеи России во всемирной истории является творчество *П.Я. Чаадаева* (1794–1856). Именно Чаадаев впервые доказывает неудовлетворительность христианско-мифологического понимания смысла русской истории и культуры, говорит о нереализованности идейного потенциала России как до сих пор неопределившейся части христианского мира.

Слабость христианско-мифологической историософии как основы русского религиозного мессианизма он видит в том, что она оказывается неспособной понять смысл мировой и русской истории с чисто логической, т.е. философской точки зрения: «Дело в том, что мы еще никогда не рассматривали нашу историю с философской точки зрения. Ни одно из великих событий нашего национального существования не было должным образом характеризовано, ни один из великих переломов 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»⁴².

Для первого критика русской истории очевидно, что отечественная историософская мысль «не смогла еще прийти ни к единству, ни к той высшей нравственной оценке, которая вытекала бы из отчетливого понимания всеобщего закона, управляющего нравственным движением веков»⁴³. По словам Чаадаева, разум века требует совсем новой философии истории, такой философии истории, «которая так же мало напоминала бы старую, как современные астрономические учения мало схожи с рядами гномонических наблюдений Гиппарха и прочих астрономов древности. Надо только осознать, что никогда не будет достаточно фактов для того, чтобы все доказать, а для того, чтобы многое предчувствовать, их было достаточно со времен Моисея и Геродота. Самые

⁴² Чаадаев П.Я. Статьи и письма / Вступ. статья и коммент. Б.Н. Тарасова. М., 1987. С. 141.

⁴³ Там же. С. 93.

факты, сколько бы их ни собирать, еще никогда не создадут достоверности, которую нам может дать лишь способ их понимания»⁴⁴.

Сущность критического, т.е. собственно философского подхода к истории, Чаадаев видел в том, чтобы соединить в одно целое смысл и исторический факт, идею и материальную составляющую человеческого бытия в истории. «Каждый факт должен выражаться идеей; чрез события должна нитью проходить мысль или принцип, стремясь осуществиться: тогда факт не потерян, он провел борозду в умах, запечатлелся в сердцах, и никакая сила в мире не может изгнать его оттуда»⁴⁵.

Идеальная картина мировой истории связана с определением всеобщего нравственно-практического смысла отдельных эпох. Согласно Чаадаеву, критическая историософия должна исходить из осознания того, что «исторический материал почти весь исчерпан, что народы рассказали почти все свои предания и что если отдаленные эпохи еще могут быть когда-нибудь лучше освещены... то — что касается фактов в собственном смысле слова — они уже все извлечены; наконец, что истории в наше время больше нечего делать, как размышлять»⁴⁶. Признав это, — подчеркивает русский мыслитель, мы должны признать необходимость включения философии истории в общую систему философского знания.

Конечной целью и предназначением мировой истории Чаадаев считает максимальное всеединство духовного и природного бытия — Царствие Божие. Неслучайно евангельская цитата «*Adveniat Regnum Tuum*» — Да приидет Царствие Твое — наиболее часто встречается в его работах. Под Царствием Божиим Чаадаев понимает мистико-исторический идеал — единение человечества с Богом. Как христианский мыслитель он глубоко убежден, что исцеленное от греха человечество должно вернуться в свое Божественное лоно путем победы над материальной стихией. Эпиграф к третьему философическому письму — «Поглощена смерть победою» помогает понять мистический смысл пути достижения Царствия Божия, ибо «когда же тленное сие облечется в

⁴⁴ Там же. С. 94.

⁴⁵ Чаадаев П.Я. Статьи и письма... С. 138.

⁴⁶ Там же.

нетленное и смертное сие облечется в бессмертное, тогда сбудется слово написанное: «поглощена смерть победою» (1 Кор.15, 54)». На основе своих восьми «Философических писем» Чаадаев показывает общую логику всемирно-исторического процесса.

История, по Чаадаеву, есть результат действия Божьего Промысла и Провидения. Она движется Божеством и потому имеет сокровенный для человека смысл, т.е. план и конечную цель. Все исторические события, судьбы народов и отдельных людей изначально предопределены. Провидение направляет развитие истории, организует общества и цивилизации, приближая человечество к конечной цели его бытия — Царствию Божьему. В чаадаевской историософской схеме каждый народ имеет свое назначение и судьбу. Сам же исторический процесс, в его понимании, универсален, и эта универсальность вытекает из сущности христианства.

«Так сохраняется раскрытая свыше идея, а через нее совершается великое действие слияния душ и различных нравственных сил мира в одну душу, в единую силу. Это слияние — все предназначение христианства. Истина едина: царство Божье, небо на земле, все евангельские обетования — все это не что иное, как прозрение и осуществление соединения всех мыслей человечества в единой мысли; и эта единая мысль есть мысль самого Бога, иначе говоря, — осуществленный нравственный закон. Вся работа сознательных поколений предназначена вызвать это окончательное действие, которое есть предел и цель всего, последняя фаза человеческой природы, разрешение мировой драмы, великий апокалипсический синтез»⁴⁷.

На Западе единство христианского мира осуществляется Римско-католической церковью. Поэтому европейская культура, по мнению Чаадаева, во многом осуществила идеал Царствия Божьего на земле, воплотила социальную идею христианства. Западный мир есть образец христианской цивилизации: «В христианском мире, — подчеркивает Чаадаев, — все необходимо должно способствовать — и действительно способствует — установлению

⁴⁷ Чаадаев П.Я. Статьи и письма... С. 132.

совершенного строя на земле; иначе не оправдалось бы слово Господа, что он пребудет в церкви своей до скончания века. Тогда новый строй, — Царство Божье, который должен явиться плодом искупления, — ничем не отличался бы от старого строя, — от царства зла, — который искуплением должен быть уничтожен, и нам опять-таки оставалась бы лишь та призрачная мечта о совершенстве, которую лелеют философы и которую опровергается каждая страница истории, — пустая игра ума, способная удовлетворять только материальные потребности человека и поднимающая его на известную высоту лишь затем, чтобы тотчас низвергнуть в еще более глубокие бездны»⁴⁸.

В философско-исторических воззрениях русского мыслителя важную роль играла идея логико-исторической последовательности форм монотеизма: библейская (ветхозаветная) культура — протохристианский платонизм — католицизм. Близок к этой схеме также и монотеистический исламский мир.

Относительно же России и её исторической роли воззрения Чаадаева претерпели определенную эволюцию.

В первом «Философическом письме» ее история представляется Чаадаеву трагической загадкой. Приняв христианство не от Запада, а от Византии, она оказалась в совершенно неопределенном положении, не примкнув ни к европейскому, ни к азиатскому миру. По этому поводу русский мыслитель пишет следующее: «Одна из наиболее печальных черт нашей своеобразной цивилизации заключается в том, что мы еще только открываем истины, давно уже ставшие избитыми в других местах и даже среди народов, во много далеко отставших от нас. Это происходит от того, что мы никогда не шли рука об руку с прочими народами; мы не принадлежим ни к одному из великих семейств человеческого рода; мы не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку, у нас нет традиций ни того, ни другого. Стоя как бы вне времени, мы не были затронуты всемирным воспитанием человеческого рода»⁴⁹.

⁴⁸ Там же. С. 43-44.

⁴⁹ Чаадаев П.Я. Статьи и письма... С. 35-36.

Первоначально Чаадаев был убежден, что история России никак не вписывается в его провиденциалистскую историософскую схему. По его словам, Провидение как будто совсем не занималось нашей судьбой. Исключив нас из своего благодетельного действия на человеческий разум, оно всецело предоставило нас самим себе, отказалось как бы то ни было вмешиваться в наши дела, не желало ничему нас научить. Исторический опыт для нас не существует; поколения и века протекли без пользы для нас. Глядя на нас, можно было бы сказать, что общий закон человечества отменен по отношению к нам. Одинокие в мире, мы ничего не дали миру, ничему не научили его; мы не внесли ни одной идеи в массу идей человеческих, ничем не содействовали прогрессу человеческого разума, и все, что нам досталось от этого прогресса, мы исказили...»⁵⁰.

Однако со временем философ стал замечать уязвимость своей позиции, её несоответствие принципу провиденциализма, на который он опирался в своей теории. В самом деле, провиденциализм предполагает включённость всех народов в сферу Божественного промысла, управляющего всемирно-историческим процессом. Достаточно очевидно, что возможность существования даже одной «внепровиденциальной» нации сразу же обесмысливает сам принцип Божественного устройства человеческой истории. С точки зрения христианского миропонимания все без исключения христианские племена и народы предназначены к единству во имя Христово. И проблема лишь в том, что далеко не каждый из них осознал и понял это своё призвание. Относительно России это значит, что уразумев его, т.е. познав свою идею, она, как впоследствии скажет сам Чаадаев, сможет решить самые важные проблемы социального порядка, выполнить большую часть задач, возникших в других обществах, и ответить на те сложнейшие вопросы, которые искони занимают человечество.

«Ранний» Чаадаев действительно прав в одном — судьба России в мировой истории резко отличается от судеб западной и восточной цивилизаций. Социальное и культурное бытие России рез-

⁵⁰ Там же. С. 41.

ко оторвано от всех остальных народов, в миру мы действительно одиноки. Но ведь из этого ещё никак не следует, что эта оторванность губительна для нас! Факт духовной самобытности России не противоречит мистическо-провиденциальной сути её многовековой истории. Со временем русский философ все более осознает это. Уже в «Апологии сумасшедшего» и последующих письмах взгляды Чаадаева постепенно эволюционируют. Мысль о том, что Россия всё-таки не выпадает из системы провиденциализма, становится для Чаадаева определяющей. Он понимает необходимость поиска разумного содержания исторической судьбы России, ее призвания в мировой истории: «Я полагаю, что мы пришли после других для того, чтобы делать лучше их, чтобы не впасть в их ошибки, в из заблуждения и суеверия... Я считаю наше положение счастливым, если только мы сумеем правильно оценить его; я думаю, что большое преимущество — *иметь возможность созерцать и судить мир со своей высоты мысли* (курсив наш. — П.Б.И.П.), свободной от необузданных страстей и жалких корыстей, которые в других местах мутят взор человека и извращают его суждения. Больше того, у меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникающих в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество... мы, так сказать, самой природой вещей предназначены быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибуналами человеческого духа и человеческого общества»⁵¹.

Развивая эту мысль, Чаадаев в одном из писем к А.И. Тургеневу пишет: «Вы знаете, что я держусь того взгляда, что Россия призвана к необъятному умственному делу: её задача дать в своё время разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе. Поставленная вне того стремительного движения, которое уносит там умы, имея возможность спокойно и с полным беспристрастием взирать на то, что волнует там души и возбуждает страсти, она, на мой взгляд, получила в удел дать в своё время разгадку челове-

⁵¹ Чаадаев П.Я. Статьи и письма... С. 143.

ческой загадки»⁵². И далее более конкретное уточнение этой мысли: «Мы призваны, напротив, обучить Европу бесконечному множеству вещей, которых ей не понять без этого... Придет день, когда мы станем умственным средоточием Европы, как мы уже сейчас являемся её политическим средоточием, и наше грядущее могущество, основанное на разуме, превысит наше теперешнее могущество, опирающееся на материальную силу. Таков будет логический результат нашего долгого одиночества; все великое приходило из пустыни»⁵³.

Чадаев подчеркивает, что настоящая всемирная история России начнется только с того момента, когда русский народ ясно и отчетливо осознает свою Идею (т.е. свое всеобщее предназначение во всемирной истории) — в этом суть всемирно-исторического народа, к каковым, согласно «позднему» Чадаеву, относится и русский народ: «Настоящая история этого (т.е. всемирно-исторического. — *П.Б.,И.П.*) народа начнется лишь с того дня, когда он проникнется идеей, которая ему доверена и которую он призван осуществить, и когда начнет выполнять ее с тем настойчивым, хотя и скрытым, инстинктом, который ведет народы к их предназначению. Вот момент, который я всеми силами моего сердца призываю для моей родины, вот какую задачу я хотел бы, чтобы вы взяли на себя, мои милые друзья и сограждане, живущие в век высокой образованности и только что так хорошо показавшие мне, как ярко пылает в вас святая любовь к отечеству»⁵⁴.

Из приведенных фрагментов хорошо видно, что теперь Чадаев усматривает провиденциальную роль России в том, чтобы способствовать духовному возрождению европейской цивилизации и вместе с тем всего христианского мира.

Мировоззренческая эволюция русского философа была вполне закономерным явлением в истории русской общественной мысли. Хорошо известно, что очень многие русские мыслители проделали в своё время долгий и мучительный путь от увлечения абстракт-

⁵² Чадаев П.Я. Избранные сочинения и письма / Сост., вступ. ст. и примеч. В.Ю. Проскуриной. М., 1991. С. 368.

⁵³ Там же. С. 374.

⁵⁴ Чадаев П.Я. Статьи и письма... С. 139.

но-метафизической новоевропейской философией (с её многочисленными «измами» в виде субъективизма, индивидуализма, психологизма, волонтаризма, материализма и т. д.) до подлинно универсалистского, всеобщего философского миропонимания. В этом духовном пути была своя неумолимая логика — логика «возрастания» к вселенскому и общечеловеческому, через своё родное, конкретно-национальное. Этот типично русский путь и стал идейной Голгофой П.Я. Чаадаева. В его творчестве мы видим по сути первый, в чем-то опередивший свое время, опыт перехода русской мысли от интуитивно-мифологического к философско-религиозному, критическому пониманию идеи России в мировой истории.

Тенденция к систематизации русской метафизической историософии в конце XIX в. была связана прежде всего с творчеством *В.С. Соловьёва* (1853–1900).

Раскрывая внутреннюю диалектику социально-исторического процесса, В.С. Соловьёв в своей известной статье «Три силы» подчёркивает, что мировая история до сих пор проявляла себя в двух противоположных формах общества. Первая характерна для восточной цивилизации, где начало единства полностью поглощает всякую множественность, в том числе и свободу. Восток — это цивилизация, принципом которой является идея бесчеловечного Бога. Именно этим характеризуется догматика и идеология ислама. Противоположностью восточной цивилизации является Запад, где множественность преобладает над единством. Здесь действует принцип «Человекобожия», который, в конечном счёте, приводит новоевропейскую культуру к безбожию. По словам Соловьёва, Запад — общество безбожного человека. В этом обществе преобладают индивидуализм и материальные принципы социальной и культурной жизни. Таким образом, Восток и Запад выражают крайние, хотя и необходимые, но всё же односторонние принципы, т. е. единство и множественность. Эти противоположности должны иметь свой синтез, который и воплощается в культуре Богочеловечества — в Церкви. Для Соловьёва Церковь — соборное единство индивидуальностей, т. е. единство во множестве.

Соловьёв первый в отечественной литературе посвятил вопросу судьбы России специальную и достаточно обширную статью,

которую так и назвал – «Русская идея». Философ полагал, что субъектом исторического процесса является всё человечество как единый соборный организм, отдельные части которого — нации и народы, выполняют свои особые цели. Эти цели подчинены определенным духовно-историческим силам. В уже упомянутой статье «Три силы» Соловьев, рассматривая противостояние христианского Запада и мусульманского Востока (в основании которых лежат начала множественности и единства), пришел к выводу, что должна быть и третья — объединяющая сила, которая даст положительное значение двум первым, освободит их от односторонности, примирит «единство высшего начала со свободной множественностью частных форм и элементов». Русский философ был глубоко убежден, что роль этой третьей силы принадлежит славянскому миру, в первую очередь, России как его главе. По Соловьёву, именно русскому народу предстоит стать объединяющим началом двух миров — Востока и Запада. Таково его (русского народа) всемирно-историческое предназначение, такова данная ему цель. «От народа — носителя третьей божественной силы, — пишет Соловьев, — требуется только свобода от всякой ограниченности и односторонности... требуется, чтобы он не утверждал себя с исключительной энергией в какой-нибудь частной низшей сфере деятельности и знания, требуется равнодушие ко всей этой жизни с ее мелкими интересами, всецелая вера в положительную действительность высшего мира и покорное к нему отношение. А эти свойства несомненно принадлежат племенному характеру Славянства, в особенности же национальному характеру русского народа»⁵⁵.

В своих «Чтениях о богочеловечестве» Соловьев развивает мысль об изначальной связанности христианского Запада и Востока. И тот и другой, по его словам, взаимно необходимы и лишь в своем единстве могут реализовать высшую цель истории как все-ленского, Богочеловеческого процесса. Со временем, как это явствует из текстов соответствующих работ, универсалистская тенденция историософской мысли Соловьева все более усиливалась. Как отмечал Е. Трубецкой, выражением этого было отрицание ка-

⁵⁵ Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 29.

кой-либо ограниченной специфической задачи России. «У Соловьева, — писал он, — русское отождествляется с универсальным, всечеловеческим»⁵⁶. Это отождествление русского с общехристианским, осуществленное Соловьевым, продолжает свою мысль Трубецкой, было лишь логическим завершением универсалистской традиции славянофилов и Достоевского, «очищенной» от ее русско-мессианской православной особенности. Здесь точка сближения Соловьева с его предшественником — философом истории и универсалистом П.Я. Чаадаевым.

В последний период творчества общехристианский универсализм и экуменизм Соловьева приобрели эсхатологическую направленность. В своей предсмертной «Повести об антихристе» мыслитель сближает православие, католичество и протестантизм только в самом конце истории, а объединяет их уже за её пределами. Однако и здесь принцип единства всемирно-исторического процесса и церковно-универсалистская установка остаются основными особенностями соловьевского понимания русской идеи.

В 1-й пол. XX в. христианская метафизическая историософия идеи России была полнее всего представлена в творчестве *Е.Н. Трубецкого* (1863–1920), *Н.А. Бердяева* (1874–1948), *С.Л. Франка* (1877–1950), *С.Н. Булгакова* (1871–1944), *И.А. Ильина* (1883–1954), *Вяч.И. Иванова* (1866–1949). Ведущим мотивом их историософских взглядов выступала идея соборности как органического единства церковной и светской культуры в историческом развитии христианского мира.

Будучи продолжателем соловьевской философии всеединства Е.Н. Трубецкой полагал, что смысл жизни заключается в богочеловеческом единстве, обожении, т.е. в обретении человеком церковной соборности, абсолютной полноты своего бытия во Христе. Соборность как обожение есть идеал человеческой жизни, в котором восстанавливается вселенское единство и целостность. «Обожение, — пишет он, — есть общее призвание всех; и отдельному человеку оно становится доступным не иначе как через жизненное общение с другими людьми в Боге. Богопознание дается не изоли-

⁵⁶ *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание В.С. Соловьева: В 2 т. М., 1995. Т. 1. С. 78.

рованному индивиду. Оно возможно лишь через приобщение отдельного человека к коллективному духовному опыту человечества, собранного в Боге. Богочеловечество, первоначально явившееся в Личности Христа, — в жизни человеческого рода проявляется как *собирающее или соборное начало* (курсив наш. — П.Б.,И.П.). Соответственно с этим и тот духовный опыт, который должен лежать в основе истинного Богопознания, не есть только индивидуальный, а коллективный соборный опыт»⁵⁷. Соборность, понимаемая Трубецким как явление Богочеловека Христа, мистически воплощенного в Церкви, есть всеобщность и всецелостность бытия и, следовательно, абсолютная полнота человеческой жизни.

Помимо экклезиологического и антропологического она имеет, по его словам, космологическое содержание, эстетически выраженное в символике византийской и православно-русской архитектуры и живописи. Взятая в этом смысле соборность рассматривается в качестве принципа, символизирующего *софийное* начало космоса, т. е. Премудрость Божию, его замысел о мире. Древнерусская храмовая архитектура и иконопись, по мнению Трубецкого, были пропитаны софийно-соборным духом. «Собор всей твари, — как грядущий мир вселенной, объемлющий и ангелов и человечество, и всякое дыхание земное, — такова основная храмовая идея нашего древнего религиозного искусства, господствовавшая и в древней нашей архитектуре и в живописи»⁵⁸. Храм и икона предстают здесь в виде живых эстетических символов соборности, — грядущего вселенского, всечеловеческого единства в Царствии Божиим.

В своем произведении «Смысл жизни» Е.Н. Трубецкой пишет о том, что мировая культура характеризуется развитием двух противоположных форм миропонимания. Первое — «вертикальное», к которому относятся восточные религиозные мифологические системы, утверждающие, что жизнь — это только движение к абсолюту и совершенствование своей души. Второе — «горизонтальное», к которому относятся языческая культура (древний и

⁵⁷ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1995. С. 179.

⁵⁸ Там же. С. 228.

античный мир) и современное новоевропейское сознание. В этом миропонимании приоритет отдаётся только ценностям чувственного характера. Трубецкой подчёркивает, что оба миропонимания выражают необходимые стороны человеческого бытия. Но только в своём единстве они обретают истинную полноту и конкретность. Символом такого единства является крест. По Трубецкому крест — наиболее точное схематичное изображение смысла жизни. Истина человеческой жизни — путь несения креста, стремление к полноте бытия. Именно в этом символе преодолеваются односторонность восточных и западных форм цивилизации. Здесь человек должен преодолеть крайности как мрачного пессимизма, так и благодушного и наивного оптимизма.

Важнейшим этапом развития религиозно-метафизического понимания идеи России во всемирной истории является философия истории Н.А. Бердяева. В ее основе лежит христоцентрическое понимание всемирно-исторического процесса. По словам Бердяева, основные противоположности мышления и бытия объединяются в личности Богочеловека. История как и вся духовная культура имеет христоцентрический смысл. Только во Христе преодолеваются крайности и противоречия действительности, воплощается полнота бытия: духовное и телесное, вечное и временное, абсолютное и относительное. История человечества совершается в недрах абсолютного бытия, т.е. бытия Божественного. Поэтому общество как сфера человеческого взаимодействия есть одновременно и богочеловеческая реальность. Она имеет трагический характер, так как относительное неспособно в полной мере вместить абсолютное, божественное. Это обуславливает необходимость понимания общественного и исторического развития как мировой трагедии, в которой совмещается и величайшая радость, и величайшее страдание. Символ этой трагедии — крест. Он выражает максимальную полноту духовного и природного бытия и раскрывает внутренний трагизм человеческого существования.

Всю свою творческую жизнь Бердяев пытался постичь внутреннюю закономерность отечественной истории, понять смысл русской идеи. Последнюю, как и Соловьев, он считал началом трансцендентного, ноуменального порядка. По словам Бердяева,

его интересовал не столько вопрос о том, чем эмпирически была Россия, сколько то, «что замыслил Творец о России, умопостигаемый образ русского народа, его идея»⁵⁹. Несомненно, главной особенностью и внутренним принципом русской идеи Бердяев всегда считал христианский универсализм. «Идет процесс мирового объединения, более широкого, чем европейское... дух вселенскости должен пробудиться у христианских народов, должна обнаружиться воля к свободному универсализму», — подчеркивал мыслитель в своей работе «Новое средневековье»⁶⁰. Русский народ, как народ наиболее вселенский и всечеловеческий по своему духу, должен, по мнению Бердяева, осуществить универсальный синтез новой истории, положив тем самым начало «новому средневековью». «Русская религиозная идея, — пишет он в одной из статей, — по существу своему есть идея вселенская и всечеловеческая, она обращена в мировую ширь... Русская религиозная идея связана с объединением Востока и Запада в единый христианский духовный мир... Христианство вступает в возраст, когда подобно средневековью должен образоваться единый духовный космос, единое духовное человечество»⁶¹.

Мистическое призвание России, в понимании Бердяева, заключается в создании вселенской религиозной общности. Именно ей предстоит реализовать общечеловеческое единство, в котором религиозное созерцание будет сочетаться с активным творческим началом, а достижения материальной цивилизации соединятся с глубочайшей духовностью Церковной жизни. Россия в единстве с другими народами «сможет соединить восточное созерцание божества и охранение божественной святыни Православия с западной человеческой активностью и исторической динамикой культуры».

⁵⁹ *Бердяев Н.А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Русская идея: В кругу писателей и мыслителей Русского Зарубежья: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 204.

⁶⁰ *Бердяев Н.А.* Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. М., 1991. С. 22.

⁶¹ *Бердяев Н.А.* Русская религиозная идея // Проблемы русского религиозного сознания: Сб.ст. Берлин, 1924. С. 135–137.

По Бердяеву, универсальность России обусловлена синтетической природой ее национального духа, разрешающего в себе антиномизм социально-исторической жизни. Русский народ совмещает в себе полярные противоположности. Он с одинаковым основанием может считаться: 1) государственно-деспотическим и одновременно безгосударственным, анархически-свободным; 2) самым националистическим и наиболее всечеловеческим, всемирным; 3) бесконечно свободным и вместе с тем подчиненным рабской необходимости⁶². Русский дух изначально устремлен к абсолютному во всех вопросах своей жизни. «Абсолютизм» составляет его существенную особенность. Отсюда и отсутствие «срединного» начала в культуре: одновременное существование величайшей святости и жуткой низости, «Руси Святой» и «Руси звериной». Этот абсолютизм определяет эсхатологичность России и ее национальной идеи. Как и многие русские историософы, Бердяев полагал, что характер русского народа эсхатологичен по своей конечной цели. «Русские, — подчеркивает он, — апокалиптики или нигилисты... Русский народ по метафизической своей природе и по своему призванию в мире есть народ конца... У русских всегда есть устремленность к чему-то бесконечному, жажда иной жизни, иного мира, всегда есть недовольство тем, что есть. Эсхатологическая устремленность принадлежит к структуре русской души»⁶³.

Помимо эсхатологизма в учении Бердяева присутствует и провиденциально-мессианское начало. В связи с этим необходимо специально остановиться на отношении философа к этой проблеме. Бердяев решительно не приемлет чисто абстрактный, отрицательный мессианизм, образчик которого видит в еврейском мессианизме с его национальной гордыней и чувством исключительности. В то же время Бердяев обосновывает необходимость положительного, конкретного мессианизма, отождествляя его с миссианизмом, т. е. принципом миссии, отведенной каждому народу Провидением. «В христианском мире, — пишет он, — возможен пророческий мессианизм, сознание исключительно религиозного

⁶² Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990. С. 11–21.

⁶³ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века... Т. 2. С. 232–235.

призвания какого-нибудь народа, возможна вера, что через этот народ будет сказано миру слово нового откровения... Христианское мессианское сознание не может быть утверждением того, что один лишь русский народ имеет великое религиозное призвание, что он один христианский народ, что он один избран для христианской судьбы и христианского дела, а все остальные народы низшие, не христианские и лишены религиозного призвания... *Христианское мессианское сознание может быть лишь сознанием того, что в наступающую мировую эпоху Россия призвана сказать свое новое слово миру, как сказал его уже мир латинский и мир германский...* (курсив наш. — П.Б.,И.П.). В христианской истории нет одного избранного народа божьего, но разные народы в разное время собираются для великой миссии, для откровений духа»⁶⁴.

Данная Бердяевым оценка мессианизма верно определяет место этого принципа в учении о русской идее. Мессианизм, понятый в духе миссионизма, действительно занимает важное место в национальном духе России, является необходимой его особенностью. Но при этом не следует забывать следующее. Никакая серьёзная философия истории не может игнорировать принцип телеологии. А ведь с точки зрения этого принципа каждый народ осуществляет в истории отведённую ему цель, т.е. осуществляет свою миссию. Пожалуй, наиболее яркое выражение подобного рода миссионизм имеет место в исторической концепции Гегеля, где мировой дух самодержавно распоряжается судьбами отдельных индивидов и целых народов, заставляя их выполнять свои цели, т.е., иначе говоря, определяет их миссию. В этом смысле любая национальная идея, особенно народов всемирно-исторического значения, будь то эллинская, римская, византийская или германская, может быть названа мессианской. Но тут, как видим, различие между понятиями становится чисто терминологическим. Миссионизм оказывается миссионизмом, т.е. телеологией. А последняя отнюдь не связана с теми или иными национально-психологическими комплексами в виде гордыни, чувства превосходства и исключительности и т.д. Объективная цель сама по себе находится вне всяких

⁶⁴ Бердяев Н.А. Судьба России. С. 20–21.

оценок. И лишь когда она осознаётся в качестве миссии, она обретает ценностную окраску, вызывает чувство гордыни или, напротив, смирения и т. д.

Давая общую оценку бердяевской концепции исторической судьбы России, отметим, что в учении этого мыслителя противоречия философии русской идеи ещё не находят своего разрешения, снятия. В его творчестве, справедливо утверждает В. Зеньковский, с чрезвычайной яркостью ставится задача синтеза, но и он остаётся перед лицом глубоких антиномий в самом русском духе, в русской жизни⁶⁵. У Бердяева, как впрочем и у многих других русских религиозных мыслителей, мы не находим четко сформулированного понятия русской идеи, а без дефиниции его логические границы остаются зыбкими, расплывчатыми. Вместо этого мыслитель в качестве всеобщей определённости берёт те или иные особенные её моменты, а именно: в одних случаях — универсализм, в других — эсхатологизм, в третьих — провиденциализм, мессианизм или софийность. Но на почве абстрактной метафизической рефлексии указанная задача ещё не могла получить своего разрешения. Для этого требовалось новое направление мысли, её движение к спекулятивно-диалектической ступени. Только при таком повороте мышления русская идея могла достигнуть ступени самосознания, осознать себя во всеобщности понятия.

Проблема соборности русского национального самосознания играет ключевую роль в историософских воззрениях С.Л. Франка. В своей работе «Русское мировоззрение» С.Л. Франк рассматривает идею соборности в контексте своей социально-философской теории, основывающейся на онтологическом понимании общества как целостной и органической реальности, не сводимой ни к каким другим видам бытия. Общество как онтологическая реальность содержит, по Франку, два основных слоя — внутренний и наружный. «Внутренний слой его состоит... в единстве «мы» или, точнее, в связи всякого «я» с этим первичным единством «мы»; внешний же слой состоит именно в том, что это единство распадается на раздельность, противостояние и противоборство многих

⁶⁵ Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 114.

«я», что этому единству противостоит раздельная множественность отдельных, отделенных друг от друга людей»⁶⁶. Эту двойственность между внутренним и наружным слоями общества Франк определяет в понятиях соборности и общественности (в узком смысле слова). Соборность как внутренняя основа социальной действительности рассматривается русским философом в качестве онтологического всеединства человеческой жизни. В противоположность западной индивидуалистической философской традиции Франк утверждает, что «мы» столь же первично — не более, но и не менее, чем «я». «Оно не производно в отношении «я», не есть сумма или совокупность многих «я», а есть исконная форма бытия, соотносительная «я»; оно есть некое столь же непосредственное и неразложимое единство, как и само «я», такой же первичный онтологический корень нашего бытия, как и наше «я»... Каждое из этих двух начал предполагает иное и невысказано вне бытия иного: Я так же невысказано иначе чем в качестве члена «мы», как «мы» невысказано иначе чем в качестве единства «я» и «ты»»⁶⁷.

В соответствии с универсалистской традицией метафизики всеединства Франк понимает соборность в качестве субстанциального органического единства общества. Соборность, по его словам, потенциально всеобъемлюща и есть, следовательно, всеединство — внутренняя связь и взаимопронизанность человеческого духа со всем сущим, жизнь в единстве в противоположность внешней раздробленности и отчужденности природного бытия. Её эмпирические проявления видны в самых различных социальных формах: брачно-семейных, культурных, национально-исторических, вплоть до общечеловеческих. В то же время соборность ни в коей мере не есть просто светская коллективность. Она по самой своей природе теснейшим образом сопряжена с религиозно-мистической жизнью. Оба начала, по мнению Франка, глубоко онтологически родственны друг другу. «Религиозность и соборность есть в основе своей одно и то же или две стороны одного и того же всеопреде-

⁶⁶ Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 54.

⁶⁷ Там же. С. 52.

ляющего начала человеческой жизни ибо, с одной стороны, религиозность в общей своей природе есть не что иное, как раскрытие замкнутой, изолированной в других отношениях души с абсолютным началом и абсолютным Единством... И, с другой стороны, человеческая соборность, чувство сопринадлежности к целому, которое не извне окружает человеческую личность, а изнутри объединяет и исполняет её, есть по существу именно мистическое религиозное чувство своей утвержденности в таинственных, охватывающих нашу личность глубинах бытия; всякая соборная связь переживается мистически, имеет религиозный фундамент»⁶⁸.

Мистическая природа соборности выражается в сверхвременном единстве входящих в неё людей, как давно умерших, так ещё не рожденных, с живыми. В этом пункте мы подходим к экклезиологической стороне учения Франка, которая имеет у него первостепенное значение. В экклезиологии русского мыслителя понятие Церкви определяется в двух взаимосвязанных между собой смысловых уровнях: онтологическом и социальном. На онтологическом уровне Церковь рассматривается как мистическое сверхприродное единство — «первичный духовный богочеловеческий организм», объемлющий собою всю действительность. На уровне же социальном (или, скорее, социально-онтологическом) Церковь предстает как «универсальная и имманентная категория человеческой общественной жизни», её связующая и духовно-направляющая сила. Как «единство богочеловеческой жизни» Церковь лежит в основе всякого общества, является его «ядром и животворящим началом»⁶⁹. В этом качестве она представляет собой последнее и глубинное существо соборности, её «онтологический первоисточник». Исходя из этого Франк приходит к выводу о том, что в основе всякой общественной жизни лежит соборность как церковь.

Онтологически интерпретируемый принцип соборности осмысливается Франком и в свете историософской проблематики, в

⁶⁸ Франк С.Л. Указ. соч. С. 59–60.

⁶⁹ Франк С.Л. Указ. соч. С. 92.

рамках метафизической концепции русской идеи. Рассуждая о своеобразии русского народа, Франк делает вывод, в соответствии с которым соборность, т. е. «мы — мировоззрение», «органическое единство общества», образует основу русской церковной и светской жизни, является всеобщим принципом духовной жизни России, её социально-историческим идеалом. Соборное единство, заключает Франк, есть «адекватное социально-политическое состояние русского духа»⁷⁰.

Соборное понимание идеи России отличает социально-философские и историософские взгляды С.Н. Булгакова, который во многом отождествлял соборность с кафоличностью (всецелостностью), считая их нераздельными внутренними свойствами Церкви. При этом именно церковная кафоличность как всецелостность, универсальность и всечеловечность определялась в качестве основания соборности. Последняя представляла как её следствие, выражение⁷¹. Огромную значимость этих церковных начал Булгаков видел в их универсалистской, объединяющей силе. «В соборности, как кафоличности, — пишет он, — каждый отдельный член церкви, так же, как их совокупность, пребывают в единении с целым Церкви, с той «невидимой» Церковью, которая, находясь в неразрывном соединении с видимой, составляет её основу»⁷². Понятие кафолической соборности, таким образом, оказывается тем синтетическим принципом, который обуславливает связность и целостность бытия Церкви, его ноуменального и феноменального уровней. «Идея соборности Церкви, трансцендентности единой жизни в имманентном... отрицает разрыв между обоими (т. е. между невидимой и видимой сторонами Церкви. — П.Б.,И.П.) и обосновывает прямое и положительное соотношение между ними как формы и содержания, проявления и существа, феномена и ноумена... Церковь есть невидимое в видимом, трансцендентное в имманентном. Она есть сверхэмпирическая действительность, наполняющая и обосновывающая собой действительность эмпири-

⁷⁰ Там же. С. 488.

⁷¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 52–53.

⁷² Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви. Киев, 1991. С. 77.

ческую»⁷³. Подчеркивая абсолютную природу Церкви, по отношению к которой сама жизнь мира является только «становлением и историей», Булгаков рассматривает соборность-кафоличность не только как «пребывающую основу нашего бытия», но и в качестве истинной реальности Церкви, её внутреннего глубинного свойства. Именно как качественная характеристика церковности кафолическая соборность есть величина духовная, мистическая, не имеющая внешнего, географического признака и вообще эмпирического проявления. Церковное бытие опознается преодолением своей обособленности и в этом смысле «церковность и есть соборность» как приобщение вселенской истинной жизни Тела Христа»⁷⁴.

Соборность, по Булгакову, также суть истинная, субстанциональная форма единства как многоединства, «единства во множестве». В церковную соборность «входят все и в то же время она едина: каждый, кто воистину в церкви, имеет в себе всех, сам есть вся церковь, но и обладает всеми»⁷⁵. Об онтологическом характере соборности говорит её способность выражать Истину, «быть причастным к ней». Церковная соборность есть «жизненное единение в истине» как в объективной, всеобщезначимой норме бытия. Это же свидетельствует и об универсальной гносеологической значимости данного начала, которое является по отношению к индивидуальному сознанию сверхсознанием, т. е. высшей сверхиндивидуальной духовной действительностью. Соборность Церкви суть «расплавленность личного духа в многоединстве, я в мы». В соответствии с этим соборность есть также общезначимость познавательного процесса как постижения истинного. «Освободиться от субъективности, — подчеркивает Булгаков, — это значит быть Я соборным, т.е. истинным, быть в истине, а потому и познавать её»⁷⁶. Необходимость понимания соборности в качестве критерия истинности и даже самой её формы обусловлена целостно-синтетической природой этого принципа, органично сочетающего

⁷³ Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви. Киев, 1991. С. 87.

⁷⁴ Там же. С. 79.

⁷⁵ Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 411.

⁷⁶ Там же.

в себе всеобщее и особенное, универсальное и индивидуальное. «Между индивидуальным и универсальным нет противоположности; истинно индивидуальное и есть истинно универсальное, или же наоборот, истинно универсальное существует и познается лишь как индивидуальное»⁷⁷.

Высшим выражением соборно-кафолического духа является социально-исторический процесс, в котором он предстает в виде органической общности как общности религиозной, церковной. Осуществление этого церковного социального единства есть, по глубокому убеждению Булгакова, главная и последняя историческая задача человечества. Практически, как и все русские философы-метафизики, решение этой задачи он связывал с Россией, рассматривавшейся в качестве носителя вселенского соборного начала.

В русской метафизической философии истории соборный, т. е. синтетический, универалистский, дух России является необходимым основанием всеобщего культурно-исторического типа. Развивая эту мысль, С.Н. Булгаков писал: «Нас (т. е. Россию. — *П.Б., И.П.*) Бог помыслил как некую самобытную сущность, и этот умопостигаемый образ мы призваны осуществить в земном подобии. Мы должны стать самими собою, должны осуществить себя самих — вот долг нашей жизни, историческая задача нашего национального бытия... Россия должна явить миру Св. Русь, ибо последняя необходима для мира и судеб человеческих... Мир ждет русского слова, русского творчества, порыва и вдохновения. Миру должна быть явлена мощь русского духа, его религиозная глубина...»⁷⁸. Булгаков, как и многие другие русские мыслители, связывал всемирно-историческую задачу России, ее общенациональную Идею, с созданием целостной христианской культуры, призванной наполнить благодатным духом церковности все сферы человеческого творчества. Идеал соборной церковной культуры и общности должен, по его словам, определять общую направленность политического, социального, экономического, религиозного развития грядущей России, формировать образ ее духовно-

⁷⁷ Булгаков С.Н. Свет невечерний... С. 52.

⁷⁸ Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии: В 2 т. М., 1997. Т. 2. С. 168.

национального бытия. «Русский человек, — писал позднее по этому поводу другой видный представитель метафизической историософии И.А. Ильин, — должен перестать поклоняться чужим идолам и дьяволам. Он должен «вернуться к себе», к живым и драгоценным корням своей национальной культуры. Он должен понять, принять и выговорить свою *русскую Идею*, с тем, чтобы затем осуществить ее во всем — в религии и в науке, в праве и в государственной форме, в искусстве и в труде, в суде, в медицине и в воспитании»⁷⁹.

И.А. Ильин характеризует всемирную историю как величайшую духовную трагедию «возрастания» человечества к всеобщему и божественному. В этой трагической эволюции судьба христианского мира будет зависеть от того «духовного обновления», благодаря которому может быть восстановлено единство человеческой личности и Абсолюта.

Современную ему мировую и российскую историю Ильин рассматривает как процесс дехристианизации и секуляризации человечества, вступившего на гибельный путь «безбожной» и «бессердечной» культуры. С точки зрения русского мыслителя, многочисленные трагические коллизии XX в. свидетельствуют о том, что христианское человечество переживает глубокий религиозный упадок. В его пределах образовался мощный антихристианский фронт, пытающийся создать нехристианскую и противохристианскую псевдокультуру. Ильин подчеркивает, что процесс обособления Церкви и культуры, религии и светской жизни совершается уже в течение нескольких столетий, начиная с эпохи Возрождения. Человечество вступает на путь материалистической философии и позитивистского естествознания, которые порождают колоссальную власть техники. Особое внимание русский философ уделяет критике «бессердечной культуры», т. е. нигилистическому и релятивистскому мировосприятию, благодаря которому происходит саморазрушение духовных основ человеческой жизни.

Характеризуя исторические причины революции, Ильин подробно разрабатывает теорию мирового кризиса, смысл которого

⁷⁹ Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. М., 1993. Т. 2. С. 199.

видит в непрерывной эволюции коммунистических идей (Древний Восток, раннехристианские общины, персидская цивилизация Средневековья, средневековый Рим, новоевропейские социалистические движения и т.д.) и постепенном разрушении религиозных (атеизм и секуляризация культуры), политико-правовых (деформация государственности и правосознания) и экономических (кризис идеи собственности) ценностей христианского мира.

И.А. Ильин предлагает мысленно пройти этот культурно-исторический ряд для того, чтобы понять общую логику социокультурной эволюции христианского мира и причину его глубокого кризиса. Он пишет о том, что Ренессанс впервые субъективизирует действительность и пытается построить всю человеческую жизнь «на основе сознания, сознательного мышления, сознательного целеполагания». В результате этого объективизм христианского мирозерцания постепенно утрачивает своё равновесие и в дальнейшем отвергается. Указанная социокультурная тенденция включает следующие аспекты: 1) возрождение античного стиля мышления, внесшего чрезмерный натурализм в новоевропейскую культуру (отсюда бурный расцвет опытно-экспериментального естествознания и чувственно-материальных ценностей); 2) открытие «свободного человеческого опыта», послужившего духовной основой эпохи великих географических открытий и технических изобретений; 3) абсолютизация и автономизация человеческой индивидуальности, обусловленная идеологией гуманизма; 4) появление протестантской этики, слишком жестко и неоправданно разделяющей веру и разум, знание и откровение, свободу и необходимость и т. д.; 5) развитие идеологии Просвещения, подменяющей цельный человеческий разум ущербным и ограниченным рассудком с его принципами здравого смысла, дифференциации, относительности и т. д.; 6) закрепление и систематизация всех перечисленных культурных тенденций в рамках методологии позитивизма XVIII–XIX вв. Благодаря этой методологии материальный мир раздается во все стороны, открывается всюду бесконечность — в объеме и в качестве, и эта бесконечность дает точнейшее познание (метод бесконечно малых). Естествознание квантифицируется, математизируется. Человек овладевает природой, он уже может

предсказывать; познает законы, выдвигает гипотезы, гипотезы оказываются верными. Знание становится наукой, где все верно, точно, доказано, исчислено и предусмотрено. Наука становится методичной и механистической, она лишается своего духовного содержания.

В своем учении о России Ильин исходит из необходимости феноменологического опыта постижения ее исторической судьбы. Интеллектуальное созерцание здесь выступает в качестве основного принципа познания сущности православно-русской культуры. Русский философ пишет о том, что вся жизнь русского народа может быть выражена в символе свободно и предметно созерцающего сердца, постигающего свой культурно-исторический путь, свою духовную субстанцию.

Важной составляющей историософии Ильина выступает теория христианской культуры. По словам русского мыслителя, вся история христианства — это *«единый и великий поиск христианской культуры»*. Этот поиск выдвигал крайние подходы в деле разрешения проблемы: отвержение мира и земной культуры во имя Христа; полное принятие всего земного и светского, вплоть до утраты Христова Духа. «Но христианская церковь, — подчеркивает Ильин, — всегда стремилась найти между этими крайностями некий средний, жизненно мудрый путь, который верно вел бы от Христа к миру, — укореняясь во Христе и творчески пропитывая Его лучами ткань человеческой жизни»⁸⁰. Именно в этой «золотой середине» и заключается сущность проблемы христианской культуры.

И.А. Ильин приходит к теократическому решению данной проблемы, указывая на то, что христианин призван «вносить свет Христова учения в земную жизнь и творчески раскрывать дары Святого Духа в ее ткани. А это и значит создавать христианскую культуру на земле»⁸¹.

Опираясь на интуитивистские принципы своего историософского учения, Ильин отмечал, что творить христианскую культуру — это значит раскрыть глубину своего сердца для Христова Духа и

⁸⁰ Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1993. Т. 1. С. 295.

⁸¹ Там же. С. 291.

из него обратиться к созерцающему восприятию Бога и Божьего мира, а также к свободным и ответственным волевым деяниям в плане Божьего дела на земле. Созерцающий и действующий человек может внести христианский дух во все, что бы он ни начал делать: в науку, искусство, семейную жизнь, воспитание, политику, службу, труд, общественную жизнь и хозяйствование.

Согласно Ильину, христианство содержит двойственное отношение к миру. С одной стороны, оно принимает мир как творение Божие, с другой — отрицает его («Мир во зле лежит»). Эта антинормичность составляет существенную черту христианского миропонимания (и принятие, и отрицание мира). Синтез этой антинормии: принять мир вследствие принятия Христа и на этом построить христианскую культуру. Христианство как абсолютное религиозное мировоззрение обнимает все стороны жизни, поэтому правомерно создание христианской науки, христианского искусства, христианской социально-политической культуры и хозяйственной этики, что составляет задачу для современного человечества. В этом, согласно Ильину, заключается сущность исторической судьбы России и русского народа в мировой истории.

Вопрос о духовной самобытности русской истории и культуры Ильин, как и многие другие русские мыслители, связывает с проблемой отношения России и Европы. Анализируя мировые причины кризиса западноевропейской христианской культуры, он пишет о недопустимости слепого подражания западным ценностям и идеалам. «Запад нам не указ и не тюрьма. Его культура не есть идеал совершенства. Строение его духовного акта (или вернее — его духовных актов) может быть и соответствует его способностям и его потребностям, но нашим силам, нашим заданиям, нашему историческому призванию и душевному укладу оно не соответствует и не удовлетворяет. И нам незачем гнаться за ним и делать себе из него образец. У Запада свои заблуждения, недуги, слабости и опасности. Нам нет спасения в западничестве. У нас свои пути и свои задачи. И в этом — смысл русской идеи... Мы Западу не ученики и не учителя. Мы ученики Богу и учителя себе самим. Перед нами задача: творить русскую самобытную духовную культуру — из русского сердца, русским созерцанием, в рус-

ской свободе, раскрывая русскую предметность. И в этом — смысл русской идеи»⁸².

Проблематика соборности как единства «вселенского и родного» выступает основным мотивом историсофских взглядов русского метафизика-символиста Вяч. Иванова. С его точки зрения соборность в символической форме выражает идею религиозной общности, универсального мистического духовного коллективизма. Последний, по Иванову, должен стать основой будущей «реинтегрированной», «органически целостной» культуры. В своей книге «Родное и вселенское» Иванов утверждал, что современная ему «поствозрожденческая», индивидуалистическая культура раздроблена. Отпав от своего религиозно-мистериального корня, она утратила былую органичность и целостность, превратилась в обезличенную «цивилизацию». Однако подобный «критический» тип культуры есть, по мнению Иванова, лишь переходное временное состояние человечества. Будущее должно стать эпохой «универсального коллективизма... теснейшей общественной сплоченности и новых форм коллективного сознания»⁸³.

Духовно-обезличенной и «механизированной» культуре, названной «легионом», Иванов противопоставляет социально-культурный тип, основанный на сверхиндивидуалистическом и персоналистическом принципе соборности. «Соборность, — пишет он, — есть, напротив, такое соединение, где соединяющиеся личности достигают совершенного раскрытия и определения своей единственной неповторимой и самобытной сущности, своей целокупной творческой свободы, которая делает каждую изглаголанной, новым и для всех нужным словом. В каждой Слово приняло плоть и обитает со всеми, и во всех звучит разное, но слово каждой находит отзвук во всех, и все — одно свободное согласие, ибо все — одно слово»⁸⁴. Весьма характерно в этом высказывании то, что именно свобода понимается мыслителем как существенное свойство соборности. Соборное начало он даже называет «сверхличным утверждением

⁸² Ильин И.А. Наши задачи // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1993. Т. 2. Кн. 1. С. 426–427.

⁸³ Иванов В.И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 98.

⁸⁴ Там же. С. 100.

последней свободы», соотнося её с такими выразительными категориями символического характера, как «мистический анархизм» и «мистический энергетизм»⁸⁵.

Дальнейшее развитие и конкретизацию учения Иванова о соборной сущности русской идеи мы находим в его статье «Лики и личины России. К исследованию идеологии Достоевского». Статья начинается с исследования образа Алеши из романа «Братья Карамазовы». Иванов обстоятельно и глубоко анализирует его личностно-психологический тип, характер и мирозерцание. Мыслитель утверждает, что образ Алеши есть *символ соборности, как религиозной общественности* (курсив наш. — П.Б.,И.П.). «Итак Алеша, — пишет Иванов, — начинает свою деятельность в миру с установления между окружающими его людьми такого соединения, какое можно назвать только — соборностью. Это соединение заключается не ради преследования какой-либо одной цели и не ради служения какой-либо одной идее. Соединение это — конкретное и целостное, соединение людей во имя одного близкого всем и всех с собою и друг с другом жизненно сроднившего лица... Илюши»⁸⁶. Здесь Иванов ведет речь об «Илюшином братстве», описанном Достоевским в романе. Союз этот как результат Алешиного соборного «бытия в миру» и есть, в понимании философа, живое и конкретное воплощение идеи вселенской соборности, закон которой: «всякий перед всеми за всех и за всё виноват» (Достоевский). «Связь между друзьями Илюши можно назвать соборованием душ. И когда друзья постигнут в полноте Христову тайну, ... постигнут они и то, что это соборование было воистину таинством соборования Христова, что союз их возник по первообразу самой церкви как общества, объединенного реально и целостно не каким-либо отвлеченным началом, но живую личностью Христа»⁸⁷. Иванов подчеркивает, что соборность как именно религиозная общественность ни в коем случае не должна подменяться общественностью в узком смысле, т. е. общественностью секулярной, мирской. Не церковь должна перерождаться в государство,

⁸⁵ Там же. С. 58–59.

⁸⁶ Иванов В.И. Родное и вселенское... С. 321.

⁸⁷ Там же. С. 322.

а, напротив, государство призвано свободно возрасти в церковь — такова главная, по мнению русского философа, мысль Достоевского. В осуществлении этой церковной общественности Иванов видит сущность русской идеи как идеи «Святой Руси». «Русская общественность, — заключает он, — должна стать истинною религиозною общественностью, историческое тело России должно стать телом свободной теократии»⁸⁸.

Таким образом, основными особенностями философско-исторической концепции Вяч. Иванова являются: 1) понимание соборности как социально-культурного типа, который имеет религиозно-мистический и символический характер; 2) определение соборной религиозной общественности в качестве исторической задачи России, её «вселенского» национального призвания.

1.2.2. Догматическая философия истории (славянофильство, литературно-публицистическая мысль XIX в., русский марксизм)

Помимо религиозно-метафизической трактовки идеи России в XIX в. возникла традиция ее догматического истолкования. Она опиралась либо на идейный авторитет православно-христианской культуры (славянофильство и литературная мысль), либо исходила из натурализма и абстрактной экономической схематики марксистского мировоззрения (русский марксизм). Все эти направления, несмотря на их существенные хронологические и концептуальные различия, объединял рассудочно-догматический схематизм построения Россией церковно-кафолического или экономического «Царства Божия на земле». Именно в этой абстрактно понятой всеобщности видели русские славянофилы, религиозные писатели и атеистически настроенные марксисты сущность русской идеи, идейное предназначение русского народа в мировой истории. Здесь идея России опять таки соотносилась с принципом соборности как в его православно-теократическом (воцерковленная обще-

⁸⁸ Там же. С. 323.

ственность и государственность), так и в светско-атеистическом (коммунистический коллективизм и интернационализм) виде.

Началом догматической стадии становления идеи России в моменте субъективности выступило славянофильство. Именно славянофилы первыми попытались развить догматическо-мессианскую мифологему «Святой Руси», придав ей более определенную философско-историческую форму. Как и их предшественники — русские мыслители эпохи Средневековья — славянофилы видели в православии сущность русского духа, разделяли мысль о его провиденциальном, всемирно-историческом значении. Как религиозные философы они полагали, что в создании целостной и самобытной православной культуры заключается истинный путь и судьба России, смысл ее национальной идеи.

Конечно, догматически определенная историософия славянофилов была далека от какой-бы то ни было логической систематики. Этого и не могло быть на той стадии развития русского духа. Здесь нужно отметить весьма существенное обстоятельство, что само определение русской идеи как идеи соборности было введено именно славянофилами — первыми метафизиками русского национального духа.

Правда, кроме *А.С. Хомякова* (1804–1860), основателя концепции соборности русской идеи, указанный принцип не имел у других русских славянофилов своего четкого выражения, хотя имплицитно, в качестве исходной интуиции, он постоянно присутствовал в их размышлениях и теориях и даже обогащался содержанием. Так, уже в работах современника и ближайшего единомышленника Хомякова — *И.В. Киреевского* (1800–1856), явно наметился универсалистский подход к пониманию соборной сущности идеи России, о чём свидетельствует его учение о духовном единстве России и Европы во всемирной истории. В своем письме к *А.С. Хомякову* Киреевский оценивал взаимосвязь европейской и русской культуры в универсуме христианской истории следующим образом: «Сколько бы мы ни были врагами западного просвещения, западных обычаев и т. п., но можно ли без сумасшествия думать, что когда-нибудь, какою-нибудь силою истребится в России память всего того, что она получила от Европы в продолжение двухсот лет?»

Можем ли мы не знать того, что знаем, забыть все, что умеем? Еще менее можно думать, что 1000-летие русское может совершенно уничтожиться от влияния нового европейского. Потому сколько бы мы ни желали возвращения русского или введения западного быта, но ни того, ни другого исключительно ожидать не можем, а поневоле должны предполагать что-то третье, должное возникнуть из взаимной борьбы двух враждующих начал... Рассматривая основные начала жизни, образующие силы народности в России и на Западе, мы с первого взгляда открываем между ними одно очевидно общее: это христианство. Различие заключается в особенных видах христианства, в особенном направлении просвещения, в особенном смысле частного и народного быта»⁸⁹.

Развивая учение о духовно-историческом единстве России и Европы, Киреевский обращает внимание и на различие между этими частями христианского мира. По его словам, основаниями европейской культуры выступили римское христианство, варварский мир германских племен и классический мир Античности. «Этот классический мир древнего язычества, — пишет Киреевский, — не доставшийся в наследие России, в сущности своей представляет торжество формального разума человека над всем, что внутри и вне его находится, — чистого, голого разума, на себе самом основанного, выше себя и вне себя ничего не признающего и являющегося в двух свойственных ему видах — в виде формальной отвлеченности и отвлеченной чувственности»⁹⁰.

Русский мыслитель полагает, что именно «торжество формально-рассудочного» духа является главным источником противоречий западной образованности, которые не должен перенимать православно-русский мир, развивавшийся по иному, более цельному пути христианской культуры.

В своей статье «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению в России» (1852) Киреевский пишет о том,

⁸⁹ Киреевский И.В. Ответ А.С. Хомякову // Киреевский И.В. Избранные сочинения. М., 1984. С. 75.

⁹⁰ Киреевский И.В. Ответ А.С. Хомякову // Киреевский И.В. Избранные сочинения. М., 1984. С. 76.

что этот «последний результат европейской образованности, правда, еще далеко не сделавшийся всеобщим, но, очевидно, начинающий уже господствовать в передовых мыслителях Запада, принадлежит новейшей и, вероятно, уже окончательной эпохе отвлеченно-философского мышления. Но мнения философские недолго остаются достоянием ученых кафедр. Что нынче вывод кабинетного мышления, то завтра будет убеждением масс, ибо для человека, оторванного от всех других верований, кроме веры в рациональную науку, и не признающего другого источника истины, кроме выводов собственного разума, судьба философии делается судьбою всей умственной жизни. В ней не только сходятся все науки и все житейские отношения и связываются в один узел общего сознания, но из этого узла, из этого общего сознания снова исходят правительственные нити во все науки и во все житейские отношения, дают им смысл и связь и образуют их по своему направлению... Россия, отделившись духом от Европы, жила и жизнью отдельно от нее. Англичанин, француз, итальянец, немец никогда не переставал быть европейцем, всегда сохраняя притом свою национальную особенность. Русскому человеку, напротив того, надобно было почти уничтожить свою народную личность, чтобы сродниться с образованностью западную, ибо и наружный вид, и внутренний склад ума, взаимно друг друга объясняющие и поддерживающие, были в нем следствием совсем другой жизни, истекающей совсем из других источников»⁹¹.

По мнению русского философа, европейская культура, уклонившись в односторонний, абстрактный рационализм, тем самым утратила внутреннюю цельность своего духа. Губительной раздробленности, по его словам, оказались подвержены все сферы жизни западного человека. «Там (т.е. на Западе. — *П.Б.,И.П.*) раздвоение духа, раздвоение мыслей, раздвоение наук, раздвоение государства, раздвоение сословий, раздвоение общества, раздвоенные семейных прав и обязанностей, раздвоение нравственного и сердечного состояния, раздвоение всей совокупности и всех отдельных видов бытия человеческого, общественного и частно-

⁹¹ *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1979. С. 123.

го»⁹². Русской же образованности было изначально присущи целостность и органичность, «преимущественное стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего, общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного»⁹³. В этом, по мнению Киреевского, и состоит преимущество русского духа, его превосходство над европейским, которым он обязан исключительно православию, ибо только оно сохранило себя от указанного дробления, избежало рационализма и индивидуализма. Однако Россия находится только у начала своего пути, время её расцвета ещё не наступило. Ей только предстоит создать свою самобытную социальную культуру, содействовав тем самым возвращению Европы к её христианским духовным истокам. Причем само православное просвещение должно при этом органически усвоить все лучшие достижения западной образованности, объединиться с ними в одно духовное целое.

Другой, не менее известный, представитель раннего славянофильства — *К.С. Аксаков* (1817–1860), стремился выявить диалектику общечеловеческого и национального и именно с её позиций рассматривать русскую культуру. Аксаков подчеркивал провиденциально-мессианскую направленность русской истории, её православно-соборную доминанту. Он справедливо полагал, что путь к подлинной (а не абстрактно-космополитической) всеобщности лежит не через слепую жертву своим и механическое подражание чужому, а через развитие тех уникальных форм и традиций народного духа, которые имеют абсолютный и общечеловеческий смысл.

«Для того, чтобы избавиться от народной исключительности, — пишет Аксаков, — не нужно уничтожать свою народность, а нужно признать всякую народность. Да, нужно признать всякую народность, из совокупности их складывается общечеловеческий хор. Народ, теряющий свою народность, умолкает и исчезает из этого хора. Поэтому нет ничего грустнее видеть, когда падает и никнет народность под гнетом тяжелых обстоятельств, под давлением другого народа. Но в то же время, какое странное и жалкое зрели-

⁹² *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1979. С. 290.

⁹³ Там же.

ще, если люди не знают и не хотят знать своей народности, заменяя ее подражанием народностям чуждым, в которых мечтается им только общечеловеческое значение!

Каждый народ пусть сохраняет народный облик (физиономию): только тогда будет иметь он и человеческое выражение. Неужели же захотят сделать из человечества какое-то отвлеченное явление, где бы не было живых, личных народных черт? Но если отнять у человечества личные народные краски, то это будет бесцветное явление, до которого можно дойти только через искусственное собрание правил, под которые народ должен подводить себя, стирая притом свою народность. Это будет уже своего рода официальное, форменное, казенное человечество. По счастью, оно невозможно, и идея его может явиться только как крайняя, и притом нелогическая отвлеченность в уме человеческом.

Нет, пусть свободно и ярко цветут все народности в человеческом мире; только они дают действительность и энергию общему труду народов»⁹⁴.

Из приведенного фрагмента видно, что на историософские воззрения К.С. Аксакова существенное влияние оказала гегелевская диалектика народов как подлинных творцов всемирной истории. Подтверждением этого служит и известная аксаковская статья «О русском воззрении», обосновывавшая необходимость всеобщего духа народности в русской жизни. В этой работе русский философ очень близок к гегелевской диалектике единства всеобщего и особенного в понимании судьбы народа во всемирно-историческом процессе. Аксаков отмечает, что народное (т. е. особенное) не следует понимать как отрицание общечеловеческого (всеобщего), поскольку последнее осуществляет себя в истории именно с помощью первого. «Дело человечества совершается народностями, которые не только оттого не исчезают и не теряются, но, проникаясь общим содержанием, возвышаются и светлеют и оправдываются как народности. Отнимать у русского народа право иметь свое русское воззрение, — значит лишать его участия в общем деле человечества»⁹⁵.

⁹⁴ Аксаков К.С. Сборник статей // <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/6543>.

⁹⁵ Аксаков К.С. О русском воззрении // Русская идея / Сост. М.А. Маслин. М., 1992. С. 111.

В своей историософии идеи России К.С. Аксаков еще во многом близок к православно-догматической традиции русского мессианизма, заявляя, что 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»⁹⁶.

Важную роль в становлении славянофильской концепции идеи России сыграла философия истории уже упомянутого нами родоначальника славянофильства А.С. Хомякова. В своих «Записках о всемирной истории» и в ряде отдельных статей Хомяков излагает своё историософское учение, основным выводом которого было признание высшей провиденциальной роли славянских народов и России в мировой истории. Хомяков полагал, что исторический процесс представляет собой непрерывное взаимодействие двух противоположных духовных начал — «кушитства» и «иранства». Первое — есть тип мировосприятия, основанного на принципе вещественной необходимости и рассудочного, формального мышления. Второе же исходит из идеи духовной свободы и целостно-разумного «верующего» мирозерцания. Стихией кушитства прониклись все западные разветвления христианства, из стихии иранства происходит истинная форма христианского начала — православие. Православие, по Хомякову, есть совершенное воплощение творческого духа разумности и свободы иранства. Так как всемирная история имеет целью движение к высшей духовности и свободе, то именно ему — православию, принадлежит великая будущность. Православный Восток, славянство и Россия как его основа призваны духовно обновить и возродить христианскую культуру. Россия, сумевшая сохранить чистоту и целостность истины Христовой, способна стать духовным средоточием всемирной жизни, освободить человечество от ложной односторонности историко-культурного развития, под которую попал Запад, а также мусульманский и буддийский Восток. «История, — по словам Хомя-

⁹⁶ Аксаков К.С. Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1889. Т. 1. С. 27–28.

кова, — призывает Россию стать во главе всемирного просвещения; она дает ей это право за всесторонность и полноту ее начал»⁹⁷.

С точки зрения Хомякова, сущностью идеи России и русского народа как носителя православной культуры является начало соборности. В своей религиозно-философской теории Церкви русский славянофил впервые употребил термин «соборность», определяя его как «единство всех и единство по всему, принцип собирания множества в единство», и далее: «единство свободное и органическое, живое начало которого есть Божественная благодать взаимной любви»⁹⁸. Сама же Церковь, в понимании Хомякова, есть наипервейшая реальность, богочеловеческий духовный организм, в котором осуществляется «единство Божьей благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати». Причем «видимая Церковь существует только поскольку она подчиняется Церкви невидимой, мистической»⁹⁹. Сущностью этой мистической Церкви и является, по Хомякову, соборность.

«Соборность для Хомякова, — отмечает Г.В. Флоровский, — не есть человеческая, но Божественная характеристика Церкви... отличительный же признак божественности в Церкви есть внутренняя всецелость и кафоличность её пути, её истины, её жизни, — всецелость не в смысле арифметической и механической совокупности всех частей и членов... а в смысле мистической (сверхсознательной) связи и духовного нравственного общения всех частей и членов Церкви с общим Божественным главою»¹⁰⁰. На эту же существенную черту хомяковской экклезиологии соборности указывает и современный исследователь русской религиозной философии С.С. Хоружий¹⁰¹.

Давая общую оценку хомяковской теории «иранства и кушитства», а также церковно-мистической концепции соборности, отметим, что в них (как и в рассмотренном ранее православно-русском мессианизме К.С. Аксакова) метафизическая проблемати-

⁹⁷ Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. М., 1988. С. 221.

⁹⁸ Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900. Т. 2. С. 302.

⁹⁹ Там же. С. 237.

¹⁰⁰ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 277.

¹⁰¹ Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 23.

ка еще во многом зависима от церковно-догматических, интуитивистских воззрений на историческую судьбу России.

Как справедливо замечает по этому поводу Н.А. Бердяев, философия истории Хомякова смешивает две точки зрения: религиозно-мистическую и научно-позитивную. «Трудно решить, — подчеркивает Бердяев, — откуда получились основные положения хомяковской философии истории — из источника научного или источника религиозного. Большая часть философско-исторических утверждений Хомякова имеет двоящийся смысл, не то научный, не то религиозный. В этом коренной порок философии истории Хомякова. У него нет сколько-нибудь ясной методологии исторического познания. В основании его философии истории лежат две идеи: во-первых, та идея, что движущим началом исторической жизни народов является вера, во-вторых, идея противоборства двух начал в истории человечества — свободы и необходимости, духовности и вещественности. Обе идеи добыты Хомяковым религиозно-философским, а не научно-философским путем»¹⁰². Все это послужило причиной концептуальной незавершенности хомяковской историософии. По справедливой оценке Бердяева, православно-догматическая направленность философского мировоззрения Хомякова существенно затрудняла создание религиозно-философской концепции исторического процесса: «В православии не было того активного отношения к истории, которое было в католичестве. Поэтому или совсем не может быть православной философии истории или может быть апокалиптическая философия истории, с резкой постановкой проблемы эсхатологической. Католическая же философия истории существует и вне апокалиптических перспектив. Но мы видели, что апокалипсиса у Хомякова нет, что эсхатологическая проблема им не поставлена. Поэтому его философия истории не может быть точно названа православной и религиозной, в ней есть религиозно-нравственные предпосылки, но нет провиденциального плана истории»¹⁰³.

¹⁰² Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М., 1912. Режим доступа в Интернет: [http://az.lib.ru/h/homjakow_a_s/text_0130.shtml].

¹⁰³ Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков... Там же.

Однако, несмотря на все эти логико-методологические трудности и противоречия, следует признать, что сама проблематика судьбы России во всемирной истории была поставлена Хомяковым достаточно четко. У русского философа-славянофила судьбы России и Европы неотделимы друг от друга и составляют одно идейное целое, выраженное исторически в особенных формах католическо-протестантской и православной культур. На этот факт указывает и такой крупнейший историк русской философии, как В.В. Зеньковский, отмечавший, что у Хомякова «было очень глубокое сознание не только особого пути России, но и всемирной задачи России. Эта всемирная задача состояла в том, чтобы освободить человечество от того одностороннего и ложного развития, какое получила история под влиянием Запада»¹⁰⁴.

В данном случае неважно, что само понимание этой «односторонности западной истории» (в плане абстрактного рационализма философии Просвещения, к которой, как известно, вся западноевропейская философия Нового времени не сводилась) было во многом рассудочным и односторонним. Важен сам факт неудовлетворенности Хомякова рассудочной философией Нового времени, в возможность и необходимость преодоления которой он (как и многие другие русские религиозные мыслители) так искренне и горячо верил.

Идейные искания славянофилов XIX в. завершаются творчеством их позднейших представителей *Н.Я. Данилевского* (1822–1885) и *К.Н. Леонтьева* (1831–1891). Оба названных мыслителя развивали свои философско-исторические воззрения в рамках органического и культурно-плюралистического подхода в понимании мировой и отечественной истории. В их представлении, всемирная история — это своеобразное «поле», на котором «произрастают» отдельные культурно-исторические типы. Каждый из них является самобытным организмом, развивающимся по определенным естественным законам.

По словам Данилевского, истории как единого целого, поднимающегося по ступеням прогресса, не существует, «потому что

¹⁰⁴ Зеньковский В.В. История русской философии. Ростов н /Д, 1999. Т. 1. С. 239.

это была бы только невозможная и вовсе нежелательная неполнота. Всечеловеческой цивилизации, к которой можно было бы примкнуть, также не существует и не может существовать, потому что это недостижимый идеал, или, лучше сказать, идеал, достижимый последовательным или совместным развитием всех культурно-исторических типов, своеобразною деятельностью которых проявляется историческая жизнь человечества в прошедшем, настоящем и будущем. Культурно-исторические типы соответствуют великим лингвистико-этнографическим семействам, или племенам, человеческого рода»¹⁰⁵.

Таким образом, у русского апологета славянофильства модель выстроенного в одну линию человечества — не более чем абстрактное представление. Но, согласно Данилевскому, это не означает, что у истории нет единства и конечной цели. Она заключается в общественном идеале соборности, который русский философ выразил в принципе целостного, «четырёхосновного» всеславянско-русского культурно-исторического типа, органично сочетающего религиозные, художественные, социально-экономические и политические начала.

Рассматривая динамику мировой истории, Данилевский отмечает, что «прогресс состоит не в том, чтобы идти всем в одном направлении (в таком случае оно скоро бы прекратилось), а в том, чтобы исходить все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, во всех направлениях»¹⁰⁶. Цель истории есть, таким образом, достижение такого состояния, при котором все возможности культурной деятельности (в рамках какого-либо исторического типа) оказываются полностью реализованными:

«Задача человечества, пишет Данилевский, — состоит не в чем другом, как в проявлении, в разные времена и разными племенами, всех тех сторон, всех тех особенностей направления, которые лежат виртуально (в возможности, *in potentia*) в идее человечества. Ежели бы, когда человечество совершит весь свой путь или, правильнее, все свои пути, нашелся кто-либо, могущий обзреть все

¹⁰⁵ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб., 1995. С. 104.

¹⁰⁶ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб., 1995. С. 92.

пройденное, все разнообразные типы развития, во всех их фазах, тот мог бы составить себе понятие об идее, осуществление которой составляло жизнь человечества,- решить задачу человечества»¹⁰⁷.

Когда определенный исторический организм осуществит синтез всех возможных типов культурной деятельности (по Данилевскому — религиозной, собственно культурной, политической и социально-экономической), тогда и будет достигнута высшая провиденциально определённая цель истории. «Историческое поле», таким образом, будет пройдено во всех направлениях. Данилевский полагал, что подобным всесторонним культурно-историческим типом станет славянский мир во главе с Россией. Предлагая свою интерпретацию славянского мессианизма, Данилевский писал: «Наиболее значительная часть славян (не менее, если не более, двух третей) составляет политически независимое целое — великое Русское царство. Остальные славяне, хотя не составляют самостоятельных политических единиц, но выдержали все пронесшиеся над ними бури, и ныне еще продолжающие бушевать: немецкую, мадыарскую и турецкую, не потеряв своей самобытности, сохранив язык, нравы и (в значительной части) принятую ими вначале форму христианства — православие. Частно-народное и общеславянское сознание пробудилось как у турецких, так и у австрийских славян, и надобны лишь благоприятные обстоятельства, чтобы доставить им политическую самобытность. Вся историческая аналогия говорит, следовательно, что и славяне, подобно своим старшим на пути развития арийским братьям, могут и должны образовать свою самобытную цивилизацию, — что славянство есть термин одного порядка с эллинизмом, латинством, европеизмом, — такой же культурно-исторический тип, по отношению к которому Россия, Чехия, Сербия, Булгария должны бы иметь тот же смысл, какой имеют Франция, Англия, Германия, Испания по отношению к Европе,- какой имели Афины, Спарта, Фивы по отношению к Греции. Далее, всемирно-исторический опыт говорит нам, что ежели славянство не будет иметь этого вы-

¹⁰⁷ Там же. С. 98.

сокого смысла, то оно не будет иметь никакого,- что вся тысяче-летняя этнографическая подготовка, вся многовековая народно-государственная жизнь и борьба, все политическое могущество, достигнутое столькими жертвами одного из славянских народов, есть только мыльный пузырь, форма без содержания, бесцельное существование, убитый морозом росток...»¹⁰⁸.

Идея всеславянского, «четырёхосновного» культурно-исторического типа, возглавляемого Россией, становится основным теоретическим и практическим (геополитическим) историософии Данилевского.

«Всеславянский союз есть единственная твердая почва, на которой может возрасти самобытная славянская культура, — условие *sine qua non* ее развития. Таков общий смысл, главный вывод всего нашего исследования... Итак, не всемирным владычеством угрожает Всеславянский союз, а, совершенно напротив, он представляет необходимое и вместе единственно возможное ручательство за сохранение всемирного равновесия, единственный оплот против всемирного владычества Европы... Всеславянский союз имел бы своим результатом не всемирное владычество, а равный и справедливый раздел власти и влияния между теми народами или группами народов, которые в настоящем периоде всемирной истории могут считаться активными ее деятелями: Европой, Славянством и Америкой, которые сами находятся в различных возрастах развития»¹⁰⁹ — заключает свою мысль относительно судьбы России и славянства в мировой истории Н.Я. Данилевский.

У ближайшего последователя Данилевского К.Н. Леонтьева, провиденциально-мессианские, особенно эсхатологические, аспекты исторического бытия Востока, России и Европы еще более выразительны. Леонтьев придает теории типов Данилевского новую идейную направленность. Жизнь культурно-исторических и национально-государственных организмов Леонтьев рассматривает с точки зрения стадийности их развития. Последняя имеет тройственный ритм: 1) «первичная простота»; 2) «цветущая слож-

¹⁰⁸ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб., 1995. С. 104–105.

¹⁰⁹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб., 1995. С. 337.

ность» и дифференцированность; 3) «вторичное уравнильное смешение». Любой культурно-исторический тип с необходимостью проходит все эти стадии и затем погибает. Жизненность и историческая устойчивость того или иного народа определяется разнообразием, дифференцированностью и выразительностью всех форм его культурной жизни, т.е. эстетическим принципом.

Как и все славянофилы, Леонтьев считал, что к XIX в. романо-германская Европа уже прошла основные стадии своего развития и поэтому находится в состоянии гибельного смешительного уравнения и упрощения. Россия же, по его словам, еще не достигла своего культурного расцвета. Поэтому она не должна воспринимать губительные уравнильные идеи духовно умирающего Запада. России необходимо неукоснительно следовать православному архетипу своей культуры — византизму, который, по мнению Леонтьева, органично объединяет в себе религиозные, политические, экономические и нравственные начала. В отличие от Данилевского, Леонтьев был противником идеи возможного всеславянского единства, возглавляемого Россией. Он считал, что только сама Россия сможет организовать православный культурно-исторический тип, начатки которого, после Византии, принадлежат именно ей. «Россия не просто государство, — отмечал Леонтьев, — Россия, взятая в целом, со своими азиатскими владениями, — это целый мир особой жизни, особый государственный мир, не нашедший еще себе своеобразного стиля культурной государственности»¹¹⁰.

Характеризуя специфику русской культуры как духовно-исторического развития начал византизма, Леонтьев писал: «Сильны, могучи у нас только три вещи: византийское православие, родовое и безграничное самодержавие наше и, может быть, наш сельский поземельный мир... Я хочу сказать, что царизм наш, столь для нас плодотворный и спасительный, окреп под влиянием православия, под влиянием византийских идей, византийской культуры. Византийские идеи и чувства сплотили в одно тело по-

¹¹⁰ *Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). М., 1996. С. 370.

лудикую Русь. Византизм дал нам силу перенести татарский погром и долгое данничество. Византийский образ Спаса осенял на великокняжеском знамени верующие войска Дмитрия на том бранном поле, где мы впервые показали татарам, что Русь Московская уже не прежняя раздробленная, растерзанная Русь! Византизм дал нам всю силу нашу в борьбе с Польшей, со шведами, с Францией и с Турцией. Под его знаменем, если мы будем ему верны, мы, конечно, будем в силах выдержать натиск и целой интернациональной Европы... Одним словом, с какой бы стороны мы ни взглянули на великорусскую жизнь и государство, мы увидим, что византизм, т. е. Церковь и царь, прямо или косвенно, но во всяком случае глубоко проникают в самые недра нашего общественного организма. Сила наша, дисциплина, история просвещения, поэзия, одним словом, все живое у нас сопряжено органически с родовой монархией нашей, освященной православием, которого мы естественные наследники и представители во вселенной. Византизм организовал нас, система византийских идей создала величие наше, сопрягаясь с нашими патриархальными, простыми началами, с нашим, еще старым и грубым вначале, славянским материалом. Изменяя, даже в тайных помыслах наших, этому византизму, мы погубим Россию»¹¹¹.

В итоге своих историософских размышлений Леонтьев приходит к выводу о том, что «...Россия, имеющая стать во главе какой-то нововосточной государственности, должна дать миру и *новую культуру*, заменить этой новой славяно-восточной цивилизацией *отходящую* цивилизацию романо-германской Европы»¹¹². Именно в этом русский мыслитель видел духовно-религиозное назначение России, ее общеисторическую идею.

Проблематика исторической судьбы России и русского народа в мировой истории нашла свое метафизическое отражение не только в историософских теориях славянофилов, но и в художественных произведениях русских писателей XIX в., среди которых следует выделить, в первую очередь *Н.В. Гоголя* (1809–1852) и *Ф.М. Достоевского* (1821–1881). Выраженные в их творчестве ис-

¹¹¹ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // kneontiev.narod.ru/texts/vizantizm.htm.

¹¹² Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство... С. 81.

ториософские интуиции имеют весьма существенное значение для уяснения специфики религиозно-догматической интерпретации идеи России в мировой истории.

В своих литературных и публицистических произведениях Гоголю и Достоевскому удалось с необычайной силой выразить те основные темы, которыми жила русская мысль XIX в. Художественные интуиции великих русских писателей были насыщены социальной и историософской проблематикой, рассматриваемой в духе христианского мировоззрения. Мысли, которыми были наполнены их творения, очень часто перерастали рамки традиционных художественных образов и поднимались до уровня *Идей*, т. е. наиболее совершенных *логических* форм, «понимаемых понятий», которые, собственно, и составляют истинную цель науки. Конечно, идеи Гоголя и Достоевского не имели какой-либо систематической формы (что вполне закономерно, так как систематизация и рационализация — это цель академического ученого, а не свободного художника-мыслителя) и являлись плодом их мировоззренческих интуиций.

Основной социальной и историософской интуицией произведений Гоголя и Достоевского была мысль о христологической, т. е. Богочеловеческой природе общественно-исторического процесса. Так, например, Гоголь в своем позднем произведении «Выбранные места из переписки с друзьями» пишет об огромном нереализованном духовном потенциале Церкви: «Говорят, что Церковь наша безжизненна, но это ложь, потому что Церковь наша есть жизнь; однако эта ложь была правильным выводом — это мы трупы, а не Церковь наша — по нас и Церковь назвали трупом... Церковь, созданную для жизни, мы до сих пор не ввели в нашу жизнь»¹¹³.

Гоголевская интуиция воцерковления жизни во многом предвосхитила концепцию христианской культуры в русской религиозной философии истории серебряного века. Она была обусловлена христологическим пониманием общественно-исторической жизни, согласно которому «всячески и повсюду можно достигнуть Христа». Известный исследователь творчества Гоголя В.В. Зень-

¹¹³ Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями // az.lib.ru/g/gogolx_n_w/text_0160.shtml.

ковский по этому поводу пишет следующее: «Это «видение во Христе» означает, что весь мир, люди, их дела, весь ход истории стоят под законом Христовым, должны светиться светом Христовым. Это есть отказ и от эстетического, и от морализирующего понимания мира и людей, это есть уже чисто религиозная установка духа. Если мир «не в силах прямо встретиться со Христом», то это есть следствие всеобщего ослепления, всеобщего отступления от Христа, — и основная задача каждого, кто понял это, состоит в том, чтобы раскрывать миру глаза на это, звать его к Христу. Это есть новая миссионерская задача внутри христианского общества; Гоголь со всей силой сознаёт эту задачу «внутренней миссии», задачу возвращения душ ко Христу»¹¹⁴.

Интуиция православно-христианской культуры была у Гоголя тесно связана с мессианской теософией русской идеи, учением об особом религиозном призвании России в мировой истории. В таких известных произведениях, как «Тарас Бульба» или «Мертвые души», Гоголь высказывает целый ряд глубоких и оригинальных идей о сущности русского духа и национального характера. Русский писатель полагает, что культура России имеет прежде всего религиозное призвание, поэтому она должна способствовать всеобщему оцерковлению мира, духовному преображению Запада и Востока. Художественным символом этого религиозного призвания служит знаменитый гоголевский образ мчащейся в неведомую даль необгонимой «тройки», которой «уступают дорогу другие народы и государства».

Продолжением заложенной Н.В. Гоголем традиции христианского историзма в русской литературе стало творчество Ф.М. Достоевского. Высказанные им социально-философские и историософские интуиции оказали огромное влияние на развитие последующей метафизической историософии идеи России. По справедливому замечанию Н.А. Бердяева, Достоевский был не только великий художник, «он был также великий мыслитель и великий духовидец. Он — гениальный диалектик, величайший русский метафизик. Идеи играют огромную, центральную роль в творчестве Достоевского. И гениальная идейная диалектика

¹¹⁴ *Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. С. 218.

занимает не меньшее место у Достоевского, чем его необычайная психология. Идеиная диалектика есть особый род его художества... Идеи живут у него органической жизнью, имеют свою неотвратимую, жизненную судьбу. Эта жизнь идей — динамическая жизнь, в ней нет ничего статического, нет остановки и окостенения. И Достоевский исследует динамические процессы в жизни идей»¹¹⁵.

Следует сразу же подчеркнуть, что основой всей идейной жизни Достоевского были религиозно-догматические искания. В своём «Дневнике писателя» он неоднократно подчеркивал, что без религиозной веры в свою душу и ее бессмертие бытие человека неестественно, немислимо и невыносимо.

Достоевский всю жизнь оставался религиозной, хотя и противоречивой натурой, всю жизнь «мучился», по его выражению, о Боге. У Достоевского никогда не возникало сомнений в существовании Бога, но перед ним всегда стоял вопрос о том, что следует из бытия Божия для мира, для исторического и социального существования? Зло в человеке, зло в обществе, мировые страдания — могут ли они быть религиозно оправданы и приняты?

По мнению писателя, цивилизация не дает глубокой духовной культуры, которая преобразила бы весь строй душевного мира человека, более того, бесконечно разнообразит, мельчит и множит эгоистические стимулы его поведения. Неостановленный рост сугубо материальных потребностей невольно понижает духовную высоту человека, незаметно приковывает его сильнее к узкой сфере самоценного умножения чисто внешних форм жизни, ведущих к культивированию «бессмысленных, глупых желаний, привычек и нелепейших выдумок». Всё это в свою очередь способствует нескончаемому наращиванию материальных потребностей, беспрепятственно насыщаемых разнопородными вещами, что делает человека пленником собственных ощущений.

Достоевский характеризует очередную подмену идеала, когда вместо христианского спасения в братстве и любви на первый план выдвигается идея обогащения любой ценой, начавшая обретать ав-

¹¹⁵ Н. Бердяев о русской философии / Сост., вступ. ст. и примеч. Б.В. Емельянова, А.И. Новикова.-Свердловск, 1991. С. 27.

торитет и в русском обществе: если же человек воспринимает себя как образ и подобие Божие, то все специфические свойства, слитые с памятью в Первообразе и его заповедях, становятся, как полагал Достоевский, самостоятельной силой, способной преодолеть природный биологический плен, превозмочь иго натуральных страстей, властных привязанностей, своекорыстных расчетов. По его убеждению, без абсолютных и идеальных ценностей сознание личности свертывается до границ чисто плотских потребностей.

По убеждению Достоевского вследствие изначальной слабости человека «закон» неизбежно и крайне необходим. Однако без «Благодати...и даров Божьих», без чистого сердца и настоящей свободы, т.е. внутренней независимости от своекорыстия, он таит в себе возможность оборотнического колебания между формализмом и истиной во всех областях жизни, что, со своей стороны, подпитывает условие для перерастания равенства в неравенство, справедливости, материального процветания в духовную нищету.

Вполне очевидные результаты подобных парадоксов Достоевский усматривал и в современной позитивистской науке Запада, широко распространившейся в России. Методологическое самоограничение сугубо эмпирическими и математическими методами в позитивизме выделяло «низкие причины» в поведенческой мотивации и снижало возможность смыслового и ценностного отношения к действительности. Сокращенному, лишенному душевно-духовного обзора сознанию человек предстает в упрощенном виде. Причем укорачивалось в человеке именно то, от чего отрекался в методологии и практике сам позитивизм — идеальное измерение человеческого бытия, его высшие ценности, духовное ядро, в котором коренится свобода воли и личностное начало человека, т.е. то, что не поддается однозначному наблюдению и что одновременно отличает человека как нечто самобытное, неповторимое и ценное, определяет его жизнь именно как человека в его своеобразии и непохожести на все другие существа. Всё собственно человеческое в биологизаторских вариантах позитивизма сводилось к явлению низшего порядка — телесного (мозг, биохимические процессы, рефлексy) и личность представлялась как объект, не отличавшийся ни по своей природе, ни по познаваемо-

сти от представителей животного мира. В такой системе размышлений специфически человеческие, высшие понятия совести, долга, ответственности, любви, свободы растворились в физических проявлениях. По мысли Достоевского, подобные следствия вели к духовному упадку, нравственному разложению, тем самым усиливая эгоизм, делая свой корыстный интерес основой существования. Эта разновидность позитивистской науки определяла человека извне, считая его целиком и полностью «продуктом среды». Следовательно, «разумное» общественное устройство должно сделать «разумным» поведение и потребности каждой личности. Причем эта обоюдная польза сводилась к пользе экономической.

По мнению Достоевского, настоящая наука заключается не в бесконечном накоплении не освященных высшими нравственными запросами фактов, а в их абсолютном осмыслении в свете идеала, в том числе и в подобном осмыслении «факта» эмпирических и математических законов, позитивизма как инструмента в анализе действительности, как считал писатель, в том, что на деле он незаметно укреплял взаимную разъединённость и враждебность людей.

И в капиталистическом, и в социалистическом развитии цивилизации, и в деспотизме денег, и в господстве идеалов земного счастья и равенства Достоевский обнаруживал одинаковое угасание духа, понижение личной культуры, превращение личности в элемент «стада».

Отстаивая необходимость религиозно-метафизического истолкования национальной идеи как идеи в своей глубинной основе мессианской, Достоевский писал: «Всякий великий народ верит и должен верить, если только хочет быть долго жив, что в нем-то, и только в нем одном, и заключается спасение мира, что живет он на то, чтоб стоять во главе народов, приобщить их всех к себе воедино и вести их, в согласном хоре, к окончательной цели, всем им предназначенной. Я утверждаю, что так было со всеми великими нациями мира, древнейшими и новейшими, что только эта лишь вера и возвышала их до возможности, каждую, иметь, в свои сроки, огромное мировое влияние на судьбы человечества»¹¹⁶.

¹¹⁶ *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. Январь — август 1877 г. // ilibrary.ru/text/63/p.2/index.html.

Размышляя об исторической судьбе России, Достоевский обращает особое внимание на синтетическую силу русского духа. В связи с этим он вводит в отечественную общественную мысль термин «русская идея». Последнее имеет огромное методологическое значение, ибо устанавливает логические границы и цели социальных и историософских исканий, даёт путеводную нить, без которой нельзя разобраться ни в мировой, ни в собственной истории.

Характеризуя духовно-историческое значение этой национальной идеи, Достоевский пишет о том, что «народ наш носит в себе органический зачаток идеи, от всего света особливой. Идея же эта заключает в себе такую великую у нас силу, что, конечно, повлияет на всю дальнейшую историю нашу, а так как она совсем особливая и как ни у кого, то и история наша не может быть похожею на историю других европейских народов, тем более ее рабской копией. Вот чего не понимают у нас умники, верующие, что всё у нас переделается в Европу безо всякой особливости, и ненавидящие особливости, от чего, конечно, дело может кончиться даже бедой. А что у нас всё основное как нигде в Европе, то вот вам тому первый пример: у нас свобода (в будущем нашем, когда мы переживем период лжеевропеизма нашего, это наверно так будет) — у нас гражданская свобода может водвориться самая полная, полнее, чем где-либо в мире, в Европе или даже в Северной Америке, и именно на этом же адамтовом основании она и созиждется... Нам нельзя оставлять Европу совсем, да и не надо... Европа нам тоже мать, как и Россия, вторая мать наша; мы много взяли от нее, и опять возьмем, и не захотим быть перед нею неблагодарными»¹¹⁷.

В «Дневнике писателя» за январь–август 1877 г. Достоевский писал, что «национальная идея русская есть, в конце концов, лишь всемирное общечеловеческое единение»¹¹⁸. Смысл русской национальной идеи он видел в христианском универсализме, вселенскости, т.е. всемирном, всечеловеческом братстве людей во имя Христово. Эту главную мысль о всечеловеческом призвании

¹¹⁷ Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1881 г. // az.lib.ru/d/dostoewskij_f_m/text_0530.shtml.

¹¹⁸ Достоевский Ф.М. Январь — август 1877 г. // az.lib.ru/d/dostoewskij_f_m/text_0490.shtml.

России писатель, как правило, излагает в «почвеннических» и мессианских тонах. «Мы видим, — отмечал он в одной из ранних статей, — что русская нация — не обыкновенное явление истории всего человечества. В русском народе выступает способность высоко синтетическая, способность всепримиримости, всечеловечности»¹¹⁹. С особенной силой данная мысль была выражена в знаменитой «Пушкинской речи» (1881), где Достоевский утверждал, что «назначение русского человека есть бесспорное всеевропейское и всемирное. Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только... стать братом всех людей, всечеловеком, если хотите»¹²⁰. Величайшая синтетическая мощь русского духа заключается, по словам Достоевского, в православии как всецелом воплощении истины Христовой. Видный историк русской философии В.В. Зеньковский подчеркивал, что Достоевский всю свою жизнь жил с этой верой в способность русского народа к всеобъемлющему синтезу, во внутреннюю полноту и богатство православия, в котором найдут себя в высшем, органическом синтезе все отдельные части западного христианства; он стремился в самом русском духе разыскать условие внутренней целостности, внутреннего синтеза. И только мессианизм почвенничества, по мнению Зеньковского, не дал Достоевскому вполне осуществить этот синтез.

Рассматривая религиозный кризис европейской культуры, Достоевский подчеркивает, что его основным духовным источником является католическая идея, провозгласившая необходимость теократии для приведения людей к единству во Христе. Русскому мыслителю ясно, что социалистическое движение есть «не что иное, как лишь вернейшее и неуклонное продолжение католической идеи, самое полное и окончательное завершение её, роковое её последствие, выработавшееся веками»¹²¹. Социализм как попытка «насильственного приведения людей к социальному раю» выступает логико-историческим развитием католической теокра-

¹¹⁹ Цит. по: Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. С. 118.

¹²⁰ Достоевский Ф.М. Пушкин // az.lib.ru/d/dostoewskij_f_m/text_0400.shtml.

¹²¹ Достоевский Ф.М. Январь — август 1877 г. // az.lib.ru/d/dostoewskij_f_m/text_0490.shtml.

тии, принявшей лишь новые формы. Отвергнув христианскую идею абсолютной свободы человеческой личности, социализм становится на путь Великого Инквизитора, образ которого мастерски описан Достоевским в «Братьях Карамазовых».

Таким образом, подлинным общественным идеалом у Достоевского (как и у его духовного предшественника Гоголя) выступает Церковь. По мнению писателя, только в свободном единстве людей во имя Христова происходит нравственное преобразование человечества, исцеление его от разрушительной силы греха. По поводу этого положения в своих «Трех речах в память Достоевского» высказывается и В.С. Соловьев: «Проповедуя Церковь как общественный идеал, он (Достоевский. — П.Б.,И.П.) выражал вполне ясное и определенное требование, столь же ясное и определенное (хотя прямо противоположное), как и то требование, которое заявляется европейским социализмом. (Поэтому в своем последнем дневнике Достоевский и назвал народную веру в Церковь нашим русским социализмом). Европейские социалисты требуют насильственного низведения всех к одному чисто материальному уровню сытых и самодовольных рабочих, требуют низведения государства и общества на степень простой экономической ассоциации. «Русский социализм», о котором говорил Достоевский, напротив возвышает всех до нравственного уровня Церкви как духовного братства хотя и с сохранением внешнего неравенства социальных положений, требует одухотворения всего государственного и общественного строя чрез воплощение в нем истины и жизни Христовой»¹²².

Принципиально иную, социально-экономическую и атеистическую (но иррелигиозную, так как сам атеизм является нигилистической формой религиозно-догматического сознания) версию догматической историософии идеи России мы находим в русском марксизме. С самого начала своего существования в европейской науке марксизм постулирует необходимость экономико-материалистического понимания общества и истории.

¹²² Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // ilibrary.ru/text/63/p.2/index.html.

Социально-экономический детерминизм Маркса выражается в мысли о том, что только экономика определяет всю человеческую жизнь, от неё зависит не только всё строение общества, но и вся идеология, вся духовная культура, т.е. религия, наука, мораль, искусство. Иными словами — экономика (материально-техническое производство — «общественное бытие») есть базис, идеология («общественное сознание») есть надстройка. В истории господствует общественно-экономический процесс, который полностью подчиняет себе социальное бытие человека, его материальные и духовные потребности. Личность творит и действует не сама, но только как составляющая социального класса, к которому она принадлежит. Человек мыслит как рабовладелец, феодал, дворянин, крупный буржуа или пролетарий. Он не может освободиться от своей социально-экономической среды, он лишь её выражает.

Один из крупнейших представителей русского марксизма Н.А. Бердяев (впоследствии перешедший на позиции христианской историософии) справедливо отмечал, что Маркс вовсе не выдумал власть материального производства в человеческой жизни — он увидел её в капиталистическом обществе Европы. Но он неправоммерно абсолютизировал эту власть, редуцировав к ней всё многообразие социальной действительности. По словам Бердяева, Маркс верно подметил объективность и целостность социального бытия, указал на наличие в нём системообразующего начала. Но он допустил ошибку, когда гипостазировал соотносительное с культурой понятие экономики, придав ему поистине божественное значение. Ведь очевидно, что материальное производство не возникает само по себе, оно создается не богами, а людьми, т.е. носителями знания и духовных ценностей. В этом смысле оно не может не определяться общественным сознанием (в том числе умениями, навыками, интеллектуальным уровнем) его непосредственных творцов.

В контексте развития русской историософской мысли 2-й пол. XIX — нач. XX в. марксизм тесно переплетается с либерально-западнической и позитивистской интеллектуальными традициями. От западничества и либерализма он берет европоцентристское и внерелигиозное понимание отечественной истории, а у позити-

визма заимствует материалистическую методологию анализа социально-исторических фактов. В процессе своей эволюции русский марксизм распадается на два основных направления — легальное (критическое) и ортодоксально-революционное. Основными представителями первого принято считать *П.Б. Струве* (1870–1944), *М.И. Туган-Барановского* (1865–1919), а также *Н.А. Бердяева*, *С.Н. Булгакова*, *С.Л. Франка* в первоначальный период их творчества. Второе направление было создано благодаря трудам *Г.В. Плеханова* (1856–1918) и *В.И. Ленина* (1870–1924). Легальный марксизм исходил из необходимости творческого подхода к экономико-материалистической теории общества, преодолению её внутренних противоречий и концептуальной разработке не проясненных в трудах Маркса положений. Ортодоксальный марксизм напротив, постулировал изначальную истинность и полноту всех основных идей немецкого мыслителя, что обуславливало соответствующее догматическое к ним отношение.

П.Б. Струве в своей первой книге «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России» доказывал необходимость и закономерность капиталистической стадии российской истории. Он отмечал, что капиталистические отношения имеют для России положительный характер, так как способствуют её вступлению на цивилизационный путь развития. Опираясь на методологию экономического материализма, *Струве* говорит о необходимости сведения всего частного и индивидуального к социальному, что в свою очередь свидетельствует о детерминированности нравственных начал особенностями социально-экономического поведения.

Критикуя субъективистскую методологию народничества, русский марксист обращается к принципам кантианской гносеологии, согласно которой решающую роль в познавательном процессе играет всеобщее сознание. Оно раскрывается через совокупность априорных логических норм и принципов, благодаря которым мы познаем социальное бытие как единое целое. Основанием этой целостности как раз и является экономика, т. е. объективное, системообразующее начало общественной жизни.

Развивая положительные стороны марксистского учения, *Струве* уделяет большое внимание выявлению его внутренних

противоречий и недостатков. К таковым он относит: 1) абсолютизацию коллективного начала и игнорирование личности как важнейшей социологической категории; 2) логическую недоказанность необходимости социальной революции как единственно возможного пути преодоления социальных противоречий (в реальном историческом процессе, по мнению Струве, преобладает не столько усиление, сколько ослабление противоречий, которое ведет к эволюционному пути развития общества); 3) излишнее противопоставление «базиса» и «надстройки» (или «хозяйства» и «права»), которые соотносительны и непрерывно взаимоопределяют друг друга; 4) преувеличение антагонизма между капитализмом и социализмом как форм одного и того же индустриального общества.

В поздний период своего творчества Струве сближается с идеями неокантианства и религиозной метафизики, что, в частности, выражается в его концепции основного дуализма общественной жизни. Суть этой концепции заключается в выявлении логико-методологических начал универсализма и сингуляризма и рассмотрение социального бытия с точки зрения последнего. Это теоретико-методологическое предпочтение обусловлено персоналистической природой общества, где главную роль играет живая и неповторимая человеческая личность. Отсюда и плюралистический характер социального познания как внутреннего начала самого социального бытия.

Влияние неокантианской, т.е. этико-правовой и государственной концепции русской истории на мировоззрение Струве особенно четко проявляется в его статье «Великая Россия», в которой он характеризует государство как целостный «организм», «который, во имя культуры, подчиняет народную жизнь началу дисциплины, основному условию государственной мощи»¹²³.

По словам русского марксиста, Великая Россия для своего создания требует от всего народа, и прежде всего от его образованных классов, «признания идеала государственной мощи и начала дис-

¹²³ Струве П.Б. Patriotika: Политика, культура, религия, социализм: Сборник статей за 5 лет (1905–1910). М., 1997. С. 54.

циплины труда. Ибо созидать Великую Россию значит созидать государственное могущество на основе мощи хозяйственной»¹²⁴.

В этой государственно-правовой и хозяйственной мощи заключается современный смысл русской национальной идеи: «Государственная мощь невозможна вне осуществления национальной идеи. Национальная идея современной России есть примирение между властью и проснувшимся к самосознанию и самостоятельности народом, который становится нацией. Государство и нация должны органически срастись... Только если русский народ будет охвачен духом истинной государственности и будет отстаивать ее смело в борьбе со всеми ее противниками, где бы они ни укрывались, — только тогда, на основе живых традиций прошлого и драгоценных приобретений живущих и грядущих поколений, будет создана Великая Россия»¹²⁵.

Согласно Струве, загадочный, провиденциально-разумный смысл русской революции заключается в том, что она покончила с «властью социализма и политики над умами русских образованных людей. На развалинах России, пред лицом поруганного Кремля и разрушенных ярославских храмов мы скажем каждому русскому юноше: России безразлично, веришь ли ты в социализм, в республику или в общину, но ей важно, чтобы ты чтит величие ее прошлого и чаял и требовал величия для ее будущего, чтобы благочестие Сергия Радонежского, дерзновение митрополита Филиппа, патриотизм Петра Великого, геройство Суворова, поэзия Пушкина, Гоголя и Толстого, самоотвержение Нахимова, Корнилова и всех миллионов русских людей, помещиков и крестьян, богачей и бедняков, бестрепетно, безропотно и бескорыстно умиравших за Россию, были для тебя святынями. Ибо ими, этими святынями, творилась и поддерживалась Россия как живая соборная личность и как духовная сила. Ими, их духом и их мощью мы только и можем возродить Россию. В этом смысле прошлое России, и только оно, есть залог ее будущего. На том пепелище, в которое изуверством социалистических вожаков и разгулом соблазненных ими

¹²⁴ Там же. С. 55.

¹²⁵ Там же. С. 61–63.

масс превращена великая страна, возрождение жизненных сил даст только национальная идея в сочетании с национальной страстью. Это та идея-страсть, которая должна стать обетом всякого русского человека. Ею, ее исповеданием должна быть отныне проникнута вся русская жизнь. Она должна овладеть чувствами и волей русских образованных людей и, прочно спаявшись со всем духовным содержанием их бытия, воплотиться в жизни в упорный ежедневный труд. Если есть русская «интеллигенция» как совокупность образованных людей, способных создавать себе идеалы и действовать во имя их, и если есть у этой «интеллигенции» какой-нибудь «долг перед народом», то долг этот состоит в том, чтобы со страстью и упорством нести в широкие народные массы национальную идею как оздоровляющую и организующую силу, без которой невозможно ни возрождение народа, ни воссоздание государства. Это — целая программа духовного, культурного и политического возрождения России, опирающаяся на идейное воспитание и перевоспитание образованных людей и народных масс»¹²⁶.

Критической традиции в истолковании наследия Маркса придерживался современник Струве — видный социолог, экономист и общественный деятель — М.И. Туган-Барановский. Будучи вполне самостоятельным мыслителем, он рассматривал марксизм лишь как относительно истинную социальную теорию, достоинства которой заключаются в том, что она, во-первых, обосновала значимость экономического фактора в системе социальных отношений и, во-вторых, возродила традицию философско-исторического осмысления общества как единого целого. В то же время М.И. Туган-Барановский подчеркивал, что система марксистского мировоззрения уже исчерпала свой гносеологический и методологический потенциал и в этом смысле не имеет дальнейших перспектив развития. Ее неустранимый недостаток заключается в принципиальной недооценке этических начал в качестве внутренних духовных принципов системы общественной жизни.

¹²⁶ Струве П.Б. Исторический смысл русской революции и национальные задачи // Из глубины. Сборник статей о русской революции [www.vehi.net/deprofundis/struve.html].

По словам русского мыслителя, важнейшая задача современной ему социальной мысли состоит в критическом преодолении марксизма и создании такой системы социального мировоззрения, в которой обретут гармоническое единство принципы теоретического и практического идеализма. Другими словами, цель социальной науки заключается в выработке цельного знания об обществе. Именно оно сможет раскрыть общественную жизнь как целостный организм, каждый элемент которого теснейшим образом взаимосвязан со всеми остальными. Для решения этой непростой задачи необходима соответствующая методология социального познания, которая позволит определить правильные критерии отбора социальных фактов с их последующей объективной интерпретацией. Туган-Барановский полагает, что в деле создания монистического социального мировоззрения решающую роль играет этическое знание, с точки зрения которого в общественной жизни необходимо строго различать сущее и должное. Данное разграничение имеет логико-методологический смысл и позволяет выявить объективные закономерности эволюции общества.

В своих работах Туган-Барановский отмечает огромную значимость социальных и духовных факторов в реальном общественно-историческом процессе. Дополняя Маркса, он подчеркивает, что экономический базис есть не только причина, но и продукт общественного развития. Духовная культура и экономика не могут быть рассмотрены с точки зрения дихотомии первичное — вторичное, или базис — надстройка, а должны пониматься как единые и взаимоопределяющие начала. Как и Струве, Туган-Барановский вместо понятия экономики предпочитает использовать более ёмкую категорию хозяйства. Последнее понимается как совокупность действий человека, направленных на создание материальных условий для удовлетворения своих потребностей. В указанном определении хозяйство рассматривается одновременно как материально-технический и социокультурный процесс. Данная целостность обуславливает центральное положение хозяйства в системе социального бытия.

По мнению русского марксиста, конечная цель социально-исторического процесса заключается в постепенном преодолении

классовой борьбы и усилении духовно-нравственного начала солидарности. Ее экономической формой может быть система кооперации, сущность которой заключается в самоорганизации хозяйственной деятельности общества на основе объединения индивидуальных и коллективных интересов.

Туган-Барановский подчеркивает, что «самой крупной организацией социалистического хозяйства будущего явится не государство, а международные союзы, охватывающие многие или даже все государства земного шара. Следующей по своим размерам социалистической организацией явится социалистическое государство, долженствующее стать главным средоточием организующих хозяйственных сил социалистического общества»¹²⁷.

«Социальным же идеалом является не социальное равенство, а социальная свобода. Общество совершенно свободных людей — вот конечная цель общественного прогресса. С точки зрения этого высшего социального идеала — свободы человеческой личности — и должны быть оцениваемы различные типы социалистического общества»¹²⁸.

К совершенно иным выводам приходят представители ортодоксального направления Г.В. Плеханов и В.И. Ленин. Г.В. Плеханов рассматривает марксизм как целостное и завершенное учение, которое впервые утвердило обществоведческую мысль в качестве объективного научного знания. Он полагает, что все основные идеи Маркса прошли испытание временем и не подлежат никакому сомнению. Задача заключается лишь в том, чтобы систематизировать их. Русский ученый-революционер фактически отождествляет исторический материализм, философию истории и социологию. Он убежден в том, что только марксистское учение способно выявить объективные и универсальные законы социально-исторического процесса, открыть их внутреннюю логику и на основе этого научно прогнозировать дальнейшее развитие общества. Указанная цель достигается благодаря правильно выбранному методу, которым, как считает Плеханов, является диалектика.

¹²⁷ Туган-Барановский М.И. К лучшему будущему: Сборник социально-философских произведений. М., 1996. С. 361.

¹²⁸ Там же. С. 365–366.

Она позволяет увидеть общество как целостную саморазвивающуюся реальность, источником и основанием которой является социальное бытие. Именно оно, как справедливо полагал Маркс, первично по отношению к общественному сознанию. По мнению Плеханова, данное аксиоматическое положение принципиально устраняет дуализм общественной жизни, однако не замечает, что само общественное бытие возникает не «из воздуха», а создается теми же людьми благодаря энергии их ума и воли. А это, в свою очередь, означает, что подлинный монизм в понимании общества может быть достигнут только на основе диалектического учения о совпадении категорий бытия и сознания, каждая из которых «первична» по отношению к противоположной.

Конкретизируя динамику производительных сил и производственных отношений, Плеханов выделяет следующую структуру системы общественной жизни: 1) состояние производительных сил; 2) соответствующие экономические отношения (базис); 3) социально-политический строй; 4) социально-психологические особенности индивидов; 5) общественно-политические идеологии. Взаимодействие между этими элементами обусловлено диалектикой производительных сил и производственных отношений, т.е. того базиса, который порождает надстройку (совокупность политико-правовых и духовных уровней общественного сознания). Отстаивая это марксистское положение, Плеханов в то же время далек от того, чтобы упрощать проблему соотношения базиса и надстроечных институтов. В своих работах он подчеркивает, что в процессе своей эволюции надстройка тоже оказывает обратное влияние на базис, ускоряя или замедляя его прогресс. Духовная жизнь общества имеет очень сложную внутреннюю структуру и собственные законы взаимодействия своих элементов. Эти структурные элементы русский марксист называет «идеологиями», которые подразделяет на три уровня: 1) право и политика; 2) наука и мораль; 3) религия, философия и искусство. Первый (низший) уровень оказывает самое непосредственное воздействие на базис; второй и третий уровни имеют более высокую и сложную организацию и влияют на экономическую основу общества только опосредованно. В связи с этим Плеханов приходит к выводу об относи-

тельной самостоятельности эволюции общественного сознания, возрастающей на каждом новом уровне надстроечных институтов. Идеологии находятся в достаточно сложных и противоречивых отношениях с базисом и потому могут отставать от производительных сил или опережать их.

Первоначально разделяя марксистское учение о неизбежности социальной революции, Плеханов постепенно пересматривает его и эволюционирует в сторону реформистского пути развития российского общества, что вызывает категорическое несогласие со стороны другого представителя ортодоксального марксизма — В.И. Ленина. В своих трудах он писал о недопустимости подмены революционного преобразования капиталистического общества половинчатыми, эволюционно-реформистскими принципами, полагая, что последние не позволяют снять противоречие между производительными силами и производственными отношениями капитализма. Главным в наследии Маркса Ленин считал мысль о всемирно-исторической роли пролетариата как творца наиболее справедливого общества — коммунистического. В отличие от других русских марксистов, он всегда стремился подчинять свои теоретические изыскания сугубо прагматическим потребностям политической жизни, соотносить их с конъюнктурой общественного процесса. Именно поэтому он считал возможным осуществление социальной революции в стране, которая не имела ещё для этого достаточных экономических и культурных предпосылок.

Будучи наиболее ревностным и ортодоксальным марксистом-практиком, Ленин был убежден в том, что истинно научная философия всемирной истории целиком и полностью совпадает с историческим материализмом. Все, что находится за пределами последнего, не может претендовать на роль объективного научного знания о сущности общественно-исторического бытия. Предметом марксистской историософии выступает диалектика взаимодействия производительных сил и производственных отношений, что дает основания для точной прогнозируемости всех социальных явлений и процессов. Само же общество понимается Лениным как целостный и живой организм, находящийся в постоянном прогрессивном развитии. Все основные вопросы этого прогресса он

рассматривает в свете теории классовой борьбы как сферы реализации социально-экономических и политических интересов больших групп людей, различающихся по их месту в исторически определенной системе общественного производства, по их отношению к средствам производства, по их роли в общественной организации труда. Классовая борьба — объективный закон социального развития, и потому она принципиально не устранима из реального исторического процесса (особенно на стадии перехода от капитализма к империализму, а затем, после революции, к социалистическому устройству общества). Диктатура буржуазии должна уступить место диктатуре пролетариата как наиболее прогрессивного класса. Только после этого станет возможным максимальное упрощение социально-экономических и культурных отношений, что приведет к постепенному отмиранию государства и появлению *бесклассового коммунистического общества*.

Согласно логике марксистской историософии, именно оно является конечной целью всемирно-исторического процесса и одновременно социально-экономической («формационной») судьбой России и русского народа в мировой истории.

1.2.3. Критическая философия истории (русское неокантианство)

Кризис метафизической и догматической философии истории на рубеже XIX–XX вв. создал благоприятные условия для развития неокантианской историософии идеи России, представленной именами *А.С. Лаппо-Данилевского, Б.А. Кистяковского и П.И. Новгородцева*. В своих учениях эти мыслители стремились преодолеть логические противоречия и недостатки указанных парадигм, противопоставив им собственную научную теорию и методологию философско-исторического исследования. Её основанием выступало кантовское положение об активносозидающей роли человеческого разума в деле конструирования и осмысления социальной реальности. Логически-необходимым выводом из этого тезиса является понимание общества как исключительно культурной (а не

природно-материальной) сферы, где решающую роль играют ценности духовной жизни (этические идеалы, нравственные нормы, правовые принципы и т. д.). В отличие от ортодоксальных позитивистов и марксистов, неокантианцы рассматривают историю как вполне самостоятельную, ни к чему не сводимую область бытия, которая требует соответствующих исторических (а не естественно-научных) методов изучения. Основным логико-методологическим вопросом неокантианской историософии становится классический (в духе Канта) вопрос о том, как возможно философско-историческое познание.

А.С. Лаппо-Данилевский, один из основателей неокантианской методологии русской истории, отмечал, что главная цель социально-гуманитарных наук заключается в выяснении нравственного и идейно-правового содержания исторических событий и фактов. Достижение этой цели дает возможность определить специфику и основные принципы философско-исторического познания, сформулировать его подлинный предмет. Последний, по мнению Лаппо-Данилевского, связан с понятием нравственной законосообразности как высшей формы духовного бытия.

Для русского неокантианца история — это прежде всего активность человеческого духа, т. е. развитие форм сознания, самосознания, разума и их проявления в различных сферах теоретической, практической и эстетической деятельности. Предметом философско-исторического познания является человечество как единое целое, выраженное во множестве своих частей — народов и государств. По словам А.С. Лаппо-Данилевского, внимательный взгляд на всемирную историю обнаруживает «все более и более возрастающую взаимозависимость между ее частями: он все менее способен понять историю, например, вне ее зависимости от ряда событий, положим, от тех открытий и изобретений, движений народных масс и переселений, реформ сражений и т. п. фактов, которые оказывают всеобщее влияние на целую совокупность народов, то есть на дальнейший ход их развития, мысленно переходя от предшествующего периода истории человечества к последующему ее периоду, он все менее в состоянии изучить один без другого, историю одного народа вне ее связи с историей другого

народа, историю его культуры вне ее отношения к культурным влияниям других народов и т. д.»¹²⁹. Тотальность историсофского мышления выражается в том, что для него «только мировое целое, единое и единственное представляется в полной мере действительностью, каждая из частей которой лишь искусственно может быть извлекаема из реального единства для научного ее рассмотрения»¹³⁰. Во всемирной истории интегрируется культурный опыт народов, укрепляются духовные связи между отдельными частями единого в своей идейной основе человечества.

В своей концепции русской истории А.С. Лаппо-Данилевский исходил из положения о том, что постижение всеобщего смысла исторической судьбы России теснейшим образом связано с анализом этапов становления государственно-правовой идеи русского народа. Согласно его учению идея российского государства является органической частью общеисторической идеи; она выступает необходимым моментом духовной эволюции христианского мира. Единство общества и государства в русской истории обусловлено «развитием народного самосознания», движением идей, развитием и укреплением личного начала. Русский мыслитель писал: «Первый проблеск самосознания в народе, как и в отдельных лицах, является при сравнении своего национального «Я» с окружающей его средой. Но мало-помалу национальное «Я» начинает противопоставляться и квалифицироваться не «Я» и чему-нибудь такому, что имеет положительное, а не отрицательное содержание. Русский народ с указанной нами точки зрения долгое время находился в неблагоприятных условиях развития. На первых порах ему приходилось сталкиваться большей частью с такими племенами, которые стояли ниже его по своей культуре. Лишь со второй половины XVI в. получил он возможность сравнивать себя с народами более развитыми. События, которыми знаменуется период от XVI в. к XVII и от XVII в. к XVIII в. связи с такой сравнительной оценкой своего национального «Я», способствовали, конечно, более сознательному отношению русских людей к потребностям и задачам по-

¹²⁹ Лаппо-Данилевский А.С. *Методология истории*. СПб., 1910–1913. Вып. 1–2. С. 333–334.

¹³⁰ Там же. С. 63.

следующей их государственной жизни»¹³¹. В свете сказанного видно, что для русского неокантианца подлинная идея России — это идея активности личностного начала русского народа, преобразующего окружающую его общественную и природную стихию в соответствии с всеобщими принципами разума и свободы.

Данная мысль лежит в основе творчества другого знаменитого представителя российского неокантианства — Б.А. Кистяковского. Как и Лаппо-Данилевский, он рассматривал вопрос о научной строгости философско-исторического метода, использовании в нем адекватных логических категорий и принципов. Согласно учению русского мыслителя философии истории и социологии давно пора отказаться от наивных догматических схем натурализма и сделать упор на специфике общественной жизни, её духовном содержании. Для этого неокантианская историософия и социология должны использовать следующие объективные принципы: *всеобщность, необходимость и долженствование*. Именно они, по мнению Кистяковского, составляют безусловно достоверные основания исторических явлений и потому должны определять метод социальных наук. Их предметом выступает психологическое взаимодействие между индивидами как закономерное проявление духовной природы общества. Будучи приверженцем этической традиции кантианства, Кистяковский отмечает безусловный характер нравственных и правовых норм, в которых, по его мнению, наиболее полно раскрывается сущность всей общественной жизни. Именно эти практические нормы определяют «формальные свойства интеллектуальной и волевой деятельности». А из всех формальных ценностей право как наиболее развитая форма играет самую важную роль.

С точки зрения русского неокантианца, право в гораздо большей степени дисциплинирует человека, чем логика и методология или систематическое упражнение воли. «Главное же, — пишет Кистяковский, — в противоположность индивидуальному характеру этих последних дисциплинирующих систем, право — по

¹³¹ Архив РАН. Санкт-Петербургское отделение. Ф. 113. Оп. 1. Д. 156. Л. 7. Цит. по: *Погодин С.Н.* Русский европеец А.С. Лаппо-Данилевский // Русская и европейская философия: пути схождения [[www. anthropology.ru/ru/texts/pogodin/ruseur_20.html](http://www.anthropology.ru/ru/texts/pogodin/ruseur_20.html)].

преимуществу социальная система. Социальная дисциплина создается только правом; дисциплинированное общество и общество с развитым правовым порядком — тождественные понятия... Если иметь в виду это *всестороннее дисциплинирующее значение права* и отдать себе отчет в том, какую роль оно сыграло в духовном развитии русской интеллигенции, то получатся результаты крайне неутешительные. Русская интеллигенция состоит из людей, которые ни индивидуально, ни социально не дисциплинированы. И это находится в связи с тем, что русская интеллигенция никогда не уважала права, никогда не видела в нем ценности; из всех культурных ценностей право находилось у нее в наибольшем загоне... Можно сказать, что в идейном развитии нашей интеллигенции... не участвовала ни одна правовая идея. И теперь в той совокупности идей, из которой слагается мировоззрение нашей интеллигенции, идея права не играет никакой роли»¹³².

Согласно Кистяковскому, основная цель России в мировой истории — осуществление господства права в нашей жизни. «Какие бы затруднения и препятствия ни стояли на пути к достижению этой цели, их необходимо преодолеть. Осуществление господства права в нашей жизни имеет совершенно исключительное значение для всего будущего. Не только наше внутреннее материальное и духовное развитие, но и наше внешнее могущество в конце концов зависят от того, насколько право действительно будет господствовать в нашей жизни»¹³³.

Такого рода нравственно-правовой и государственный абсолютизм был характерен и для одного из последних представителей русского неокантианства начала XX в. П.И. Новгородцева.

В своих трудах этот мыслитель стремился раскрыть духовно-нравственное содержание мировой и отечественной истории. Он подчеркивал, что истинная природа социально-исторического бытия заключается в принципах *всеобщего морального долга*, т.е. в *нравственно-правовых нормах*. Именно они опреде-

¹³² Кистяковский Б.А. *Философия и социология права* / Сост., примеч., указ. В.В. Сапова. СПб., 1999. С. 360–361.

¹³³ Кистяковский Б.А. *Философия и социология права* / Сост., примеч., указ. В.В. Сапова. СПб., 1999. С. 385.

ляют духовное единство истории. По словам русского философа, всеобщий *смысл истории* образуется не внешней связью отдельных народов, государств и эпох, не совместной работой их для будущего, а «трансцендентным единством абсолютного идеала и одинаковым стремлением всех к этому идеалу»¹³⁴. Историческая реализация абсолютного идеала не представляет собой «стройного ряда», ведущего по прямой восходящей линии к вечному торжеству разума. Для Новгородцева история — это «сложная совокупность отдельных усилий и действий, то прерывающихся, то снова сочетающихся, то параллельных, то преемственных и во всяком случае эмпирически не связанных в единую цепь»¹³⁵. Каждый этап этой внутренне противоречивой истории имеет относительно завершенный и самоценный характер. Идеальное единство всемирной истории состоит из логически необходимых моментов народов, государств и эпох, причем «каждая предшествующая эпоха имеет цену только по отношению к последующей, а вся совокупность истории только по отношению к ее счастливому концу. Для того воззрения, которое видит в абсолютном идеале живую и реальную силу, естественно полагать, что эта сила не только проявится когда-то, а проявлялась всегда и везде. Поэтому-то каждый исторический миг полон, замкнут по-своему, каждый период имеет свою ценность и свое завершение»¹³⁶.

В своей философско-исторической концепции Новгородцев исходит из идеи всеобщности и единства человечества, с точки зрения которой все проявившие себя исторические народы по-своему приобщались к абсолютному общественному идеалу, «в подвигах веры и любви, в великих деяниях нравственной солидарности, в высоких порывах творчества они проявляли тот же абсолютный и вечный нравственный дух, который проходит чрез всю бесконечность истории»¹³⁷. Все эти исторические народы обладали своим

¹³⁴ *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале // www.philosophy.ru/library/vehi/ideal.html.

¹³⁵ Там же.

¹³⁶ Там же.

¹³⁷ *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале // www.philosophy.ru/library/vehi/ideal.html.

собственным моментом всеобщего содержания общеисторической идеи и уникальной, ценной в самой себе судьбой.

Будучи сферой актуализации духовного содержания личности, абсолютный идеал требует постоянного человеческого действия, непрерывной духовной активности человека в социальном мире: «Не земной рай, как вечная награда за употребленные ранее усилия, а неустанный труд, как долг постоянного стремления к вечно усложняющейся цели, вот что, с этой точки зрения, должно быть задачей общественного прогресса. Не пассивное состояние, раз и навсегда осуществленное в силу некоторых счастливых условий и предшествующих заслуг, а активное проявление энергии, творческий процесс никогда не прекращающихся усилий — вот образ идеального общения»¹³⁸ — так характеризует Новгородцев всеобщую нравственную задачу человека в истории. Этот процесс есть актуальная бесконечность движения всеобщего духа, проходящего в историческом времени все новые и новые относительные ступени национально-государственных духов. У всемирной истории не может быть каких-либо внешних логических границ. Как духовная сфера развития Абсолюта она бесконечна в самой себе. «Расстояние между относительным и абсолютным нельзя измерить сроками и временами; оно может быть выражено только как бесконечность. Историческое развитие может прерваться сейчас или через сотни веков: логически это не будет ближе или далее к тому пределу, который лежит в бесконечности. В этом смысле и религиозное представление о жизни будущего века не может иначе, как бесконечностью определить расстояние между жизнью будущей и жизнью настоящей: никакими пределами и сроками измерить этого расстояния нельзя. Эта мысль о бесконечности прогресса, или точнее говоря, об отсутствии логического конца у временного прогресса относительных форм есть только иное выражение того же взгляда, что абсолютное осуществление идеала в относительных формах невозможно»¹³⁹.

¹³⁸ Там же.

¹³⁹ Новгородцев П.И. Об общественном идеале // www.philosophy.ru/library/vehi/ideal.html.

Для Новгородцева абсолютный общественный идеал не является какой-то абстрактной и утопичной социальной формой, но представляет собой разумную и действительную силу, придающую истории человечества всеобщую и необходимую цель. Абсолютный общественный идеал выражает всецелостность социального бытия как органичного сочетания индивидуального и коллективного начал.

Идеал — это конкретное тождество этих моментов личного бытия. Он есть всеобщая сила «духовного сцепления», сила того абсолютного дела, которое осуществляет в своей истории народ. «Это — святыни религиозные, государственные и национальные не в смысле общеобязательных догматов и единообразных форм, вне которых все принадлежащее к данному государству и к данной нации отбрасывается и подавляется, а в общем значении руководящих объективных начал, пред которыми преклоняется индивидуальное сознание, которые оно признает над собою господствующими»¹⁴⁰.

По отношению к объективному смыслу российской истории таким абсолютным идеалом выступает идея свободы государственно-правового сознания, выраженная в эстетической, религиозной и научно-просветительской деятельности русского народа. По словам Новгородцева, только своевременное пробуждение религиозного и национально-государственного духа может возродить Россию. «Старая Россия... не сумела возвести русскую государственную идею на ту высоту, которая представляет сочетание твердых национально-государственных и религиозных основ с идеями равенства и свободы. Формула старой русской государственности: «самодержавие, православие и народность» давала этим необходимым основам государственного бытия догматическое и обособляющее истолкование»¹⁴¹.

Новгородцев полагает, что важнейшим принципом русской идеи является критическая оценка основных задач жизни русского народа и создаваемой им культуры. В этой оценке отражается факт неудовлетворенности русского духа сугубо юридическими

¹⁴⁰ Новгородцев П.И. Сочинения / Сост., вступ. статья и прим. М.А. Колерова, Н.С. Плотникова. М., 1995. С. 361.

¹⁴¹ Там же. С. 362.

формами нравственного бытия, его стремление связать эти формы с всеобщностью религиозных святынь. «Русское мировоззрение и русская вера уже с давних времен противопоставляют западному идеалу другой: высшая цель культуры состоит, по русскому воззрению, не в строительстве внешних форм жизни, но в их духовной, внутренней сущности. Не конституции, а религии образуют высший продукт духовного творчества и высшую цель жизни. Не государство, а церковь воплощает с величайшей глубиной и полнотой истинную цель истории и культуры.

Значит ли это, что русская идея отрицает западноевропейскую культуру, западные правовые и государственные образования? Нет, в самой чистой, совершенной и исчерпывающей ее форме — у Достоевского и последующего ему Владимира Соловьева — она не только признает право и государство, но и обосновывает эти образования, как и внешние формы культуры вообще, но в своих учениях и пророчествах она придает этим формам лишь второстепенное значение. Русская идея утверждает, во-первых, что не эти формы суть высший цвет культуры, и далее, что, предоставленные сами себе, они не освещены высшим светом религиозной идеи, а, скорее, обречены на вырождение и упадок»¹⁴².

Таким образом, рассмотрение критической историософии идеи России в трудах представителей русского неокантианства показывает наличие в ней развитого философско-исторического содержания. Это содержание определено не только чисто трансценденталистскими (в духе рефлексивной историософии Канта, Фихте и Шеллинга), но и спекулятивно-диалектическими идеями, в первую очередь идеей всеобщей свободы гражданского и государственно-правового развития России во всемирной истории.

В связи с этим логика нашего историко-философского исследования требует рассмотреть переход историософии идеи России от критической к *спекулятивно-философской, т.е. всеобщей стадии*, которая в 1-й четверти XX в. была намечена в творчестве П.А. Флоренского.

¹⁴² *Новгородцев П.И.* Сочинения. С. 376.

ГЛАВА II

Становление спекулятивной историософии идеи России как осознание всеобщей определенности русского национального духа

2.1. Переход к философской истории России: диалектика всемирно-исторического процесса и идея России в трудах П.А. Флоренского

Наметившийся уже в русском неокантианстве кризис рассудочно-го понимания всеобщей и национальной истории стал отправным пунктом становления спекулятивной историософии идеи России. Этот переход от метафизической, догматической и критической философии истории к всеобщности спекулятивно-философского разума определял творчество представителей диалектического направления в русской философии всеединства, пытавшихся преодолеть ограниченность духа собственного времени, своей трагической рассудочной эпохи. Первым из них выступил *П.А. Флоренский* (1882–1937).

Разрабатывая свое историософское учение, этот мыслитель исходил из положения о том, что всеобщая диалектика мышления и бытия составляет основу целостного понимания всемирной истории. В статье «Разум и диалектика» он отмечал, что главное достоинство диалектической методологии заключается в её целостности и конкретности. По его мнению, «философия как дело творчества... совершенно неотделима от диалектики, т.е. от процесса взглядывания и следовательно мысленного углубления и вживания в реальность. Величайшие образцы философского творчества — лучшие достижения диалектики. В чем же смысл диалектики? — В целостности. Тут нет отдельных определений, как

нет и отдельных доказательств. Что же есть? — Есть все нарастающий клубок нити созерцания, сгусток проникновений, все уплотняющийся, все глубже внедряющийся в сущность исследуемого предмета; диалектика — совокупность процессов мысли, «взаимно друг друга укрепляющих и оправдывающих»... Живая мысль по необходимости диалектична: в том-то и жизнь ее; мертвые же мысли или, точнее, замороженные мысли, мысли в состоянии анабиоза — недиалектичны, т.е. неподвижны и могут быть расположены в виде учебника, как некая сумма определений и тезисов»¹⁴³.

У Флоренского философский разум всегда конкретен и в этом смысле диалектичен. Абсолютным символом этой диалектичности разума является личность Христа, в которой, согласно русскому философу, объединены все противоположности сознания и бытия.

В соответствии с этим философско-методологическим принципом Флоренский говорит о необходимости христологического понимания проблем общества, истории и культуры. В своей автобиографической статье¹⁴⁴ он рассматривает развитие общества как чрезвычайно сложный и противоречивый процесс. Флоренский отрицает одностороннее, абстрактно-метафизическое и догматическое понимание прогресса духовной культуры. Согласно его историософским взглядам, социально-исторический процесс определяется диалектикой двух типов культур: культуры Средневековья и культуры Возрождения. Средневековье характеризуется принципами целостности, органичности, объективности, конкретности и соборности. Флоренский соотносит этот культурный тип с так называемым «внутренним социумом». Средневековью противостоит Возрождение, которое отличается раздробленностью, механицизмом, субъективизмом, абстрактностью, индивидуализмом. В историческом процессе осуществляются флуктуации этих культурных типов. Русский философ рассматривает историю как своеобразный диалектический «маятник».

¹⁴³ Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 138.

¹⁴⁴ Флоренский П.А. Автореферат // Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 37–43.

В статье «О цели и смысле прогресса» Флоренский характеризует общество как взаимодействие принципов *единства и множественности*, выделяя две формы их взаимодействия: механистическую (абстрактную) и органическую (конкретную). Противоречие этих форм составляет диалектическую основу социокультурного процесса. Механическая форма общества основывается на принципе Человекобожия (антропократии). Результат этого общества — анархизм — отсутствие порядка и структуры в социальной жизни. Флоренский выделяет три конкретно-исторические формы анархизма: 1) протестантизм как отсутствие иерархии в духовной жизни; 2) республика как отсутствие иерархии в правовой жизни; 3) социалистическая община как отсутствие иерархии в экономической жизни. Результат развития анархического общества — самоуничтожение человека¹⁴⁵. Постепенный отказ от иерархии и норм ведёт к самоуничтожению общества. Конкретно-органическое общество основывается на принципе Богочеловечества и обладает теократической природой. Важнейшее качество этого общества — иерархия во всех сферах человеческой деятельности. Иерархическое общество основывается на *свободном* подчинении человека Божеству. Это общество имеет вселенский, т.е. общечеловеческий смысл. Таким образом, возможны два типа общества: анархическое (ненормальное) и иерархическое (нормальное). Проблема заключается в том, что преодоление противоречия между этими фактами социальной жизни невозможно в пределах эмпирической истории. В связи с этим Флоренский формулирует основные антиномии христианской диалектической философии истории. Тезис: нормальное общество желательно, но невозможно. Антитезис: ненормальное общество возможно, но нежелательно. Решение противоречия нормального и ненормального общества связано с качественным преобразованием человека и его общественной жизни¹⁴⁶. Только это даёт возможность преодолеть антиномию анархического и теократического общества. Качественное изменение человека означает его духовное преображение. Именно

¹⁴⁵ Флоренский П.А. Автореферат // Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 198–199.

¹⁴⁶ Там же. С. 201–204.

это и имеет в виду отстаиваемая Флоренским христианская историософская идея провиденциализма. Она говорит о необходимости завершения истории, когда произойдет качественное изменение природы человека и формы его духовной и материальной жизни.

Таким образом, конец мировой истории, качественное преобразование человеческой природы, духовной и материальной жизни (и, следовательно, наступление нормального общества) представляет собой диалектическую необходимость. Данный вывод выражает момент абстрактной всеобщности в понимании цели мировой истории. Для того чтобы наполнить эту всеобщность более конкретным содержанием, Флоренский обращается к осмыслению исторической судьбы России как необходимой составляющей диалектики всемирной истории.

В своей статье «Троице-Сергиева и Россия» русский философ предпринимает попытку осмыслить «ноуменальное» бытие России, понять ее общеисторическую идею, которая, по его словам, заключена в «Свято-Троицком образе» величайшего духовного подвижника Русской земли — преп. Сергия Радонежского. Согласно Флоренскому, духовное бытие Лавры — этой подлинной святыни русской земли, выражает не только религиозно-эстетическое своеобразие России и русского народа. «Тут — не только эстетика, но и чувство истории, и ощущение народной души, и восприятие в целом русской государственности, и какая-то, трудно объяснимая, но непреклонная мысль: здесь, в Лавре именно, хотя и непонятно как, слагается то, что в высшем смысле должно называться общественным мнением, здесь рождаются приговоры истории, здесь осуществляется всенародный и, вместе, абсолютный суд над всеми сторонами русской жизни. Это — то всесторонне жизненное единство Лавры, как микрокосма и микроистории, как своего рода конспекта бытия нашей Родины, дает Лавре характер ноуменальности. Здесь ощутительнее, чем где-либо, пульс русской истории, здесь собрано наиболее нервных, чувствующих и двигательных окончаний, здесь Россия ощущается как целое... В этом смысле можно сказать, что Лавра и есть осуществление или явление русской идеи, энтелехия, скажем, с Аристотелем. Вот откуда это неизъяснимое притяжение к Лавре! Ведь только тут, у но-

уменьшего центра России, живешь в столице русской культуры, тогда как все остальное — ее провинция и окраины»¹⁴⁷.

Очевидно, что в этой своей оценке Флоренский фиксирует духовную эволюцию русского самосознания, его переход от этапа зарождения древнерусского государства в контексте православно-византийской культуры (XI–XIII вв.), который имел преимущественно *эстетический* характер и был связан с разработкой церковных форм православного искусства (храмовое строительство, фрески, иконопись, церковная и монастырская литература и поэзия, агиография, литургика и т.д.), к этапу формирования религиозного самосознания («русский — значит православный!»), к идее Руси как «Дома Пресвятыя Троицы». В условиях татарского владычества наступала эпоха, в которой православный дух русского народа должен был обратиться внутрь самого себя, углубить себя до своих собственных религиозных представлений, до своего подлинного религиозно-национального самосознания. Теперь требовались не просто софийные храмы, фрески и иконы, но религиозно-нравственные учения и идеи. В конце XIV в. этот процесс был намечен в Свято-Троицком соборном идеале Святой православной Руси преподобного Сергия Радонежского, духовное подвижничество которого стало теократическо-государственным основанием эпохи Московской Руси.

«Два принципа культуры, — они же — предельные символы догматики, взаимно подкрепляемые и взаимно разъясняемые, как основа и уток, сплетают ткань русской культуры. Притом, Киевская Русь, как время первообразования народа, как сплетение самых тканей народности, раскрывается под знаком идеи о божественной Восприимчивости мира, тогда как Руси Московской и Петербургской, как веку оформления народа в государство, маячит преимущественно другая идея, о воплощающемся, превыше — мирном Начале ценности. Женственная восприимчивость жизни в Киевской Руси находит себе догматический и художественный символ Софии Премудрости, Художницы Небесной. Мужественное оформление жизни в Руси Московско-Петербургской выкристалли-

¹⁴⁷ Флоренский П.А. Соч. Т. 2. С. 353.

зовывается в догматический и художественный символ Пресвятой Троицы. Родоначальники двух основных пластов русской истории — Киевского и Московского, вместе с тем, суть величайшие провозвестники этих двух основных идей русского духа»¹⁴⁸, — так оценивает Флоренский значение софийного и троицкого образов в становлении национально-государственного самосознания России.

По словам Флоренского, именно в Свято-Троицком образе отчетливо виден исторический предел византийской духовности, его переход в сферу русского православного самосознания: «Выговорив это свое последнее слово, Византия завершила свою историческую задачу, и ей делать было больше нечего. В истории открылся новый век — век культурного воплощения этого слова, и культурная миссия переходила к новому народу, уже усвоившему добродетель восприимчивости, а потому и способность воплощать в себе Горний Первообраз. Византийская Держава выродилась в «грекосов», а из русских болот возникало русское государство. Символом новой культурной задачи было видение Троицы»¹⁴⁹.

Характеризуя духовно-историческое значение христианской идеи Св. Троицы для осознания России своего места во всемирной истории, русский философ пишет следующее: «Вглядываясь в русскую историю, в самую ткань русской культуры, мы не найдем ни одной нити, которая не приводила бы к этому первоузлу; нравственная идея, государственность, живопись, зодчество, литература, русская школа, русская наука — все эти линии русской культуры сходятся к Преподобному. В лице его русский народ сознал себя; свое культурно-историческое место, свою культурную задачу и тогда только, сознав себя, получил историческое право на самостоятельность. Куликово поле, вдохновенное и подготовленное у Троицы, еще за год до самой развязки, было пробуждением Руси, как народа исторического: Преподобным Сергием *incipit historia* (начало истории (*лат.*))»¹⁵⁰.

Главный историософский вывод Флоренского заключается в положении о том, что Св. Троица преподобного Сергия стала призывом к духовному единству Русской земли во имя всеобщей ре-

¹⁴⁸ Флоренский П.А. Соч. Т. 2. С. 357–358.

¹⁴⁹ Флоренский П.А. Соч. Т. 2. С. 359.

¹⁵⁰ Там же. С. 356.

альности — реальности Св. Духа как завершения и полноты всего Божественного бытия. Воплощенная в Троичном храме идея соби­рания Руси и русского народа в братской любви стала центром русской культуры, «в котором находят себе точку опоры и высшее оправдание все стороны русской жизни»¹⁵¹.

Будучи спекулятивно ориентированным мыслителем, Флоренский не отрицал необходимости анализировать мировую и национальную историю в качестве системы движения не только всеобщего духа, т.е. эстетического, религиозного и философского разума, но и эволюции объективных, государственно-правовых форм бытия людей. В одной из своих предсмертных работ¹⁵² он определяет государство как целое, «охватывающее своей организацией... всю совокупность людей»¹⁵³. Оно было бы абстрактной пустотой, если бы не учитывало конкретных данных и подменяло их данными отвлеченными и фантастичными. «Но с другой стороны, — пишет Флоренский, — целое не было бы и не стало реальностью, если бы оно всецело пассивно определялось данностями людей и не имело бы никакой направляющей общество силы. Бюрократический абсолютизм и демократический анархизм равно, хотя и с разных сторон, уничтожают государство. Построить разумное государство — это значит сочетать свободу проявления данных сил отдельных людей и групп с необходимостью направлять целое к задачам, неактуальным индивидуальному интересу, стоящим выше и делающим историю»¹⁵⁴.

¹⁵¹ Там же. С. 361.

¹⁵² См.: Флоренский П.А. Предполагаемое государственное устройство в будущем // Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 647–681.

¹⁵³ Там же. С. 647.

¹⁵⁴ См.: Флоренский П.А. Предполагаемое государственное устройство в будущем // Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 648.

2.2. Философия всемирной истории и русского национального духа в трудах А.Ф. Лосева

Более высокой и систематизированной ступенью становления идеи философской истории России стало философско-историческое учение ближайшего последователя и единомышленника П.А. Флоренского, «последнего»¹⁵⁵ русского религиозного философа серебряного века *А.Ф. Лосева* (1893–1988). Сегодня, когда опубликованы практически все основные (в том числе и архивные) первоисточники, становится ясно, что именно историософские идеи составляли главное содержание последних и во многом обобщающих работ лосевского «восьмикнижия»¹⁵⁶ — «Диалектики мифа» и «Дополнениям...» к ней (1927–1930 гг.), (большая часть последней книги исчезла в связи с арестом архива Лосева в 1930 г.)¹⁵⁷. Именно в этих произведениях были четко определены все основные диалектические принципы и категории, развитие и уточнение которых составило содержание последующих работ русского мыслителя. К таковым следует отнести «Очерки античного символизма и мифологии» (1928 г.), «Историю

¹⁵⁵ Образ Лосева как «последнего русского философа», «пленного православного воина», «арьергардного бойца» и крупнейшего мыслителя русского религиозно-философского ренессанса серебряного века достаточно прочно закрепился в современной литературе благодаря историко-философским исследованиям А.А. Тахо-Годи, С.С. Хоружего, В.М. Постоваловой, В.П. Троицкого. См., например: *Хоружий С.С. Арьергардный бой // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии*. СПб., 1994; *Тахо-Годи А.А. Лосев*. М., 1997; *Тахо-Годи А.А. «Философ хочет все понимать»*. «Диалектика мифа» и дополнение к ней // *Лосев А.Ф. Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого*. М., 2001; *Постовалова В.И. Идея абсолютной и относительной мифологии у А.Ф. Лосева (варианты интерпретации) // Начала*. 1994. № 2–4; *Троицкий В.П. Метаматематика Алексея Лосева // Лосев А.Ф. Хаос и структура*. М., 1997.

¹⁵⁶ Об истории создания знаменитого лосевского «восьмикнижия» см.: *Хоружий С.С. Арьергардный бой // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии*. С. 212–213. *Тахо-Годи А.А. Лосев*. С. 78–112; *Тахо-Годи А.А. От диалектики мифа — к Абсолютной мифологии // Вопросы философии*. 1997. № 5.

¹⁵⁷ О всех драматических перипетиях судьбы «Дополнений...» см.: *Тахо-Годи А.А. «Философ хочет все понимать»*. «Диалектика мифа» и дополнение к ней // *Лосев А.Ф. Диалектика мифа*. С. 5–30; *Троицкий В.П. Дополнение к «Диалектике мифа»*. История разысканий, реконструкция состава и содержания книги // Там же. С. 534–530.

эстетических учений» (1934 г.), «О методе бесконечно-малых в логике» и «Некоторые элементарные размышления к вопросу о логических основах исчисления бесконечно-малых» (обе работы относятся к первой половине 1940-х гг.); некоторые художественные произведения 1930-х гг. («Встреча», «Из разговоров на Беломорстрое», «Жизнь»), а также поздние работы — «Античная философия истории» (1977 г.), 8-й том «Истории античной эстетики», отдельные статьи и интервью 1970–1980 гг., книгу «Владимир Соловьев и его время».

Как видим, интерес к историософской проблематике Лосев сохранял на протяжении всего своего долгого творческого пути. Конечно, квинтэссенция лосевской философии истории была сформирована в 1920-е — 1930-е гг. (время создания собственной философской системы в рамках уже упомянутого «восьмикнижия»). Однако это вовсе не означает, что в последующие годы русский философ утратил интерес к социально-историческим проблемам. Даже тогда, когда анализировались, казалось бы, совершенно далекие от историософии проблемы (например, история античной эстетики), Лосев все равно не упускал случая, если того требовала логика исследования, обращаться к различным социально-философским и философско-историческим вопросам. В этом проявлялся глубокий историзм его философского творчества. «Для меня, — подчеркивал Лосев, — нет никакого бытия более реального, чем историческое. *Ни одну логическую идею, ни одну художественную форму, ни одну научную теорему я не могу понять вне истории* (курсив наш. — П.Б.,И.П.) ... с именем Лосева неразрывно связано самое острое чувство истории. Все, что было, есть и будет, все, что вообще может быть, конкретным становится только в истории»¹⁵⁸.

Впрочем, следует заметить, что Лосеву не удалось завершить (по крайней мере, формально) свою философско-историческую концепцию, изложить её общее содержание в специальной работе. Данное обстоятельство существенно затрудняет исследование эволюции русской историософии, ведь очевидно, что, фактически до сих пор ещё не изученные философско-исторические взгляды

¹⁵⁸ Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 336–337.

Лосева имеют большое значение для осознания проблем и коллизий современной, очень напряженной и нестабильной эпохи.

Незавершенность философии истории Лосева порождает проблему обобщения и систематического изложения последней. Возможность такого рода историко-философской работы определяется двумя главными обстоятельствами: 1) хорошей текстологической основой, содержащей не только варианты схем социально-исторического процесса, но и развёрнутые характеристики категорий личности, общества, истории, культуры и т. д.; 2) детально разработанной теорией диалектического метода. Последнее представляется особенно важным, так как необходимость использования диалектической методологии в социальном познании была для Лосева всегда очевидной. Характеризуя диалектику как «ритм действительности», как саму действительность в её «смысловом саморазвитии»¹⁵⁹, Лосев писал, что, преодолевая логические противоречия жизни, «поднимаясь» над многочисленными абстрактными фрагментами сознания и бытия, «диалектика не просто констатирует те или иные формы или виды смысла, но объясняет, как они связаны между собою. Она не просто дает статическую картину того, что есть, но вскрывает ту динамику смысла, которая именно привела смысл к данной картине»¹⁶⁰. Поэтому главная методологическая задача диалектики заключается в том, чтобы «пересмотреть решительно все основные понятия, которыми оперирует разум, и дать их так, чтобы видно было, почему мы относим их именно к разуму и почему они суть именно то и именно так, а не это и не иначе. Все категории должны быть выяснены не только сами по себе, но и в том *их абсолютном единстве*, которое их порождает. Когда мы увидим, — подчеркивает Лосев, — начало и конец диалектического пути и когда выяснится вся картина разума как нечто цельное и единое, только тогда первая и основная цель диалектики — дать *логическую систему* — может считаться достигнутой»¹⁶¹.

¹⁵⁹ Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 617.

¹⁶⁰ Лосев А.Ф. Хаос и структура. М., 1997. С. 797.

¹⁶¹ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 485.

Согласно Лосеву, целостный и символический смысл предмета постижим лишь для отвлеченного рассудка, который за пеленой своей формально-аналитической дискурсивной работы, конечно же, не может увидеть интегральную сущность анализируемых им вещей. Эту сущность усматривает только диалектический разум, который представляет собой органическое единство интуитивных, рефлексивных и спекулятивных форм человеческого духа. Именно этот синтетический Разум — Логос является той самой «цельностью духа», тем «божественным Понятием», для которых, по словам Гегеля, нет ничего тайного ни на земле, ни на небе.

Приступая к разработке своей концепции, Лосев подвергает критике абстрактно-метафизические тенденции русской религиозной историософии всеединства. Он понимает, что, начиная с Чаадаева, славянофилов и В. Соловьева, русские мыслители рассматривают мировую историю как Богочеловеческий процесс, конечной целью которого является Всеединство духовного, природного и социального бытия. Достижение абсолютной полноты жизни выступает здесь как «трагедия Божьих страданий», преодоление и переживание которой невозможно без всеобщего духовного преображения мира и человека.

Будучи сторонником понимания философии как «строгой логики и диалектики», Лосев не может быть удовлетворен догматизмом русской метафизической историософии, содержащей в себе ряд существенных недостатков. Главное из них — отсутствие необходимой логико-категориальной систематики, преобладание разрозненных историософских понятий, освещающих либо самые общие тенденции исторического процесса, либо относительные и внешние факты. Метафизическим концепциям идеи России явно не достает синтетического историософского начала, сочетающего всеобщие и особенные моменты исторического бытия. Наиболее характерным примером такой двойственности выступало противостояние абстрактного универсализма соловьевской метафизики всеединства и одностороннего историософского номинализма ранних славянофилов, Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева и др.

Преодолеть недостатки метафизического направления в русской философии истории серебряного века стремится один из са-

мых верных последователей П.А. Флоренского А.Ф. Лосев. Слова «я от всех всё беру и всех критикую» стали девизом его творчества, сочетавшего логико-категориальную определенность и диалектическую систематику классической западной философии и интуитивизм русской философской мысли (в духе теории «цельного знания» ранних славянофилов, соловьевской философии всеединства, философии имени, софиологии и учения о соборности). Интегрализм лосевской мысли воплотился в соответствующей историософской концепции, открывшей реальную перспективу обобщения основных идей и тенденций развития метафизической и критической историософии идеи России.

Лосев полагал, что логико-методологической основой такого синтеза может стать только абсолютная диалектика, которая, по мнению русского философа, является наиболее целостным и конкретным способом объяснения идеи всеобщего. По словам Лосева, логический универсализм абсолютной диалектики проявляется в том, что «если вещь свободна, самостоятельна и ничем не стеснена, она всегда будет развиваться диалектически»¹⁶². В онтологическом смысле это указывает на субстанциальную роль диалектического начала как абсолютного принципа всякого саморазвивающегося бытия. В культурно-историческом и мифологическом аспекте всеобщность диалектики наиболее полно проявила себя в системах языческой и христианской мифологии. Будучи двумя «строжайшими диалектическими системами» всемирной истории, писал Лосев, эти мифологии определили все основные культурные ценности современного мира. Причем, если языческая мифология, базирующаяся на интуиции человеческого тела, является образцом односторонней и, следовательно, относительной мифологии, то христианство, утвердившее диалектическое тождество телесного и духовного начал, выступает в качестве всеобщей и абсолютной мифологической системы. «Так как христианство, догматической отмечает Лосев, догматической хочет воплотить в инобытии миф в его абсолютности до полного исчерпания всех существенных моментов мифа, то оно и в максимальной мере

¹⁶² Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 473.

дает свободу саморазвитию мифологических категорий. Будем и называть это абсолютной мифологией. В отношении к ней всякая другая мифология будет *относительной*, так как она гипостазирует только какой-нибудь один момент мифа. Эту *относительную* мифологию придется принимать в двух основных видах — 1) как *дохристианскую*, куда будет отнесено все объективно-онтологическое гипостазирование мифа, т.е. как мифологию природы (Восток, Греция, Рим), и 2) как *после-христианскую*, которая, как *после-христианская*, уже не может не быть мифологией *человека и человечества*, куда входит мифология либерально-социалистическо-анархическая, незримо руководимая каббалистическим иудаизмом»¹⁶³.

Приведенная в этом фрагменте культурно-историческая схема — необходимый элемент абсолютной диалектики Лосева, и поэтому она должна рассматриваться в качестве того руководящего начала, благодаря которому могут быть систематически изложены диалектические основы философии истории русского мыслителя. Для достижения этой цели необходимо: 1) систематизировать сформулированные Лосевым социально-философские и историософские категории и 2) проанализировать соответствующие варианты периодизации мировой истории, обобщив их в единую философско-историческую модель.

Анализ основополагающих теоретических работ Лосева показывает, что исходным методологическим принципом лосевской философии вообще и историософского учения в частности является диалектическая триада категорий *одного, иного и становления* (коррелятами этой триады у Лосева выступают категории бытия — небытия — становления, или идеи — материи — символа). Характеризуя их, русский философ подчеркивал, что всякий диалектический процесс (в том числе и в социально-исторической сфере) проходит эти три «категориальные» ступени. «Прежде всего и естественнее всего, — отмечает Лосев, — начинать диалектику с *Одного*. То, что Фихте начинает ее с «Я», а Гегель с «Бытия», указывает на предвзятость и, след., относительность их диалекти-

¹⁶³ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 441.

ки. Если задаться целью начинать диалектику действительно с наипростейшего и максимально лишённого качественного содержания, то это будет, конечно, отнюдь не «Я» и не «бытие», но «Одно». Как показывает диалектика, это Одно требует для себя Иного, превращаясь тем в Сущее (Бытие), и синтезируется с ним в Становление. Такова эта изначальная, самая общая, самая простая, самая непререкаемая диалектическая триада: 1. Одно, 2. Сущее (Бытие), 3. Становление. Как я уже много раз говорил, эта триада превращается в тетрактиду, если мы зададим вопрос о сущности ее третьего момента. Что такое Становление и каковы условия его существования? Подобно Одному и Бытию, оно тоже, чтобы реально быть, нуждается в отличии от всего прочего, от своего Иного, которое было бы ему противоположно и — в дальнейшем — синтезировалось бы с ним. Так возникает четвертый диалектический момент — Ставшее (Сущность, Субстанция) или Наличие, Факт, который первым трем противостоит как стихия, осуществляющая, реализующая, субстанциализирующая их, а они ему противостоят как общая триединая стихия смысла. Но, по общему правилу, эти две стихии не только различны и противостоят, но должны быть синтезированы и отождествлены. Должна появиться категория, которая будет и Фактом, Ставшим, и это Ставшее, и этот Факт должны понести на себе стихию триединого смысла; они должны как бы разносить, излучать этот Смысл, выводить его из его замкнутого состояния, выражать его вовне, изводить в окружающее (еще пока не наличное, но диалектически уже возможное) инобытие. На ней, конечно, отразится каждая из предыдущих категорий, и потому она будет очень сложной, но пока нет нужды входить в эти детали; и мы можем назвать её общим именем Энергии...»¹⁶⁴.

Как видим, традиционная диалектическая триада одного, иного и становления у Лосева дополняется *субстанциально-фактологическим и энергийно-символическим принципами*. В результате, вся диалектическая конструкция принимает следующий вид: *Одно — Сущее (Бытие) — Становление — Субстанция*

¹⁶⁴ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 273–274.

(Факт) — Энергия (символ, имя), или, более кратко: 1. Основа. 2. Форма. 3. Действие.

Из сказанного следует, что все три логико-категориальных варианта лосевской диалектики: 1) *одно — иное — становление* (включая *ставшее*, т.е. *факт* и *выраженное*, т.е. *миф* и *символ*), 2) *идея — материя — символ*; 3) *сущность — явление — действительность*, во многом тождественны друг другу и имеют общий методологический смысл. Они во многом дополняют и уточняют известные неоплатонические и гегелевские схемы и являются тем логическим началом, которое объединяет все вариации социально-исторической типологии Лосева.

Для того чтобы воспроизвести эту типологию, необходимо определить исходные категории лосевской историософии и показать их диалектическую взаимосвязь. Следует отметить, что общественная жизнь понимается русским мыслителем с логико-онтологической точки зрения. По словам Лосева, социальное бытие — это образ абсолютного бытия, т.е. самого Абсолюта в его конкретном осуществлении и выражении. Когда бытие берется как целостная и органическая конкретность (т. е. «сращённость»), то в нем нельзя не увидеть социальной жизни Абсолюта. «Абсолют требует социальности... Абсолютная мифология требует, чтобы Абсолют был и личностным и социальным бытием... Должно быть такое различие в Боге, которое бы обеспечивало для него внутреннюю социальную жизнь»¹⁶⁵. Лосев подчеркивает, что только христианский принцип троичности действительно обеспечивает Божеству его социальную жизнь, в которой Абсолют имеет возможность общаться с самим собой. Оказывается, субъект-объектное противостояние наличествует в самом Боге, что говорит о факте существования в нём нескольких общающихся Личностей, которые в то же время являются одной-единственной и единичной Личностью.

Дедуцирование категорий личности и общества Лосев предвзывает определением двух других понятий — мифа и символа. Как и предыдущие, эти категории выводятся Лосевым из понятия Абсо-

¹⁶⁵ Лосев А. Ф. Личность и Абсолют. М., 1999. С. 464, 465.

люта. Абсолют как сверхсущий и сверхразумный самодовлеющий смысл должен воплощаться в интеллектуальной выразительной полноте. Последняя как раз и составляет содержание мифа, который Лосев определяет как «интеллигентно выраженный смысл». Миф имеет безусловно онтологическую природу и представляет собой наиболее полное и конкретное проявление Первосущности. Смысловой выразительностью мифа, его внешним инобытием выступает символ. Будучи максимальной выразительностью мифического образа Абсолюта (т.е. выражением выражения), символ является диалектическим единством смыслового и фактического начал. Поэтому он и образует конкретнейшее содержание всей действительности, в том числе и абсолютной. Синтез категорий мифического и символического порождает новую категорию — категорию личности. По определению Лосева, личность представляет собой «фактически-символическую осуществленность мифа», или «символически осуществлённый миф». Как инобытие мифосимволической стихии Абсолюта, личность содержит в себе тождество субъективного и объективного, духовного и телесного начал. Из противоположения и общения этих внутренних моментов личности возникает категория общества, которая, как и в остальных случаях, является инобытием предыдущей категории, т.е. категории личности. Общество выступает в качестве её мифосимволического выражения. Оно имеет субстанциальный смысл и потому не может быть сведено ни к каким иным видам бытия.

Акцентируя внимание на духовно-персоналистической природе Бога, общества и человека, русский философ подчеркивает, что «в Абсолюте самом залегает Личность, что абсолютная личность и есть первое и последнее, очевиднейшее и конкретнейшее бытие. Зачем, — справедливо вопрошает Лосев, — полагать в основу бытия идеально-логическую, животно-органическую или психическую сферу, если все эти сферы — абстрактны, несамостоятельны и охватываются одной категорией личности? Ведь мы же хотим говорить об абсолютном бытии. Абсолютное бытие есть бытие, ни от чего не зависимое, самодетальное, максимально реальное? Как же может быть абсолютным бытием одна из этих только что упомянутых сфер, если все они как раз абстрактны и несамостоятель-

ны и реально существуют только в своей абсолютной срощенности и единичной объединенности? Слишком ясно, что всякое мировоззрение, утверждающее в основе бытия не-личностное начало, есть мировоззрение абстрактное, не вполне реальное, оно утверждает только частичные сферы, одно в ущерб другому, а не все вместе в неделимой целости. Наиболее конкретное сознание поэтому не может не утверждать Личность в качестве абсолюта»¹⁶⁶.

Таким образом, диалектическая схема исходных категорий социальной философии и историософии Лосева включает в себя следующие составляющие: *Абсолют — миф — символ — личность — имя — природа — общество — история — культура*.

Данная схема была намечена в лосевских произведениях 1920-х годов и в дальнейшем дополнена в книге «Античная философия истории»¹⁶⁷. В этом произведении анализируются динамические историософские категории: становление, движение, развитие, общественно-исторический процесс, культурно-историческая эволюция и основные способы её интерпретации. Лосев пишет, что инобытийственная сфера социума связана в первую очередь с принципами становления и движения, которые получают свое продолжение в более конкретных категориях: общественном развитии и историческом процессе. Этот социально-исторический процесс содержит в себе два основных уровня: идеальный и материальный. Первый играет роль внутренней духовной сущности, а второй служит её внешним выражением. Диалектическое единство указанных начал порождает ещё одну социально-философскую категорию — категорию *культуры*. Именно в ней, согласно Лосеву, наиболее полно выражается конкретность общества, его мифо-символическая целостность и полнота. Определяющим принципом культуры является творчество, т. е. деятельность характеристика личности, результат взаимодействия её сознания с внешней природной сферой. По мнению Лосева, культура имеет интегральный смысл и поэтому выражает предельную общность всех основных слоев исторического процесса (экономических, социаль-

¹⁶⁶ Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М., 1999. С. 463.

¹⁶⁷ Лосев А.Ф. Античная философия истории. СПб., 2001. С. 8–13.

но-политических, идеологических, практически-технических, ремесленных, научных, художественных, моральных, религиозных, философских, национально-народных, бытовых).

Согласно Лосеву, высшими формами культуры являются мифические и символические принципы социально-исторического бытия. С точки зрения русского мыслителя, любая конкретная действительность обладает мифологической природой. «Миф есть *максимально* реальное бытие. Все прочие виды бытия — более абстрактны, более формальны, более пусты. Все бытие есть только та или иная частичная модификация мифологической действительности»¹⁶⁸. Этот онтологический универсализм определяет необходимость понимания мифа как наиболее общей характеристики любой культуры. Соответственно, сугубо мифологический смысл имеет и социальная жизнь. «Ведь диалектика, — подчеркивает русский философ, — требует обоюдосторонней зависимости. Если общество определяет мифологию, то и мифология — общество. Общественная, личная жизнь и тот или другой мифологический тип есть ведь одно и то же. Это — моменты единого и целостного культурного процесса»¹⁶⁹.

Лосев считает, что философско-исторический подход к пониманию культуры связан с решением следующих вопросов: а) как соотносятся между собою отдельные слои исторического процесса; б) как они все вместе относятся к их предельной обобщенности, т.е. к их исторически обусловленному и каждый раз специфически доминирующему первопринципу; в) как этот первопринцип данной культуры относится к первопринципам других, хотя бы ближайших культур; г) как необходимо характеризовать все слои исторического процесса в свете этого первопринципа.

Из сказанного видно, что в философско-исторической концепции Лосева категории социального, исторического и культурного образуют нерушимое онтологическое единство. Как реальные образы мифо-символической стихии Абсолюта, они взаимопределяют и взаимообуславливают друг друга. Социально-историческое ока-

¹⁶⁸ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 470–471.

¹⁶⁹ Там же. С. 449–450.

зывается одновременно и социально-культурным, и культурно-историческим, где каждая из категорий тождественна (хотя и отлична) остальным. Диалектическое взаимодействие этой категориальной триады представляет собой смысловую основу лосевской типологии мировой истории. Последняя, по Лосеву, включает в себе два смысловых уровня: 1) статический (вертикальный) и 2) динамический (горизонтальный). Статический уровень отражает сверхвременные, идеальные принципы исторического процесса, динамический — его темпоральные и материально-фактические стороны. Реальная история человечества представляет собой диалектическое единство этих двух уровней, что и позволяет понять и осмыслить все материальные и идеальные слои культурно-исторического процесса (социально-экономические, политико-правовые, научные, эстетические, религиозные) как одно целое. Возможность такой интегральной философии истории включает в себе только христианское мировоззрение. Образуя мифологическое содержание абсолютной диалектики, оно объединяет трансцендентный и имманентный уровни действительности, «вертикальные» и «горизонтальные» слои мировой истории. Онтологическим символом такого единства является *крест*, который, по словам Е.Н. Трубецкого, выражает максимальную конкретность и полноту человеческой жизни. Об этом же писал и П.А. Флоренский, связывавший интегрализм христианского мировоззрения с логикой и систематикой диалектического мышления.

В своей историософии Лосев развивает идеи своих предшественников, придает им большую логико-категориальную направленность и диалектическое обоснование. Однако в отличие от большинства русских мыслителей он стремится к строгим определениям своих философско-исторических категорий, дедуцирует каждую последующую категорию из всех предыдущих. И это не случайно, так как именно в этой универсальной логической процедуре русский мыслитель видел сущность разработанной им системы абсолютной диалектики. «В абсолютной диалектике, — подчеркивает Лосев, — каждая мельчайшая категория должна играть роль первенствующей категории, роль первоединого, из которого вытекают все прочие категории... Здесь (т. е. в абсолютной диа-

лектике. — П.Б.,И.П.) категории не просто выведены одна из другой, а ещё рассмотрены одна в свете другой, т. е. каждая категория повторяет внутри себя весь ряд, в котором она занимает в одномерной диалектике лишь одно из многих мест»¹⁷⁰.

Как уже было сказано, логико-методологической основой социально-исторической типологии Лосева являлась идея абсолютной диалектики. Логическое содержание этой типологии определялось общедиалектической триадой *одного, иного и становления*, которая, по словам русского философа, тождественна категориям *идеального — реального — символического, или сущности — явления — выражения* (действительности)¹⁷¹.

«Общий смысл конструкции, — пишет Лосев, — совершенно понятен; и на этом смысле можно остановиться, не настаивая на терминологии. Есть, стало быть, мифология, которая выделяет из цельной мифологии только момент субстанциальности, бытийственности, действительности, «природы», «факта» (включая наполнение этого факта до степени «личности»). Существует мифология, которая выделяет из цельной мифологии только момент смысла, идеи, формы (включая наполнение этого момента до степени интеллигенции, самосознания и самочувствия). Наконец, есть мифология, которая гипостазирует отдельно от целого мифа не субстанцию и природу мифа и не его смысл и интеллигенцию, но и то и другое вместе, синтезируя их снова в полное и неразрушимое единство и тождество, хотя уже *инобытийное* единство и тождество. Первую мифологию я называю *авторитарной*, вторую — *либеральной*, третью — *абсолютной*»¹⁷².

В своих произведениях Лосев предлагает два основных направления типологизации: а) культурно-историческое и б) социально-экономическое. Первый (как в хронологическом, так и в логическом смысле) вариант (1а) этой социально-исторической типологии представлен в «Дополнениях» к «Диалектике мифа». Развивая мысль о необходимости трех социально-мифологических типов, он пишет следующее: «Так как вся эта мифология исходит

¹⁷⁰ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 322, 323.

¹⁷¹ Там же. С. 425–426.

¹⁷² Там же. С. 426.

из некоего абсолютно объективного (так или иначе понимаемого) бытия, то её мы называем *авторитарной*. Диалектически ей противостоит мифология, основанная на переходе объективно-личностного принципа в свое *инобытие*, т. е. в *субъективно-личностное*. Все свойства объективно-онтологические переносятся на субъект, который поэтому не может чувствовать себя свободным от объективно-онтологических ценностей. Таким образом, эта мифология может быть названа *либеральной*. Она есть абсолютизация и обожествление субъекта в его изоляции от объективных ценностей. Она — гипостазирование интеллигенции, вырванной из целостной стихии мифа и насильственно самоутвержденной вне этой целостности... Диалектика, далее, требует и синтеза этих двух основных типов мифологии, авторитарного и либерального. Действительно, либеральная мифология высвобождает из под власти цельной мифологической действительности *интеллигенцию* и *субъекта*... Авторитарная мифология гипостазировала объект и субстанцию мифа; либеральная гипостазирует субъект и идею, интеллигенцию мифа; третья, вытекающая отсюда, будет гипостазировать в инобытии и объект, субстанцию мифа, и субъект, идею мифа, т. е. исчезнет всякая надобность в идеях как трансцендентальных и регулятивных принципах. Но подобно тому как личности, взятой в абсолютном смысле (авторитаризм), противостоит личность инобытийная (либерализм), личности инобытийной противостоит, в сфере этого инобытия, то, что ей противоположно. Противоположно же её — общество. Следовательно, третья мифология есть мифология специально-*общественная*. Однако это опять-таки общество, взятое не в своем абсолютном бытии (тогда оно относилось бы к авторитарной мифологии, где такие общественные категории, как «церковь», «царство небесное», «ад», «страшный суд», играют тоже огромную и притом центральную роль). Необходимо общество не абсолютное, но инобытийное. А инобытием ко всему идеальному является материальное. Стало быть, третья мифология должна быть общественной и *материальной* одновременно. Она должна быть мифом материального устройства общества, где нет ничего идеального, а есть только материальное и где нет ничего личного и личностного,

а есть только общественное. Другими словами, мы получаем тут *социализм*. Либерализм есть отрицание авторитаризма. Это отрицание, самоутверждаясь, требует отграничения от всего прочего, т.е. требует нового отрицания. Но уже элементы диалектики говорят, что отрицание отрицания есть утверждение. Таким утверждением и является *социализм*, который впервые переносит все категории трансцендентального бытия в сферу инобытия, переносит их во всей их целостности и переносит абсолютно. Отрицание отрицания абсолюта само может быть только утверждением, т. е. утверждением абсолюта же»¹⁷³.

Однако категорией социализма ещё не может быть завершена диалектика мировой истории. По словам Лосева, всякая историософская категория должна быть рассмотрена не только в статике, но и в динамике, т. е. в порядке своего становления. Становление социализма как целостного, авторитарного и в себе завершённого социально-исторического типа должно привести к прямо противоположной форме общественного устройства — *анархизму*. «Социализм, — подчеркивает Лосев, — т. е. материалистически-общественная стихия, данная в аспекте своего алогического, бесформенного, сплошного стремления, есть *анархизм*. Поэтому *либерализм*, *социализм* и *анархизм* (курсив наш. — П.Б.,И.П.) есть то же самое, что и обычная диалектическая триада бытия, небытия (инобытия) и становления, но только перенесенная из чистой логики в недра конкретной истории»¹⁷⁴.

Второй вариант (2а) схемы социально-исторического процесса мы находим в книге «Очерки античного символизма и мифологии». В разделе «Социальная природа платонизма» Лосев предлагает проект «целой философии истории, и даже ряда их»¹⁷⁵. Следуя методу триады, он отмечает, что социальное бытие, будучи воплощённым диалектическим единством идеи и материи, имеет символическую природу. Социальный символизм, в свою очередь, также может быть представлен триадическим образом: 1) материально, 2) идеально и 3) символически. «1. Социальная жизнь, по-

¹⁷³ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 430–431.

¹⁷⁴ Там же. С. 432.

¹⁷⁵ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 901.

нимаемая как материальная стихия символа, есть Восток. В нём идея дана скрыто и отвлеченно, и ярче всего дано тело. Поэтому восточное искусство по преимуществу архитектурно, его идеи загадочны (сфинкс, обелиск, пирамида), его религия — нигилистична (Нирвана), его государство — монархическая деспотия, его экономика построена на рабовладении. 2. Социальная жизнь, понимаемая как символическая стихия символа, есть античная Греция. Тут идея выявлена до степени полного отождествления с телом. Поэтому греческое искусство по преимуществу скульптурно, греческие идеи суть живые человекообразные боги, религия — художественна, политико-экономическая жизнь — демократична на фоне рабовладельческой стихии. 3. Социальная жизнь, данная как идеальная стихия символа, есть средневековая культура. Она — духовно-личностна и потому музыкально-живописно-словесна. Абстрактных идей тут не существует; они — живые личности святых. Искусство — церковно. Политико-экономическая жизнь основана на принципе личности, т.е. опирается на частноправовые отношения. Отсюда — такая система, как феодализм»¹⁷⁶.

По словам Лосева, такого рода диалектическую схему можно применить и к средневековой эпохе, хотя это, по его мнению, захватит и внесредневековые (т.е. нововременные) культуры. Идеально-символическая социальная культура Средневековья — это православная Византия, символически-символическая — католический Рим, а материально-символическая — протестантизм (т.е. ренессансная и последующая за ней новоевропейская культура).

Третий и четвертый варианты социально-исторической диалектики приводятся Лосевым в «Истории эстетических учений». Именно здесь русский философ наиболее подробно и обстоятельно высказывает свои историософские идеи, развивая намеченную в «Очерках...» типологию исторического процесса. Как и в предыдущем случае, он руководствуется триадой идеи, материи и действительности, понимая динамику всемир-

¹⁷⁶ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 901.

ной истории в качестве системы модификаций мифосимволического бытия.

В варианте (16) критерием типологизации выступает уже не культурно-исторический, а социально-экономический принцип (впервые использованный, как известно, в формационной концепции Маркса). В соответствии с указанным критерием Лосев выделяет три «универсальных типа человеческой культуры» — феодализм (идея), капитализм (материя) и социализм (действительность). «В феодализме идея, сущность или личность, слита с материей, или явлением, в одну единую, абсолютную нераздельную действительность, но эта действительность дана идеально... В капитализме тот же самый синтез дан не средством первой категории, идеи, но средствами второй категории, «материи», или «явления», так что в основу положена не идея вообще, не сущность и личность вообще, но материально, природно данная сущность и личность, т.е. человеческий субъект. И наконец, в социализме тот же основной диалектический синтез дан средствами третьей категории, «действительности»¹⁷⁷.

Первый культурный тип — феодализм, — Лосев определяет как систему, построенную на абсолютизации чистой идеи (духа), т.е. абсолютизации личностного бытия. Общественная жизнь этой культурной системы разнокачественна и иерархична, отношения различных иерархических слоёв общества определяются частно-правовыми нормами, экономика характеризуется преобладанием «личностного», натурально-крепостнического хозяйства, а сфера искусства — сакральностью, где иконопись, храмовая архитектура, культовая музыка, литургия выражали глубины духовного, абсолютно-личностного бытия.

Следующая за феодализмом капиталистическая культура характеризуется абсолютизацией субъективно-личностного, чисто человеческого индивидуального начала. Основой всей жизни становится автономная человеческая личность, которая берёт на себя функции Абсолюта. Из этого следовала секулярность всей духовной и материальной культуры: протестантизм в религии, субъек-

¹⁷⁷ Лосев А.Ф. Форма. Стил. Выражение. С. 383–384.

тивизм и психологизм в искусстве, индивидуализм в социально-политической сфере, рынок, свободное предпринимательство и конкуренция в области экономических отношений.

Синтезом феодализма и капитализма является социалистическая культура, в которой, по словам Лосева, примат человеческой личности «переходит в своё отрицание, т. е. в примат человеческого-же, но вне-личностного». Этим отрицанием выступает коллектив, т. е. инобытие личности. Причём внеличностное предстаёт в социализме одновременно и природным, и человеческим. Единством этих противоположностей является производство. «Социализм, если его брать в его наибольшей противоположности капитализму, есть культура, основанная не на примате субъективных глубин отдельного человека, а на примате производства... Отсюда — строительство фабрик и заводов, городов и всего, что способствует интенсивности экономически-производственной жизни»¹⁷⁸.

В «Дополнениях» к «Диалектике мифа» Лосев приходит к выводу о том, что социализм как «материалистически-общественная стихия», данная в аспекте своего алогического становления, неизбежно порождает *анархическую* цивилизацию. Последняя представляет собой необходимый итог всей «человекобожеской», или *антропократической* стадии всемирно-исторического процесса. Диалектически закономерный переход от феодализма через капитализм к социализму Лосев понимает не в смысле жестко детерминистской однолинейной схемы, а в духе интегрального хронологического развития всех трех общекультурных типов, существовавших всегда вместе, «в разной пропорции и с разной степенью интенсивности».

На наш взгляд, идея анархической культуры достаточно полно отражает эсхатолого-апокалиптическую тенденцию в русской историософии вообще и в лосевской социально-исторической диалектике в частности. Будучи последней (в логическом смысле) стадией *антропократической* культуры, анархизм органично совмещает либерально-индивидуалистическое потребительство и рынок капитализма с массовостью производственно-экономического духа социализма.

¹⁷⁸ Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. С. 381.

Как показывает опыт современной истории, со второй половины XX в. европейская цивилизация вступает в эпоху постиндустриализма, завершающего развитие культуры Нового времени. Капитализм и социализм как формы производственно-экономической цивилизации обретают свой синтез в постиндустриальном обществе, принципом которого является *информация*. Будучи единством субъективизма индивидуалистического сознания капитализма и объективизма массового сознания социализма, информационное общество определяется всё возрастающим производством информационных продуктов, воплощённых в самых разнообразных материальных ценностях. Последнее обстоятельство делает общественную жизнь полностью децентрализованной, релятивной и плюралистичной, что, собственно, и выражается в категории анархизма. Лосев характеризует анархизм как такой тип антропократической цивилизации, где господствуют произвол, вседозволенность, ничем не ограниченные технические средства тотального информационного над личностью. Именно в таком «информационно-анархическом» обществе, т. е. обществе, пронизанном только человеческими, «слишком человеческими» принципами, будут достигнуты последние апокалиптические пределы мировой цивилизации. «Если всякий сможет делать все, что он ни вздумает, если всякий сможет увидеть, услышать все, что творится на земном шаре, если на малейшую прихоть будет отвечать тончайший аппарат, могущий исполнить желание в несколько секунд, то не есть ли все это сумасшествие — царство сплошного анархизма, царство некоего земного ада, где, действительно, все до последней глубины есть человек, в человеке, для человека и где все есть в то же время абсолютно земная жизнь, абсолютно земное общество...», — пронизательно замечает Лосев¹⁷⁹.

Следующий (3а) вариант социально-исторической диалектики Лосева представляет собой возврат к культурно-историческому критерию периодизации. Его логико-категориальной основой выступает триада идеального материального и действительного. Те-

¹⁷⁹ Так истязуется и распинается истина. А.Ф. Лосев в рецензиях ОГПУ // *Родина*. 1996. № 4. Приложение. С. 127.

перь она применяется Лосевым для детализации и конкретизации намеченных ранее культурно-исторических типов. Русский философ подчёркивает, что метод этой триады образует саму историческую действительность в её конкретном содержании. «Беря эту триаду в последовательном убывании момента идеальности, мы получаем феодально-рабовладельческое общество, капитализм и социализм. Продолжая применять тот же метод дальше, мы получаем соответствующие деления и в пределах каждой из этих трёх великих культур. Так, первая даёт 1) восточную деспотию и рабовладельческое общество, 2) античную рабовладельческую культуру и 3) средневековый феодализм. Вторая культура — капитализм, даёт сначала господство «идеи» — эпоху либерального разума, от Возрождения кончая Революцией, потом господство «материи» — эпоху послереволюционной мелкой буржуазии, потом — объединение того и другого в эпоху финансового капитала. Та же диалектика будет наблюдаться и в социализме по мере его развития»¹⁸⁰.

Настаивая на поливариантном и вероятностном характере этой диалектической схемы, Лосев говорит и об иных возможностях триадического разделения внутри каждого социально-культурного типа. Так, например, возвращаясь к схеме варианта (2а), он предлагает подразделять мировую историю на Восток, греко-римскую античность и христианскую культуру, в последней же — выделять Византию, Рим и Новую Европу. Новоевропейская культура так же может быть разделена на упомянутые ранее эпохи капитализма, социализма и фашизма.

Таким образом, в трудах Лосева мы находим как минимум 4 взаимодополняющих друг друга варианта социально-исторической типологии и периодизации всемирно-исторического процесса, каждый из которых выявляет отдельные моменты и стороны культурно-исторического и социально-экономического развития общества. Обобщая эти варианты, мы возвращаемся к первой, по своему «программной», историософской книге Лосева — «Дополнениям» к «Диалектике мифа». В этой работе Лосев подводит окончательный итог своей социально-исторической диалектики.

¹⁸⁰ Лосев А.Ф. Форма. Стил. Выражение. С. 391.

Следуя онтологическим принципам теории становления и инобытия, традиционным для христианского мировоззрения эсхатологическим идеям, он пишет о необходимости последнего предела либеральной, социалистической и анархической мифологий. Этим пределом у него выступает иудаистская мифология Каббалы, построенная на абсолютизации и обожествлении человеческого общества — Израиля. «Итак, христианство, — отмечает Лосев, — есть инобытие абсолютной мифологии, утверждающее эту последнюю в её субстанции и принципе (с возможностью фактического отпадения от неё); Каббала есть инобытие самого христианства, отрицающее и это последнее, и исходную абсолютную мифологию в их субстанции, но переносящее на себя её мифологические принципы. Каббала есть, таким образом, нечто диалектически среднее между христианством и новоевропейской мифологией. Как христианство она есть авторитарная и религиозная мифология; и как новоевропейская мифология она атеистична и материалистична»¹⁸¹.

В понимании Лосева, каббалистическое общество — «последний предел» исторического становления антропократической культуры в единстве её капиталистических, социалистических и анархических форм. «А должна быть такая мифология, — развивает свою мысль русский философ, — которая была бы идеальным образцом и схемой *всего* отпадения, всякого и всяческого либерализма, социализма и анархизма, взятых как нечто одно и определенное. Чтобы назвать эту мифологию, обратим внимание на то, что тут должно быть обожествление и абсолютизация не природы, не личности, не общества в их абсолютном бытии, но всего этого — в их *инобытии*. Это должно быть абсолютизацией инобытия в его целом. Однако после христианства с его откровением абсолютной личности уже неинтересно было говорить об инобытии в виде природы (на это ушли тысячелетия восточных религий). Нужно было абсолютной Личности противопоставить *человеческую* личность, т.е. в конце концов, *человечество* (если брать этот принцип христианского инобытия, включая либераль-

¹⁸¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 434.

ного индивидуума и анархическую бесформенность общества). Нужно было *человечество* считать Богом. Эту миссию и выполнила *Каббала*, в которой мы находим учение о том, что Израиль есть осуществленное тело Божие, т. е. сам Бог... Таким образом, ясно, что Каббала есть именно та самая мифология, которая идеально осмысливает либеральную, социалистическую и анархическую стихию»¹⁸².

Проведенный историко-философский анализ дает объективные основания для обобщения историсофских воззрений Лосева и реконструкции намеченной русским философом *интегральной* схемы мировой истории. Указание на необходимость такой схемы мы находим в трудах самого Лосева. Подытоживая свои философско-исторические размышления, он писал: «Итак: 1. существует, по крайней мере, три основных типа культуры и три основных типа мифологического творчества: 1. авторитарный (восточный — и антично-средневековый), или объективно-трансцендентный, 2. либерально-гуманистический (новоевропейский), или субъективно-созерцательный и субъективно-активный, и 3. социалистическо-материалистический (новейшая Европа), или социально-экономический, производственный; 2. параллельно с этим *существует три основных типа мифологических учений*, оценивающих всякую иную мифологию и всякую иную мифологическую теорию со своей собственной точки зрения, так что есть либеральный и марксистский миф о христианстве и есть христианское понимание либеральной и марксистской мифологии, есть субъективистическое понимание социализма и социалистическое понимание субъективизма и т. д.»¹⁸³.

Следуя принципам созданной им теории абсолютной диалектики, Лосев подчеркивал, что философия истории должна не только описать все культурно-мифологические типы, т. е. «честно стать поочередно на точку зрения каждого из них, но *она должна объединить все эти типы в нечто целое и дать диалектику их всестороннего взаимоотношения*, ибо только таким способом может быть

¹⁸² Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 433.

¹⁸³ Там же. С. 496–497.

удовлетворена потребность научного сознания в обнаружении последнего единства изучаемых фактов истории и жизни»¹⁸⁴.

О возможности *историософского интегрализма* говорит и сама идея абсолютной мифологии, смысловое содержание которой характеризуется максимальным единством абсолютного сознания и бытия. Согласно Лосеву, по отношению к абсолютной мифологии всякая другая мифология будет относительной, так как она гипостазировывает только какой-нибудь один момент мифа. «Эту относительную мифологию придется принимать в двух основных видах — 1) как *до-христианскую*, куда будет отнесено все объективно-онтологическое гипостазирование мифа, т.е. как мифологию природы (Восток, Греция, Рим), и 2) как *после-христианскую*, которая, как *после-христианская*, уже не может не быть мифологией человека и человечества, куда входит мифология либерально-социалистическо-анархическая, незримо руководимая каббалистическим иудаизмом»¹⁸⁵.

Учитывая всё изложенное мы полагаем, что реконструкция лосевской диалектики всемирно-исторического процесса может быть *намечена*¹⁸⁶ в двух взаимодополняющих друг друга логико-исторических схемах.

СХЕМА 1

1. *Теократическое общество (консерватизм, одно):*

а) Восток (Индия — идея; Египет — материя; Персия — символ)

б) Античность: (Древняя Греция — идея; Древний Рим — материя; эллинизм — символ)

¹⁸⁴ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 497.

¹⁸⁵ Там же. С. 441.

¹⁸⁶ Именно намечена, так как развёрнутый систематический анализ всех её категорий — предмет большого и самостоятельного исследования, которое до сих пор не проводилось в современной историко-философской науке. Чтобы убедиться в этом, достаточно познакомиться с имеющимися на сегодняшний день библиографическими материалами основных трудов, посвященных творчеству А.Ф. Лосева, в которых тематика лосевской историософии практически никак не отражена. См., например: Тахо-Годи А.А. Основные работы, посвященные жизни и творчеству А.Ф. Лосева // Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика / Сост., подг. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М., 2002. С. 693–695.

в) Средневековье: (византийско-московская культура — идея; иудаистско-каббалистическая культура — материя; католицизм — символ).

2. *Антропократическое общество (либерализм, иное):*

а) капитализм (Возрождение — идея; индустриализм XVII–XIX вв. — материя; империализм и фашизм первой половины XX в. — символ);

б) социализм (утопический — идея; тоталитарный — материя; демократический — символ);

в) анархизм (информационное общество — идея, каббалистическое общество — материя, глобалистская цивилизация — символ).

3. *Геоантропократическое (консервативно-либеральное) общество* (становящаяся в истории христианская Церковь, возвращающая падшее человечество к его абсолютному, т. е. Богочеловеческому состоянию).

Как видим, логическая структура данной схемы определяется диалектической триадой тезис–антитезис–синтез, где *теократизм* и *консерватизм* выступают как тезис, *антропократизм (либерализм)* — как антитезис, а Универсальная Церковь — как всеобщее, консервативно-либеральное свободное сообщество, играющее роль того «высшего синтеза», в котором «снимается» ограниченность двух предыдущим исторических эпох.

СХЕМА 2

1. *До-христианская мифологическая эпоха* (Восток, ветхозаветный мир, античная цивилизация).

2. *Христианская мифологическая эпоха* (Средневековье, возрожденческо-новоевропейская цивилизация, социалистическо-анархическое общество, включающее каббалистический иудаизм как предел инобытия христианской культуры).

3. *Постхристианская мифологическая эпоха*, подводящая окончательный итог исторического становления абсолютной мифологии в рамках «эсхатологической и метаисторической полноты

времен» — Всеобщей Церкви как «Царствия Божьего» и завершения всемирной истории.

Как уже было сказано, обе схемы имеют общее смысловое содержание. Взаимодополняя друг друга они, на наш взгляд, достаточно полно отражают лосевскую диалектическую картину всемирной истории.

Приступая к ее историко-философской оценке, мы должны отметить, что помимо своего положительного, спекулятивного содержания, историософская диалектика Лосева не была свободна и от некоторых эклектических мотивов. Русский мыслитель пытался объединить в одно целое неоплатонические, религиозно-метафизические, гегелевские и марксистские идеи. Наличие таких разнородных логико-методологических элементов не могло не сказаться на тех противоречиях, которые так и остались непреодоленными в трудах А.Ф. Лосева.

В лосевской периодизации мировой истории определяющее логико-методологическое значение играла платоновско-гегелевская триада категорий *одного, иного и становления*, с точки зрения которой были рассмотрены практически все этапы и периоды всемирно-исторического процесса. Справедливости ради следует сказать, что само использование этой онтологической категориальной триады в философско-исторической концепции не может не вызывать возражений. Не будем забывать, что и в платоновском «Пармениде», и особенно в гегелевской «Науке логики» данная триада является одной из составных частей диалектического движения мысли и не имеет какого-либо всеобъемлющего философского смысла. Однако произвольное абстрагирование этой категориальной триады от всей целостности остальных диалектических категорий (особенно категорий объективного духа, в котором наряду с правом, моралью и нравственностью находится сама всемирная история) не имеет достаточных логических оснований и чревато серьезными логическими трудностями и противоречиями. Последние обнаруживают себя в лосевских схемах периодизации мировой истории. Из этих схем видно, что в них не соблюдается принцип единства основания деления. В качестве оснований исторической типологии выступают одновременно хронологические,

социально-экономические («формационные») и религиозные принципы, что ставит под сомнение логическую цельность и завершенность всей философско-исторической концепции.

Очевидно, что «строгого логика и диалектика» Лосева чаще привлекала не спекулятивно-систематическая (гегелевская), а религиозно-догматическая («неоплатоническо-имяславская») стихия мысли. Именно поэтому смысл и конец истории у него имеют преимущественно не логико-категориальное, а религиозно-интуитивистское содержание, очень близкое к соловьевской теории богочеловечества, с ее эсхатологией, апокалиптикой, «каббалистической мифологией», пришествием «антихриста», «объединением церквей» всеобщей войной и последующим переходом к «Метаистории», т.е. к Царствию Божьему. Не случайно вершиной абсолютной мифологии у Лосева выступает византийско-московское православие как «становящаяся в истории соборно-мистическая Церковь»¹⁸⁷. В результате такого смешения философских, мифологических и религиозно-догматических моментов проблема целостного, логико-категориального осмысления всемирной истории осталась у Лосева нерешенной. Именно поэтому русский философ так и не смог формально завершить свое философско-историческое учение. Его фрагменты теперь приходится собирать из произведений разных лет.

Оставляя разбор множества дискуссионных, незавершенных, а порой и просто противоречивых моментов историсофского учения Лосева для последующих критических работ, отметим, что сегодня очевидно одно: диалектика философско-исторического познания играла весьма существенную роль в структуре лосевского мировоззрения и явилась важным моментом спекулятивного этапа становления идеи России как опыта осознания всеобщности («всемирной отзывчивости») русского национального духа.

¹⁸⁷ Подробнее об этом см.: *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. С. 223–224; 441–447.

2.3. Современные концепции философии русской истории в контексте идеи тотальности всемирно-исторического процесса

Проведенный в предыдущих параграфах работы историко-философский анализ эволюции русской философско-исторической мысли XIX — первой половины XX вв. со всей очевидностью показывает необходимость снятия всех особенных форм русского национального духа как составляющей идеи всемирной истории.

Сегодня, в начале третьего тысячелетия христианской истории, само время становится антиметафизическим и анти-догматичным, требуя в отношении философии истории XX в. нелицеприятного суда диалектического разума. Уже в трудах П.А. Флоренского и А.Ф. Лосева мы видим стремление преодолеть ограниченность рассудочного в своей основе религиозно-догматического и метафизического стиля историософского мышления. В конце XX в. эту тенденцию позитивно-спекулятивного, т.е. целостного (в смысле установления логического единства смысловых и фактических форм исторического бытия), развивают такие известные отечественные исследователи, как В.В. Кожин, К.Г. Мяло, А.С. Панарин, Н.А. Нарочницкая. Их труды объединяет стремление дать объективное объяснение исторической судьбы России и русского народа в «переломном» для всей мировой истории XX столетия¹⁸⁸.

Концепции этих авторов со всей очевидностью показали, что в области современной отечественной философии истории эпоха рассудочного мышления заканчивается. Начинается время *философской истории России* и ее национального духа.

Неразработанность этой спекулятивной философии истории русского самосознания в его всеобщих определениях лишний раз

¹⁸⁸ Подробнее об этом см.: *Мяло К.Г.* Между Западом и Востоком. Опыт геополитического и историософского анализа. М., 2004; *Нарочницкая Н.А.* Россия и русские в мировой истории. М., 2004; *Панарин А.С.* Реванш истории. Российская стратегическая инициатива в XXI в. М., 2005; *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002; *Кожин В.В.* История России. Век XX: В 2 кн. М., 1999; *Кожин В.В.* Судьба России. М., 1997.

подтверждает известный гегелевский афоризм о том, что «Сова Минервы вылетает только с наступлением сумерек», заставляя нас пристальнее вглядываться в эти самые «сумерки» современной философской мысли с надеждой увидеть в ней искру спекулятивно-диалектического историософского мышления. И последнее, найдется!

Речь идет о процессе актуализации методологии гегелевской диалектики в научных традициях Санкт-петербургской (ленинградской), Ростовской и Московской философских школ в 1980–1990-е гг. Главная их особенность заключается в формировании качественно нового, немарксистского стиля философско-исторического мышления, основанного на духовно-субстанциальном (включая его культурно-цивилизационные, этико-правовые и социально-экономические составляющие) понимании сущности всемирно-исторического процесса. Начиная с 1970-х (!) гг. именно в этих школах впервые была намечена, а затем и реализована систематическая критика «материалистической» версии диалектики и утверждение методологических принципов философии истории абсолютного идеализма! Пройдя долгий путь в рамках *интуитивного* (христианско-мифологическая историософия) и *рефлексивного* (метафизическая, догматическая и критическая историософия) этапов, русская философско-историческая мысль вступила в *спекулятивную* (т.е. обобщающую) стадию своего развития. Именно в это посткоммунистическое время создаются первые спекулятивно-диалектические концепции судьбы России (русской идеи) в контексте всемирной истории.

Санкт-петербургская школа связана с научными трудами *Е.С. Линькова*, *А.А. Ермичева*, их последователей — И.И. Авксентьевского, А.Н. Муравьева, В.В. Макарова, И.Л. Фокина, О.Ю. Сумина (автора монографии «Гегель как судьба России»)¹⁸⁹. Главное дости-

¹⁸⁹ В этой концептуальной работе выпускника философского факультета СПбГУ О.Ю. Сумина (первое издание было осуществлено в Софии в 1997 г., второе — в Краснодаре в 2005 г.) был по-новому проанализирован факт духовной взаимосвязи русской истории и культуры с абсолютным идеализмом Гегеля, учение которого религиозно переживается в 1-й половине XIX в. и становится элементом государственной идеологии в XX в. Последняя, по словам Сумина, выступает объективацией абсолютного идеализма, выражающего абсолютный дух в

жение этой школы заключается в том, что разрушив марксистско-ленинскую философию и идеологию «изнутри» (Линьков), она сохранила ее необходимый диалектический момент. Сразив «диалектико-материалистическую» философию на ее же собственной «территории», Е.С. Линьков положил начало великой философской задаче современности — «задаче всеобщего освобождения русского духа»¹⁹⁰.

Продолжая начатую Е.С. Линьковым линию творческого осмысления гегелевского абсолютного идеализма, О.Ю. Сумин показал возможность творческого применения методологии гегелевской философии, во-первых, к самой системе Гегеля и ее истории, а во-вторых, к истории России и славянского мира в целом.

На наш взгляд, О.Ю. Сумину удалось собрать достаточное число аргументов в пользу тезиса о спекулятивно-диалектическом смысле русской идеи, о необходимости объединения истории философии и философии истории в России. Знакомство с текстом книги показывает, что его автора, с одной стороны, захватила своей всеобщностью система абсолютного идеализма, философии как науки об абсолютном. С другой стороны, видна неудовлетворенность Сумина фактом доминирования в России преимущественно религиозного способа мышления. Получалось, что русская культура была разлучена с истиной в ее философской форме. История русской мысли представляла собой главным образом историю религиозного духа, но отнюдь не историю философии. Однако автору удалось предложить разрешение ряда труднейших противоречий в оценках отечественной истории. Положительным результатом этой философско-исторической работы стал тезис о том, что Россия не только не отлучена от истории разумного, но, наоборот, полностью

виде триединства искусства, религии и философии. В соответствии с этим принципом в монографии доказывается положение о том, что всемирная история как разумная должна содержать в себе эпохи эстетической, религиозной и философской идеи. Автор показывает, что идею искусства были призваны развивать народы Востока и, прежде всего Греции. Религиозную идею развивают западно-европейские народы. Идею разума как философской науки, выраженной Гегелем, должны были принять на свою почву славянские народы, и в первую очередь русский народ.

¹⁹⁰ Сумин О.Ю. Гегель как судьба России. С. 161.

включена в нее. История философии как форма раскрытия абсолютного духа в его понятийной форме объективировалась именно в России.

Из гегелевских текстов видно, что объективный дух — это в первую очередь, одна из самых конкретных ступеней развития Идеи, которая изначально имплицитно содержит в себе определенности Абсолютного, т. е. искусства, религии и философии. Абсолютный дух есть развившееся до своего высшего пункта Понятие. Это есть самое конкретное, самое богатое содержание, и его выступление подготавливается всем предыдущим развитием. При этом, если на более бедных ступенях было бы смешно искать определения Абсолютного духа, например, искусство, религию и философию, на ступени природы, то на ступени объективного духа (при этом на его завершающей стадии — всемирной истории) развитие содержания уже таково, что кульминационный пункт — Понятие как абсолютный дух — уже проступает всеми своими моментами, так сказать, на «теле» всемирной истории, вследствие самого внутреннего стремления последней быть абсолютным духом. И случается это только тогда, когда в истории произошло полное развитие философской формы (в лице Гегеля), оказавшей столь существенное влияние на судьбу России в XX в. В книге Сумина как раз и идет речь о развитии определенностей Абсолютного в мировой и одновременно российской истории как ее составляющей (гегелевская идея преемственности всемирно-исторических народов).

Следует отметить, что трудность адекватной интерпретации гегелевского понимания динамики всемирно-исторического процесса во многом обусловлена тем, что сам Гегель не дал строгого определения философии истории. Как известно, сам он не имел специально продуманной и им же опубликованной работы по этой философской дисциплине. Верно, что он читал лекции по «философии всемирной истории», которые и были положены в основу изданного труда, но то, что содержится в этих записках, имеет далеко не однозначный смысл. Последнее обстоятельство как раз и является своеобразным камнем преткновения для тех современных исследователей, которые почему-то не смеют выйти

за рамки тех формулировок, которые дал во «Введении» к своим лекциям сам Гегель. По его словам, философское рассмотрение истории есть «мыслящее рассмотрение», «разум господствует в мире», а всемирная история есть «прогресс в сознании свободы». И далее все сосредотачивают свое внимание на том, чтобы показать, как на Востоке один свободен, в античном мире — некоторые, а в современном мире — все. Между тем, сам Гегель в том же «Введении» подчеркивает: сказать, что разум господствует в мире, еще слишком мало, так как мы еще не определили, что же есть «разум в истории». Философ пытается сделать это, но уходит в сторону, выясняя понятие свободы через соотнесение духа с природой. Между тем нас интересует, в чем различие между «разумом в природе» и «разумом в истории» именно с точки зрения самого понятия. Однако Гегель не дает завершающей системы определений этого понятия, а отделяется лишь абстрактными «количественными» определениями свободы. Итак, вопрос звучит так: в чем состоит различие между «разумом в природе» и «разумом в истории»? Кажется бы, перед нами одно и то же понятие, т.е. всеобщее, особенное и единичное. Но в чем же разница? Да в том-то и состоит разница, что в природе понятие выступит как Механика, Физика, Органика, во всей сфере духа — как Субъективный, Объективный и Абсолютный дух; в моменте Объективного духа понятие есть Право, Моральность, Нравственность, в самой Нравственности — Семья, Гражданское общество, Государство, а в самом Государстве как всемирной истории понятие выступит именно как эпоха искусства, религии и философии! Искусство, религия и философия есть моменты самого понятия, выступающего в истории. Показать «разум в истории» означает не повторять за Гегелем высказанные им в ходе лекционных занятий фразы «прогресс в сознании свободы» и т. д., а дать понятийную определенность в самом историческом процессе. И именно таковой является эта тройственная определенность эпох. Прогресс в сознании свободы и состоит в том, что меняется сама форма сознания. Этот прогресс поэтому лучше всего отражается именно через определенность форм самого духа, а не через количественный подсчет: один — некоторые — все.

Проблема заключается также и в том, что даже если и следовать за гегелевскими «один–некоторые–все», то выяснится, что принцип «все свободны», хотя и утвердился в христианогерманском мире, отнюдь не получил в нем своего *всеобщего* завершения. Потому что, как показала история после Гегеля в христианском мире, оставленном только на произвол религиозного чувства, не всегда все свободны, но всегда имеются «более свободные» и «менее свободные» — разве столь высоко ценимый Гегелем протестантский мир не уживался долгое время с институтом рабства в Америке? Разве не он в качестве ветхозаветного «око за око» (за Перл-Харбор) снес с легкостью с лица Земли два японских города и до сих пор находит для этого оправдание, не он ли бомбовыми коврами уничтожил Дрезден, полный беженцев, преимущественно гражданского населения, женщин и детей?

Верно, что внутри советского государства свободы не было. Но абстрактно принцип всеобщей свободы был признан советской конституцией, как признан и до сих пор, поэтому осталось дело за «малым» — реализовать его на практике! Поэтому еще раз повторим, что подлинный момент «все свободны» отнюдь не исчерпывается только западнохристианским миром, а это дело западнохристианского и «христианско-философско-славяно-русского мира». В западнохристианском мире этот принцип реализовал себя в форме объективированного религиозного принципа, а в истории Советской России заявил о себе в форме истории идеологии (являвшейся более 70 лет популярной смесью истинных философских законов и категорий с политико-мифологическими предрассудками). Истинной же формой всеобщей свободы может быть только форма философской науки.

Нельзя упускать из виду, что книга Сумина — это только самое начало современно теоретико-методологической разработки широкой историко-философской и философско-исторической темы «Абсолютный идеализм и Россия», но никак не ее завершение. Сумин действительно показал, как всеобщность искусства, религии и философии отражается в особенных исторических и поли-

тических формах. Показал, опираясь прежде всего на дух¹⁹¹ гегелевской диалектической методологии, и опять-таки, качественно, в целом, не ставя перед собой задачи детализированного теоретического и фактологического описания, так как это дело самостоятельных монографических работ.

Именно эта творческая способность автора преодолеть тяжесть авторитета и следовать духу его метода на совершенно новом историческом и историко-философском материале и является, на наш взгляд, самым *ценным достоянием* монографии, которая может послужить своеобразным *идейным ориентиром* для последующих работ в открытой О.Ю. Суминым области современного философского знания.

Предвидя возможное возражение о невозможности перенесения определенностей абсолютного духа в область объективного исторического бытия, отметим, что оно, на наш взгляд, основано на достаточно абстрактном, партикулярном понимании соотношения объективизма Всемирной истории (как завершения Объективного духа и одновременно начала перехода в более высокую сферу) и Абсолютного духа. Из гегелевских текстов видно, что Всемирная история как вершина развития разума в сфере Объективного духа — это в первую очередь одна из самых конкретных ступеней развития Идеи, которая изначально имплицитно содержит в себе конечные определенности Абсолютного, т.е. искусства, религии и философии.

Абсолютный дух (т. е. искусство, религия и философия) не может не присутствовать в жизни всемирно-исторических государств, иначе он опять-таки теряет объективно-историческую стихию воплощения и утрачивает свою всеобщность. «Несовпадение» может и должно иметь место на относительных и временных уровнях исторического процесса. Но в области вечного и абсолютного содержания эволюции человечества «макроуровень» всемирной истории и «микроуровни» развития великих народов и государств коррелируют между собой! Нельзя оспорить тот исторический факт, что

¹⁹¹ А не только на абстрактную «букву», которая, в отрыве от целого, только «убивает» спекулятивное содержание идеи; согласно евангельской мудрости, только дух «животворит»!

Восток, Греция, Рим, Запад, славяно-русский мир имели в той или иной степени развитые формы искусства, религии и философии. Эти формы в жизни всемирно-исторических государств были определенным образом логически и исторически соположены. Именно поэтому началом великой античной культуры была мифология (т. е. искусство), а завершением — неоплатонизм (т.е. философия, хотя и на уровне диалектики мифа). То же самое можно говорить и о Востоке и тем более о Западе или России.

Спекулятивное рассмотрение хода отечественной истории говорит нам о том, что поскольку России пришлось активно участвовать в объективном развитии именно высшего пункта абсолютного духа, то она не была центром развития двух предыдущих моментов, но определенность этих последних не могла не отозваться в ее истории. Кроме того, именно постольку, поскольку в русской истории имеет определенность третий момент, его выступление создало саму возможность выделения в ней двух других.

Основное значение творчества другого, не менее известного представителя Санкт-петербургской школы истории русской философии А.А. Ермичева заключалось в том, что будучи в сознательном теоретическом и историческом противоречии с направлением, утверждаемым Линьковым, но одновременно «находясь субъективно в рамках русской религиозной философии, он сумел примирить последнюю с абсолютно-идеалистическим направлением»¹⁹².

Как справедливо замечает по этому поводу Сумин, традиция русского религиозного ренессанса воспринималась Ермичевым не непосредственно, «а через призму того идейного опосредования, которое совершилось в истории русского коммунизма. Благодаря этому, восприятие Ермичевым религиозной составляющей русской мысли оказалось объективно научно-выдержанным и лишенным отталкивающего чувственного характера»¹⁹³. Ермичев способствовал возрождению русской религиозной идеи таким образом, «что

¹⁹² Сумин О.Ю. Гегель как судьба России. С. 204.

¹⁹³ Там же.

это возрождение оказалось не вытесняющим результаты развития философской идеи, а органически его дополняющим»¹⁹⁴. Реальным плодом идейного влияния Линькова и Ермичева как раз и стала созданная Суминым абсолютно-идеалистическая концепция русской идеи как идеи не религиозного или эстетического, а спекулятивно-философского разума¹⁹⁵.

Философско-историческая проблематика Ростовской школы полнее всего представлена в творчестве такого ее известного представителя, как *А.Н. Ерыгин*. Уже в 1987 г. он опубликовал по сути первую в «перестроечной» советской России «немарксистскую» историософскую монографию «История и диалектика...»¹⁹⁶. Научная значимость этой работы заключалась в том, что в ней на примере теоретико-исторических концепций К.Д. Кавелина, С.М. Соловьева и Б.Н. Чичерина была показана возможность и необходимость актуализации методологии гегелевской историософии в деле переосмысления проблемы исторической судьбы России во всемирной истории.

В книге отстаивалось положение, согласно которому «Философия истории» Гегеля с ее спекулятивной картиной всемирно-исторического прогресса человечества представляет собой одну из уникальных исторических теорий, удивительным образом созвучную нашему времени; «она взята в качестве методологического образца, на базе которого в лице историков-гегельянцев пыталась поставить и решить свои практические и теоретические проблемы русская либеральная буржуазия в переходный период от феодализма к капитализму»¹⁹⁷.

А.Н. Ерыгин проводил очень важную в методологическом отношении параллель между «Феноменологией духа» Гегеля и всей его системой, с одной стороны, и «Введением» в «Философию истории» и историческим знанием — с другой, обнаруживая между

¹⁹⁴ Там же. С. 207.

¹⁹⁵ Подробнее об этом см.: *Бойко П.Е.* Русская идея в свете философии абсолютного идеализма // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. Приложение. 2005. № 12.

¹⁹⁶ *Ерыгин А. Н.* История и диалектика (Диалектика и исторические знания в России XIX века). Ростов н/Д, 1987.

¹⁹⁷ Там же. С. 13.

ними строгое логико-методологическое соответствие. «Как известно, — подчеркивает Ерыгин, — «феноменология» Гегеля предшествует всей его философской системе, взятой позитивно. В «феноменологии» он лишь доказывает необходимость и абсолютную истинность этой высшей философской точки зрения. Ее предмет — «являющееся сознание», отдельные формообразования которого постепенно приближаются (по форме и содержанию) к точке зрения «абсолютного знания». Точно так же построена в «Философии истории» та часть введения, в которой Гегель характеризует прежнее историческое сознание (знание). Философии истории, т.е. точке зрения «абсолютного знания» в области историографии, предпослана своего рода феноменология «являющегося» исторического сознания и, прежде всего, «первоначальная» и «рефлексивная» формы историографии»¹⁹⁸.

Продолжая этот логико-методологический анализ гегелевского «Введения» к «Философии истории», А.Н. Ерыгин справедливо указывает на то, что выделение трех главных ступеней эволюции исторического сознания осуществлено Гегелем путем развертывания его основной логической (онто-гносеологической) схемы: «бытие — сущность — понятие» (онтологический аспект) и «непосредственное — опосредствованное — истинное» (гносеологический и логико-методологический аспекты). «Конкретизация данной схемы применительно к области исторического сознания опирается у Гегеля на те различия, которые сделаны им в разделе об абсолютном духе, а именно: «искусство — религия — философия»¹⁹⁹. И далее следует один из самых оригинальных и ценных выводов книги: «Назначение истории в системе Гегеля состоит в том, чтобы *обеспечить переход от объективного к абсолютному духу, но это значит, что историческое сознание выполняет ту же роль, а следовательно, подготавливает появление искусства, религии и философии (разумеется, не со стороны субстанциальной, а со стороны самосознательной, в терминах Гегеля). Таким образом, оно как бы «пробует себя на роль», выступая последо-*

¹⁹⁸ Ерыгин А. Н. История и диалектика (Диалектика и исторические знания в России XIX века). Ростов н/Д, 1987. С. 28.

¹⁹⁹ Там же. С. 29.

вательно в трех «будущих» формах абсолютного духа: непосредственно-художественной, опосредствованно-религиозной и истинно философской (курсив наш. — П.Б.,И.П.)»²⁰⁰.

Весьма существенное значение для современной философско-исторической науки имеет сформулированное А.Н. Ерыгиным положение о глубочайшем онтологическом тождестве диалектического и исторического разума. «Как ставшее целое, как развернутая система, как развивающееся, а точнее, развитое понятие, разум вообще обладает еще и историческим (генетическим) измерением. Диалектическое единство — это не просто конкретное тождество. Оно есть единство, сформированное историческим способом. Диалектический разум есть поэтому исторический разум. И этот предмет (государство), который в философии права оказывается понятным как некоторое конкретное тождество моментов, в философии истории выступает уже в этом другом измерении, как исторически формируемое конкретное тождество»²⁰¹.

Нельзя не согласиться и с тем выводом А.Н. Ерыгина, согласно которому гегелевская диалектическая концепция всемирной истории явилась необходимым для философско-исторической мысли опытом снятия противоречия между универсализмом просветительской теории прогресса и номинализмом исторических концепций романтиков. Положительным результатом этого стало преодоление той общей абстрактно-метафизической атмосферы (рационалистической, как у просветителей, или иррационалистической, как у романтиков), которая была характерна для всего способа мышления об истории в XVIII в. «Своим синтезом, — подчеркивает Ерыгин, — Гегель устранил противостояние автономных и замкнутых культур «великих» народов-романтиков, но не путем устранения в каждом из них непохожего и особенного ради единой и одинаковой «человеческой природы» просветителей, а прямо противоположным способом: за счет указания на единство, общее, реализованное в самих этих различиях и даже противоположностях. Восток и Запад оказались при таком подходе одинаково не-

²⁰⁰ Там же. С.31.

²⁰¹ *Ерыгин А. Н.* История и диалектика (Диалектика и исторические знания в России XIX века). Ростов н/Д, 1987. С. 35.

обходимыми сторонами человеческой культуры («духа»), и в германско-христианском мире их единство и было реализовано. Разумеется, европоцентристская модель культуры при этом все равно сохранилась, но Гегель сделал большее. Восточный, античный и христианско-германский миры он представил не только в виде абстрактных моментов некоторого конкретного тождества, но и само это конкретное взял не статически, а динамически, как процесс становления и развития. В результате каждый из этих миров выступил еще и как ступень исторического процесса становления человеческой культуры. Следовательно, Гегелю принадлежит заслуга восстановления в правах понятия всемирной истории просветителей, принявшей теперь конкретно-диалектический вид благодаря обогащению данного понятия мыслью о наличии в ней качественно-особенных ступеней последовательного и необходимого процесса развития»²⁰².

Несомненно, что важнейшим научным результатом «Истории и диалектики...» стало убедительное доказательство тезиса о необходимости дальнейшего развития методологии гегелевской диалектики в системе современной философско-исторической мысли. Причем развития в ее собственном спекулятивно-диалектическом, а не в материалистическом (марксизм), иррационалистском (западная философия второй половины XIX — начала XX в.) или каком-либо ином виде. И первым научно-исследовательским опытом реализации этой диалектики в области философско-исторического познания стала русская либеральная мысль XIX в., наиболее ярко представленная в работах К.Д. Кавелина, С.М. Соловьева и Б.Н. Чичерина. Факт преемственности русской исторической наукой XIX в. идей гегелевской диалектики (пусть и в рамках еще во многом метафизического и позитивистского стиля мышления) был подвергнут глубокому и всестороннему анализу в монографии А.Н. Ерыгина. По его словам, историческое значение передовой русской науки об истории, и прежде всего так называемой «русистики» заключалось в том, что это была одна из немногих попыток

²⁰² *Ерыгин А. Н.* История и диалектика (Диалектика и исторические знания в России XIX века). Ростов н/Д, 1987. С. 47.

воспользоваться арсеналом гегелевских диалектико-исторических идей, его методом при разработке конкретных проблем этой науки. «Историческая практика (с ее реальными противоречиями) и историческое познание (антиномически заострившее выявившиеся противоречия) вплотную подвели русскую мысль в 40-е годы к постановке и первой попытке разрешения выявившихся проблем в диалектической перспективе»²⁰³.

Согласно А.Н. Ерыгину, несмотря на всю логико-методологическую ограниченность понимания К.Д. Кавелиным, С.М. Соловьевым и Б.Н. Чичериным исторической теории, использованная ими идея гегелевской историософской диалектики оказалась достаточно продуктивной в практике исторического исследования. Она позволила подойти «к пониманию русской истории как целого, находящегося в процессе развития»²⁰⁴.

Таким образом, первая фундаментальная работа ростовского исследователя высветила достаточно неожиданный факт нереализованности основного логико-методологического потенциала философии всемирной истории Гегеля как в западной, так и в отечественной философско-исторической мысли XIX–XX вв. Она указала не только на те первые (пусть еще во многом несовершенные) спекулятивно-диалектические опыты осмысления русской идеи во всемирной истории (философия и теория истории русского либерализма), которые все же были достигнуты в отечественной науке, но и, что самое главное, определила некоторые пути дальнейшей актуализации методологии спекулятивной философии истории в современной России.

Дальнейшее развитие основных идей книги «История и диалектика...» было осуществлено А.Н. Ерыгиным в его докторской диссертации, последовавших за ней публикаций²⁰⁵ и, наконец, в

²⁰³ Там же. С. 48.

²⁰⁴ Там же. С. 50.

²⁰⁵ См.: *Ерыгин А.Н.* Философия истории русского либерализма второй половины XIX века (К. Д. Кавелин, С. М. Соловьев, Б. Н. Чичерин): Дис. ... д-ра филос. наук. Ростов н/Д., 1992; *Ерыгин А.Н.* Восток — Запад — Россия (Становление цивилизационного подхода в исторических исследованиях). Ростов н/Д, 1993; Российский менталитет и феномен западничества в русской культуре XX в. // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 45–47; Восток–Запад–Россия // Философский факультет РГУ:

последней фундаментальной монографии — *«Традиционная и модернизирующаяся Россия в философии истории русского либерализма (К.Д. Кавелин, С.М. Соловьев, Б.Н. Чичерин): Часть первая. Философия истории русского либерализма второй половины XIX века (тема России)»*.

В этой работе, автор выделяет философию истории русского либерализма («государственная школа») в качестве предмета специального историко-философского исследования. Опираясь на самую широкую источниковедческую и историографическую базу (в исследование введены практически все опубликованные и рукописные исторические и историософские работы К.Д. Кавелина, С.М. Соловьева и Б.Н. Чичерина, тщательно проанализирована соответствующая отечественная и зарубежная научно-монографическая литература, выявлен историко-философский контекст изучаемой проблемы), А.Н. Ерыгин раскрывает систему логико-методологических принципов историософии русского либерализма XIX в., определяет содержание либеральной концепции судьбы России во всемирной истории, характеризует русскую либерально-цивилизационную традицию и ее соотношение с гегелевской философией истории.

В вступительном разделе монографии дается подробный обзор философско-исторических концепций XIX–XX вв. в контексте их отношения к фундаментальной теоретической проблеме «Восток–Запад–Россия». Ростовский исследователь отмечает, что «синтез наиболее плодотворных идей (выдвинутых в рамках различных концепций) позволяет считать Россию страной европейской (христианской) цивилизации в рамках западного потока мирового развития, обладающей, однако, как и на Западе самой Европы, целым рядом особенностей. Важнейшие из них связаны с ее географическим положением и социокультурным окружением, с длительностью существования в России общины (без частной собственности на землю) как основы «азиатского» способа производства и ее

история и современность. Ростов н/Д., 2002. С. 119–130; Гегель и русская мысль (тема истории и культуры). Ростов н/Д, 2003; Личность и культура в эпоху модернизации: Г. Гегель, К. Ясперс, М. Петров. Ростов н/Д, 2003 и другие работы.

приверженностью православию»²⁰⁶. Нельзя не признать достаточно глубокую аргументированность этого историософского вывода, его действительное (а не мнимое, эклектичное) стремление диалектически синтезировать наиболее рациональные моменты основных концепций русской идеи. В самом деле, трудно оспорить факт христианской (т.е. западно- или восточно-европейской) сущности русского мира, российской цивилизации как относительно самостоятельного элемента мировой истории. Вся история нашего Отечества говорит нам о включенности России и русского народа в судьбы, прежде всего западных и восточных христианских государств! Само взаимодействие с языческим, мусульманским, конфуцианским, буддийским и иными цивилизационными мирами, которое, конечно же, имело очень большое (но не решающее!) значение в жизни Российского государства, было бы невозможным без этого субстанциального, православно-христианского самоопределения русского народа как государствообразующего ядра всей российской истории. Поэтому и отстаиваемый А.Н. Ерыгиным «либерально-консервативный» подход к пониманию русской идеи как философской идеи христианского универсализма заслуживает самого пристального внимания. В условиях возрастания национально-сепаратистских и религиозно-экстремистских конфликтов этот подход может стать важнейшим философским основанием идеологии правового государства как фактора свободы и политической стабильности современного мира.

Характеризуя логико-методологическую актуальность философии истории русского либерализма, А.Н. Ерыгин пишет о том, что в трудах К.Д. Кавелина, С.М. Соловьева, Б.Н. Чичерина было дано «концептуальное, целостное осмысление русского исторического процесса, впервые осуществленное на базе его научного исследовательского изучения»²⁰⁷. Социально-политическим следствием этого стала важнейшая для всей отечественной либерально-

²⁰⁶ Ерыгин А.Н. Традиционная и модернизирующаяся Россия в философии истории русского либерализма (К.Д. Кавелин, С.М. Соловьев, Б.Н. Чичерин). Часть первая: Философия истории русского либерализма второй половины XIX века (тема России). Ростов н/Д, 2004. С. 18.

²⁰⁷ Ерыгин А.Н. Традиционная и модернизирующаяся Россия... С. 47.

консервативной («государственной») философской традиции идея нравственно-правовой организации общественной и государственной жизни как цели исторического развития.

Опираясь на очень важное в методологическом отношении положение Л.А. Когана о необходимости отличать общую популярность гегелевских идей от тенденции к их действительной систематической реализации в научных исследованиях²⁰⁸, ростовский исследователь проводит строгое различие между фактом причастности Кавелина, Соловьева и Чичерина к гегельянской духовной атмосфере 1830-1840-х гг. (и следствиями из этого факта) и ответом на вопрос о том, «соответствует ли в философско-методологическом отношении понимание Кавелиным, Соловьевым и Чичериным сущности процесса исторического развития и специфики философского понимания истории основным установкам и принципам идеалистической диалектики Гегеля (его философии вообще и философии истории в частности)?»²⁰⁹. На этот вопрос А.Н. Ерыгин дает отрицательный ответ. Он также солидаризируется с достаточно хорошо обоснованной точкой зрения Р.Дж. Коллингвуда, Х. Уайта и Е. Топольского, согласно которой философско-исторические идеи Гегеля не были реализованы и востребованы европейской исторической наукой XIX в. В результате следует хотя и неожиданный, но абсолютно необходимый вывод о том, что в целом философия истории русской «государственной школы» была «гегельянской» (т. е. спекулятивно-диалектической) лишь абстрактно, по своей самой общей направленности. В более конкретном — философско-методологическом измерении она оставалась еще во многом во власти абстрактно-метафизических и позитивистских («сциентистских») идей. Поэтому к середине 1840-х гг. в изучении русской истории «проявился разрыв между философским и исследовательским подходами»²¹⁰. Данное положение А.Н. Ерыгин подкрепляет несколькими специальными обобщающими тезисами, выведенными из систе-

²⁰⁸ Коган Л.А. О понятии «русское гегельянство» // Вопросы философии. 1975. № 6. С. 109–110.

²⁰⁹ Ерыгин А.Н. Традиционная и модернизирующаяся Россия... С. 60–61.

²¹⁰ Ерыгин А.Н. Традиционная и модернизирующаяся Россия... С. 348.

матического анализа творчества каждого из представителей историософии русского либерализма XIX в.

1. «Диалектика в философии истории Гегеля является синтезом просветительского и романтического понимания исторического процесса в стиле спекулятивно-идеалистического мышления. Русская либерально-сциентистская философия истории восприняла ряд идей гегелевской концепции (статус истории как науки, всемирность исторического процесса, органический характер национально-исторического развития, роль государства в жизни общества), отбросив (Кавелин, Соловьев) или видоизменив (Чичерин) его спекулятивную методологию»²¹¹.

2. Методологическую революцию, в ходе которой была поставлена задача модернизации русской историографии и превращения ее в науку, преодоления спекулятивно-философского осмысления российской истории и обозначены условия, необходимые для этого, осуществил К.Д. Кавелин, именно он впервые сформулировал понятие исторической теории, которая, по его мнению, устраняла крайности исторического априоризма и эмпирического историографизма²¹².

3. «Основная направленность сциентистской философии истории С.М. Соловьева — стремление к ниспровержению гегелевской спекулятивно-идеалистической методологии как априорной конструкции разума. По его мнению, ученый ищет разумом не разум истории, а только необходимую и устойчивую связь явлений, т.е. историческую закономерность. С помощью наблюдений на основе сравнительного исследования он устанавливает особенности исторических индивидуальностей (цивилизаций, народов, эпох и выдающихся личностей)»²¹³.

4. «Выступая приверженцем гегелевской философской диалектики, Б.Н. Чичерин воспринял также кавелинскую сциентистскую идею об исторической теории как форме научного знания. Он исходил из необходимости достижения в процессе исторического познания такой стадии, на которой наука и философия, сохраняя

²¹¹ Там же. С. 349.

²¹² Там же. С. 348

²¹³ Там же.

самостоятельность и цельность, несводимость в синтезе... вступают в отношения взаимного дополнения. Сциентистская ориентация в этой позиции сохраняется, но критичность в отношении априорной спекулятивной философии (типа гегелевской) не доводится до степени кавелинского редукционизма (близкого к критицизму Канта и позитивизму Конта), а тем более — до полного устранения философии из исторической науки (у Соловьева). Этот вариант сциентистской философии истории позволил Чичерину предложить такую интерпретацию процесса исторического развития, которая — в отличие от эволюционистов Кавелина и Соловьева — оказалась родственной исторической диалектике Гегеля»²¹⁴.

5. «Различие философско-методологических ориентаций Кавелина, Соловьева и Чичерина, наиболее ярко проявившееся в их отношении к гегелевской философии истории (гегельянство Чичерина, антигегельянство Соловьева, постепенное изживание гегелевского «следа» в позитивизме Кавелина), не позволяет — по данному критерию — считать их представителями единой научной школы в русской историографии. Но они занимают самостоятельное место в рамках единого течения в русской философско-исторической мысли 40-80-х гг. XIX вв.»²¹⁵.

Очевидно, что все эти положения обладают значительной концептуальной новизной, характеризуют творческое стремление автора развивать логику и систематику спекулятивного мышления в изучении проблем философии русской истории. На наш взгляд, именно эта творческая целеустремленность ростовского ученого, его готовность следовать духу спекулятивно-диалектического метода, делают последнюю монографию А.Н. Ерыгина одним из наиболее *ценных исследовательских опытов*.

Конечно, в исследовании имеются и проблемные места, с которыми, наверное, можно и нужно спорить. Например: а) иногда чрезмерная увлеченность автора аналитико-историографической работой и недооценка обобщающих, системно-контекстуальных логических построений; б) некритическое отношение к абстракт-

²¹⁴ Ерыгин А.Н. Традиционная и модернизирующаяся Россия... С. 349.

²¹⁵ Там же. С. 349–350.

но-метафизическим и позитивистским элементам цивилизационной парадигмы, явно переоценивающей этноконфессиональные или регионально-геополитические различия между нациями и государствами как творцами мировой истории; в) некоторая недосказанность в общей оценке позитивных идей и неразрешенных противоречий гегелевской методологии философии всемирной истории («полемика с Г. Лукачем» в первом параграфе 1-й главы). Однако все они не имеют принципиального значения и обусловлены колоссальной теоретической трудностью той философско-исторической темы, над которой вот уже более 30 лет работает автор.

Следует отметить, что его приверженность к спекулятивной диалектике — это не только научное служение, но еще и жизненный крест, т.е. стремление к безусловной цельности и полноте жизни, единству теоретической и практической идеи, тождеству философского разума и духовного бытия человека. В этом и только в этом заключается основная специфика русского духа, который никогда не удовлетворяется чисто эстетическими или религиозными идеалами, но стремится возвести их на высоту спекулятивно-философской, диалектической идеи! Это и есть духовная Голгофа русского народа, «путь креста» его философии и культуры. «Русский путь»²¹⁶ — это крестный путь абсолютной диалектики «родного» и «вселенского», отстаиваемый сегодня в трудах Е.С. Линькова, А.А. Ермичева, В.В. Сапова, В.В. Сербиненко, М.А. Маслина, М.Н. Громова, В.И. Шамшурина, О.Ю. Сумина, А.Н. Ерыгина, Г.В. Драча, и всех тех, кто сохраняет и творчески приумножает ценности классической философской культуры как всеобщей национальной идеи России, ее «духовного креста».

Развитие духа всемирной истории распорядилось так, что философия абсолютного идеализма сыграла важнейшую роль в раз-

²¹⁶ Данный термин имеет не только историко-символический, духовный, но и научно-издательский, просветительский смысл. Учрежденная в Санкт-Петербурге Русским Христианским гуманитарным институтом (ныне — академия) издательская серия «Русский Путь» основывается на том, чтобы в уникальной личной и творческой судьбе русских мыслителей «высветить универсально-субстанциальное содержание российской цивилизации, показать как индивидуализируется и персонифицируется интеллектуальный генофонд нации». Следует отметить, что одним из наиболее активных создателей этой уникальной издательской серии является А.А. Ермичев.

витии русской культуры. Только в этой, наиболее развитой в логическом отношении, абсолютно-идеалистической системе философского знания всеобщность идейного содержания совпадает со всеобщностью формы. Принципом духа является способность полагать противоречие и сохранять себя в нем, сохранять себя в ином, уходить в иное, оставаясь в то же время у себя самого, полагая тем самым это иное своим собственным. Этим свойством обладает только абсолютный идеализм — никакая религия, никакая позитивистская, постмодернистская, религиозная или какая-либо иная философия, сколь бы высоко развитой она ни была, не доходит до этого великодушия. На ступени абсолютно-идеалистического разума достигается состояние подлинно всеобщего философского единства, когда уход в любую противоположность является не отказом от своего духовного принципа, а его естественным продолжением, ибо переход в иное есть лишь переход в иное себя самого, в собственное иное.

Если философско-историческое сознание современной России сумеет отыскать это всеобщее в самом себе, в глубине своего национального духа, то оно сможет объяснить и всю многовековую историю русского народа, оправдать все его неисчислимы человеческие жертвы, принесенные в «борьбе за Логос» своей собственной культуры. Именно Логос как Истина и Разум есть всеобщее состояние национального духа, его «Альфа и Омега, начало и конец». Поиск его есть единственно возможное оправдание нации перед высшим судом мировой истории:

«Итак, не ищите, что вам есть, или что пить, и не беспокойтесь, потому что всего этого ищут люди мира сего; ваш же Отец знает, что вы имеете нужду в том; наипаче ищите Царствия Божия, и это все приложится вам» (Лк., 12, 29–31).

ГЛАВА III

Идея России как предмет историко-фактологического осмысления

Спекулятивное понимание сущности исторического бытия народа предполагает выявление объективного смыслового содержания фактов его общественной и государственной жизни. Это означает, что, приступая к философско-историческому исследованию российской истории, мы должны исходить не из абстрактных, искусственно навязанных историческому материалу априорных схем, а из самого позитивного, историко-фактического материала, последовательно находя в нем его идеальные (этические, государственно-правовые, эстетические, религиозные, философские) основания. Понимание духовной жизни народа как тотальности его идеи, воплощающей себя в фактах всемирно-исторического бытия, — вот главная задача всякой подлинной философии национальной истории. В отношении философии истории России данная методологическая установка указывает на необходимость спекулятивного (логико-фактологического) анализа общественно-политической и духовной жизни русского народа из него самого. Это значит, что мы должны рассмотреть логику движения духа народа как одного из необходимых моментов общеисторической идеи, субстанцией которой является свобода. Последняя есть всеобщее духовное состояние личности, общества и государства. Движение русского национального самосознания к свободе есть не что иное, как тотальность всех особенных исторических этапов — моментов его субъективного (сознание — самосознание — разум — дух), объективного (семья — община — народ — общество — государство — империя) и всеобщего (эстетическое, религиозно-мессианское и философское самосознание) духовного бытия. Последовательное рассмотрение этих духовных моментов в истории России как

единого целого — основная цель заключительного раздела диссертации.

В развитии отечественной исторической науки можно проследить становление целого ряда этих логико-методологических принципов. Одним из первых нужно упомянуть русского историка XVIII в. В.Н. Татищева (1686–1750), который в фундаментальном труде «История Российская с самых древнейших времен», рассматривал российскую историю с точки зрения развития в ней сильной государственно-монархической власти. На основе этого принципа он выделял следующие этапы истории России: 1) государственное «совершенное единовластительство» (от Рюрика до Мстислава Великого, 862–1132 гг.); 2) «аристократия» княжеско-удельного периода» (1132–1462 гг.) 3) «восстановление самодержавной монархии при Иване III» (1462–1505 гг.) и окончательное утверждение ее при Петре I.

Не менее важную роль в процессе формирования отечественной философско-исторической науки сыграл Н.М. Карамзин (1766–1826), исходивший из положения о том, что «Россия основалась победами и единоначалием, гибла от разновластия, а спаслась мудрым самодержавием» [168]. В соответствии с этой монархическо-абсолютистской идеей Карамзин выделял шесть основных этапов российской истории: 1) первоначальное утверждение института монархической власти — от «призвания варяжских князей до Святополка Владимировича (862–1015 гг.); 2) «угасание самодержавия» — от Святополка Владимировича до Ярослава II Всеволодовича (1015–1238 гг.); 3) «гибель» российского государства и дальнейшее возрождение государственности России — от Ярослава II Всеволодовича до Ивана III (1238–1462 гг.); 4) «утверждение самодержавия» — от Ивана III до Ивана IV (1462–1533 гг.); 5) восстановление царского единовластия и вырождение самодержавия в ничем неограниченную тиранию — от Ивана Грозного до Бориса Годунова (1533–1598 гг.); 6) «Смутное время» — от Бориса Годунова до Михаила Романова (1598–1613 гг.).

Качественно новым этапом становления спекулятивно-диалектического подхода к пониманию судьбы России стали труды С.М. Соловьева (1820–1879) — крупнейшего русского истори-

ка, автора 29 томной «Истории России с древнейших времен». Опираясь на методологические положения гегелевской философии истории 217, Соловьев утверждал, что именно крепкая государственность является определяющей силой развития общества, исторически необходимой правовой формой бытия народа. При чем самодержавие — безусловно важный, но не решающий принцип существования государства. Согласно Соловьеву, большое значение имеют также 1) природно-географический фактор, 2) характер народа, 3) ход внешних политических событий его жизни и 4) влияние окружающих народов и государств. В соответствии с этими четырьмя факторами Соловьев выделял следующие хронологические этапы российской истории: 1) господство родового строя (от Рюрика до Андрея Боголюбского); 2) от Андрея Боголюбского до начала XVII в.; 3) утверждение России в системе ведущих европейских держав (от первых Романовых до середины XVIII в.); 4) «новый период» российской истории (от середины XVIII в. до великих либеральных реформ Александра II).

Из этой периодизации хорошо видно, что сущность российской истории С.М. Соловьев видел в переходе от родовых (патриархально-общинных) отношений к семье и далее к имперской, монархически-либеральной государственности.

Существенное дополнение в соловьевскую историческую концепцию внес В.О. Ключевский (1841–1911), положивший в основу периодизации российской истории единство личностного и социально-экономического начал. Он выделял четыре главных этапа истории России: 1) «Русь Днепровская, городовая, торговая» (VIII–XIII вв.); 2) «Русь Верхневолжская, удельно-княжеская, вольно-земледельческая» (XIII — середина XV вв.); 3) «Русь Великая, московская, царско-боярская, военно-земледельческая» (XV — начало XVII в.); 4) «всероссийский, императорский» период (XVII — середина XVIII в.).

²¹⁷ Подробнее о влиянии философии истории Гегеля на исторические воззрения С.М. Соловьева см.: Ерыгин А.Н. Традиционная и модернизирующаяся Россия в философии истории русского либерализма (К.Д. Кавелин, С.М. Соловьев, Б.Н. Чичерин). Часть первая: Философия истории русского либерализма второй половины XIX века (тема России). Ростов н/Д, 2004. С. 167–266.

Цивилизационно-евразийскую концепцию истории России, разрабатывал Л.Н. Гумилев (1912–1992). В своих основных исторических трудах («Древняя Русь и Великая степь», «От Руси до России» и др.) он рассматривал российскую историю в контексте историософской теории этногенеза народов. Согласно Гумилеву, развитие человечества имеет природно-органический характер (рождение, рост, расцвет, надлом, увядание и смерть). Именно в рамках этих природно-этногенетических фаз развиваются все великие исторические культуры и цивилизации. Космические лучи, взаимодействуя с биосферой определенной части Земли, дают пассионарный «толчок-вспышку» для рождения и развития этноса. Пройдя все исторические фазы развития, этнос постепенно умирает, т.е. перестает быть действительным участником всемирной истории. Общая продолжительность жизни этноса, по Гумилеву, — 1200–1500 лет. В контексте теории этногенеза он выделяет 4 фазы следующие фазы российской истории:

1. Пассионарная вспышка, послужившая началом русского этноса, произошла на Руси около 1200 г. В течение 1200–1380 гг. на основе слияния славян, татар, литовцев, финно-угорских племен возник русский этнос.

2. Фаза пассионарной вспышки завершилась созданием в 1380–1500 гг. Великого Московского государства.

3. В 1500–1800 гг. («акматический» период, связанный с расселением этноса) русский этнос распространился в пределах Евразии, произошло объединение под властью Москвы народов, живших от Прибалтики до Тихого океана.

4. После 1800 г. началась фаза «надлома», сопровождавшаяся рассеиванием «пассионарной энергии», утратой внутреннего духовного социального единства, нарастанием внутренних кризисов.

Попытки преодолеть разрыв, образовавшийся между классической, формационной и евразийско-цивилизационной концепциями российской истории, отличают труды ряда современных отечественных историков-теоретиков, среди которых можно выделить Б.В. Личмана, К.Г. Мяло, В.В. Кожина и Н.А. Нарочницкую.

Так, например, Б.В. Личман уделяет особое внимание пространственно-географическому фактору: «Необъятность, бескрай-

ность земли, безграничность равнинных просторов определили широту натуры человека, распахнутость души, постоянную устремленность в безоглядную даль, в бесконечность. Движимый самыми разными причинами, он всегда стремился на край и даже за край света. Это формировало ведущую черту духовности, национального характера — максимализм, доведение всего до границ возможного, незнание меры. Евразия, расположенная на стыке континентов Азии и Европы, в течение тысячелетий была ареной масштабного «слияния» разных народов. В сегодняшней России трудно найти человека, у которого нет генов, «не смешана кровь» нескольких древних народов»²¹⁸.

По словам этого автора, огромная территория и суровые природные условия определили образ жизни и соответствующую ему духовность, венцом которой явилась общая вера в Бога, вождя, коллектив. Потеря этой веры вела к крушению общества, к гибели государства, потере личностных ориентиров. Примеры тому: Смута начала XVII в. — отсутствие «природного» царя; февраль 1917 года — разрушение веры в справедливого, заботливого монарха; рубеж 1990-х гг. — потеря веры в коммунизм²¹⁹.

Сторонником историософско-геополитического, спекулятивного истолкования отечественной истории выступает К.Г. Мяло. Она полагает, что десятилетний катастрофический для России опыт «вхождения в цивилизованное сообщество» не только позволяет, но и обязывает сделать определенные и очень жесткие выводы. «Первый из них: "симфония цивилизаций", а стало быть, и создание подлинно единого человечества пребудет невозможным до тех пор, пока не будет развязан узел "Россия — Европа" (то есть Запад как интегральное целое). Второй: этот узел не может быть развязан на путях подражательной вестернизации России и отречения последней от самой себя. Напротив, он затягивается еще туже, а

²¹⁸ История России. Теории изучения. Книга первая. С древнейших времен до конца XIX века / Под. ред. Б. В. Личмана. Екатеринбург, 2001 // lichm.narod.ru/Vved1.htm

²¹⁹ История России. Теории изучения. Книга первая. С древнейших времен до конца XIX века / Под. ред. Б. В. Личмана. Екатеринбург, 2001 // lichm.narod.ru/Vved1.htm

для России такая вестернизация сегодня обернулась нарастающей регрессией и поставила ее на порог "постыдной кончины". Наконец, последний по месту, но не по значению: европейские (западные) фобии, связанные с Россией, глубоко укоренены в собственном культурном самосознании Европы / Запада, а вовсе не обусловлены собственным поведением России. Этим и объясняется, что никакое усердие последней в желании "понравиться", "уподобиться" и даже вообще исчезнуть как великая страна не может излечить Европу от комплекса "дурного Востока", вот уже на протяжении веков отождествляемого ею с Россией. Оно, это излечение, может стать лишь результатом ее собственной нравственной и культурной работы. Нам же сейчас недосуг заниматься ее хворями, ибо речь для нас буквально о жизни и смерти. Итак, движение на Запад — смерть, и уже не символическая, а буквальная. Интуитивно это уже многие понимают»²²⁰. В концепции К.Г. Мяло проводится очень важная спекулятивно-историософская мысль об идейной самобытности России, для которой неприемлемы искусственная вестернизация или ориентализация. Судьба России — это судьба идеи русского народа как основного государствообразующего начала евразийского исторического пространства.

Близкую историософско-методологическую позицию занимает и В.В. Кожин, рассматривающий Россию как «идеократическое» имперское государство. «Если на Западе, — пишет Кожин, — с давних времен средоточие церкви существовало (о чем говорит, в частности, Тойнби) само по себе, "отдельно", — как специфическое теократическое государство (*Stato Pontifico*, т. е. Государство Первосвященника, в Папской области, возникшей еще в VIII веке), то в Византии так или иначе сложилось единство церкви и государства. Византийскую империю вполне уместно поэтому определить как идеократическое (имея в виду власть православных идей) государство; между тем Западу присуще то, что следует определить термином номократия — власть закона (от греч. *nomos* — закон); с этой точки зрения азиатские общества уместно определить

²²⁰ Мяло К.Г. Между Западом и Востоком // www.patriotica.ru/gosudarstvo/mialo_uras.html.

термином "этократия" — от греч. *etos* — обычай... Естественно, и сам государственный строй Руси, подобно византийскому, представлялся как идеократический»²²¹.

По мнению Кожина, первостепенная, выдерживающая любое сравнение, роль России во всемирной истории выявляется с полной неопровержимостью на двух самых разных "полюсах" — от грандиозного деяния русского народного тела — конечно же, не бездуховного — до высочайшего духовного творчества в русском слове (многие плоды этого творчества давно нашли свое инобытие на всех языках мира), — хотя мировое значение России, разумеется, не исчерпывается этими двумя аспектами. Поэтому любая самая резкая "критика" (безусловно, имеющая свою обоснованность) идеократической и евразийской природы Руси-России никак не может поколебать высшего (сопоставимого, повторю, с чем угодно в мире) значения ее цивилизации и культуры.

«Правда, и "критика" России, — развивает свою мысль Кожин, — действительно имеет веские основания; это с очевидностью выявляется, например, в своего рода уникальной, беспрецедентной уязвимости русского государства. Так, в начале XVII и в начале XX века оно рушилось прямо-таки подобно карточному домику, — что было обусловлено, как явствует из непреложных фактов, именно его идеократичностью, а также его многоэтническим евразийством»²²².

Сторонником возрождения религиозно-историософского подхода в понимании идеи и духовной целостности судьбы России выступает Н.А. Нарочницкая, автор интересной работы «Россия и русские в мировой истории». Она отмечает, что политическая и историко-философская дискуссия о России как явлении мировой истории и культуры, о ее пути, разворачивающаяся на рубеже третьего тысячелетия, «неразрывно связаны с интерпретацией ее исторического и духовного опыта. Поэтому рассмотрение ключевых стереотипов в оценке русской истории совершенно необходимо,

²²¹ Кожин В.В. История Руси и русского слова. Современный взгляд // www.patriotica.ru/history/koz_h_slovo.html.

²²² Кожин В.В. История Руси и русского слова. Современный взгляд // www.patriotica.ru/history/koz_h_slovo.html.

как и уяснение тех философско-методологических основ, которые в равной мере питают отношение к отдаленному прошлому России и к ее сегодняшнему выбору»²²³.

«Именно на фоне панорамы эволюции исторической и религиозно-философской картины мира в человеческом сознании и взаимоотношений России и Европы возникает преемственная картина исторического развития России — СССР: как направления ее внутреннего импульса, так и места и отношения к ней в системе международных отношений XX века. История и философия — это главные основы самосознания и "питомники его идеалов", а какво самосознание человечества в данную эпоху, таков и направляемый им исторический импульс. Исторический подход в наибольшей степени преодолевает и субъективизм, ибо имеет объектом изучения и исторический акт, и самосознание, то есть мотивацию к его совершению»²²⁴.

С точки зрения Н.А. Нарочницкой, история вообще, но русская история допетровской эпохи особенно, «раскрывается именно через историческую и богословскую призму. Ясно, что богослов или историк, владеющий библейской историей, православно-христианским догматом и основами вероучения, поставит во главу угла события и факты, на которые ученый-позитивист, тем более руководствующийся историческим материализмом, может не обратить серьезного внимания. По сравнению со светским историком, тем более убежденным материалистом, православный исследователь всегда будет находиться в привилегированном положении при изучении памятников духовной культуры и исторических сочинений далекого прошлого, ибо его понимание мира и "его главные интересы совпадают с интересами и миропониманием самих творцов той средневековой культуры, которая была культурой церковной и на Западе, и на Востоке. Он придерживается той же иерархии ценностей и тех же духовных установок»²²⁵.

²²³ Нарочницкая Н.А. Россия и русские в мировой истории. М., 2004 // www.narochnitskaia.ru/cgi-bin/main.cgi?item=1r350r040202154444.

²²⁴ Там же.

²²⁵ Нарочницкая Н.А. Россия и русские в мировой истории. М., 2004 // www.narochnitskaia.ru/cgi-bin/main.cgi?item=1r350r040202154444.

Проведенный историко-философский обзор показал целый ряд плодотворных идей и оценок, которые, однако, мало систематизированы и нуждаются в обобщении и методологической операционализации. Последнее необходимо для того, чтобы осмыслить все без исключения этапы российской истории в контексте всемирно-исторического процесса, понять идею России как тотальность ее логического содержания и внешней, непосредственно-исторической формы.

3.1. Княжеско-боярский этап российской истории Религиозно-эстетическое сознание Киевско-Новгородской Руси

Как известно, историко-этнической основой русского народа является славянская культура. Первые сведения о политической истории славянских племен относятся к IV в. н.э. Именно тогда, как гласят исторические источники, с Балтийского побережья германские племена готов пробились в Северное Причерноморье.

В VI–IX вв. славяне объединялись в общности, имевшие уже не только родовой, но и территориально-политический характер. Племенные союзы — этап на пути складывания государственности восточных славян.

К моменту образования государства у восточных славян на смену родовой общине пришла территориальная, или соседская, община. Древнерусская община — мир (вервь) — играла существенную роль в социально-экономической и духовной жизни раннефеодального государства Киевская Русь. Вплоть до большевистской революции крестьянская жизнь была очень тесно связана с духом общины, сохранявшей традицию взаимопомощи и круговой поруки. Общины, не попавшие под власть феодалов, обязаны были платить подати государству, которое по отношению к этим общинам выступало и как верховная власть, и как феодал.

В результате передачи князьями права на владение землей феодалам часть общин попала под их власть. Сформировался феодал, т.е. наследственное владение, пожалованное князем своему вассалу, обязанному за это нести придворную и военную службу. Другим путем подчинения соседских общин феодалам был захват их дружинниками и князьями. Но чаще всего в бояр-вотчинников превращалась старая родоплеменная знать, подчинявшая себе общинников. *Этим социально-экономическим и политическим принципом определялся княжеско-боярский этап становления русской государственности.*

Во главе восточно-славянских племенных союзов стояли князья из племенной знати и бывшая родовая верхушка — «нарочитые люди», «лучшие мужи». Важнейшие вопросы жизни решались на народных собраниях — вечевых сходах. Существовало ополчение («полк», «тысяча», разделенная на «сотни»). Во главе их стояли тысяцкие, сотские. Особенно значимой военно-политической организацией была княжеская дружина.

Племенные княжения славян имели признаки зарождающейся государственности. Они постоянно объединялись в крупные суперсоюзы, обнаруживавшие черты ранней государственной власти.

Одним из таких объединений был союз племен во главе с Кием (известен с конца V в.). В конце VI–VII в. существовала, согласно византийским и арабским источникам, «Держава волынян», являвшаяся союзницей Византии. Новгородское летописание сообщает о старейшине Гостомысле, возглавлявшем в IX в. славянское объединение вокруг Новгорода. Восточные источники позволяют предположить существование накануне образования Древнерусского государства трех крупных объединений славянских племен: Куябы, Славии и Артании. Куяба (или Куява), по всей видимости, располагалась вокруг Киева. Славия занимала территорию в районе озера Ильмень, ее центром был Новгород. Местоположение Артании разными исследователями определяется неодинаково (Рязань, Чернигов). Известный отечественный историк Б.А. Рыбаков полагает, что в начале IX в. на этнической основе союза полянских племен сложилось крупное государственное объединение Русь, включавшее в себя и часть племенного союза северян. Ис-

следователь отмечает, что поиски того времени, когда Русская земля могла отражать какое-то реальное единство, «приводят нас к одному-единственному историческому периоду, VI–VII векам, когда именно в этих пределах распространилась определенная археологическая культура, характеризующаяся пальчатыми фибулами, спиральными височными кольцами, деталями кокошников и наличием привозных византийских вещей. Это культура русско-полянско-северянского союза лесостепных славянских племен, образовавшегося в эпоху византийских походов, в эпоху строительства Киева. Неудивительно, что о народе РОС прослышали в VI столетии в Сирии, что князя этого мощного союза племен ода-ривал византийский цесарь, что именно с этого времени киевский летописец эпохи Мономаха начинал историю Киевской Руси»²²⁶.

В последующее время, по словам Рыбакова, «Русью», «руссами», «росами» называли и славян, жителей этой земли, и тех иноземцев, которые оказывались в Киеве или служили киевскому князю. «Появившиеся в Киеве через 300 лет после первого упоминания "народа РОС" варяги стали тоже именоваться русью в силу того, что они оказались в Киеве ("оттоле прозвашася русью")»²²⁷.

Данный этнолингвистический факт, несомненно, отражает изначальный универсализм русско-славянской культуры, дававшей свое имя всякому принимавшему ее дух (язык, традиции и обычаи, веру) и, самое важное, государственный долг — обязанность защищать Русскую землю. При этом различие между «русским» и «росским» (позднее — «российским») было достаточно относительным и условным. Ведь не случайно, как справедливо отмечает Б.А. Рыбаков, «две формы наименования народа (РОС и РУС) существуют с древнейших времен: византийцы применяли форму РОС, а арабо-персидские авторы IX–XI веков — форму РУС. В русской средневековой письменности употреблялись обе формы: "Русьская земля" и "Правда Росьская". Обе формы дожили вплоть

²²⁶ Рыбаков Б.А. Рождение Руси. М., 2003 // www.lib.ru/HISTORY/R/RYBAKOW_B_A/russ.txt.

²²⁷ Там же.

до наших дней: мы говорим Россия, но жителя ее называем Русским»²²⁸.

С философско-исторической точки зрения, важное значение в плане понимания генезиса русской государственности и национального самосознания имеет *норманнская теория*. Русский летописец начала XII в., пытаясь объяснить происхождение Древнерусского государства, в соответствии со средневековой традицией включил в летопись легенду о призвании в качестве князей трех варягов — братьев Рюрика, Синеуса и Трувора. По этой легенде накануне образования Киевской Руси северные племена славян и их соседи (ильменские словене, чудь, весь) платили дань варягам, а южные племена (поляне и их соседи) находились в зависимости от хазар. В 859 г. новгородцы «изгнавши варягов за море», что привело к междоусобице. В этих условиях собравшиеся на совет новгородцы послали за варяжскими князьями: «Земля наша велика и обильна, а наряда в ней нет. Да пойдите княжить и володеть нами» [309]. Власть над Новгородом и окрестными славянскими землями перешла в руки варяжских князей, старший из которых Рюрик положил, как считал летописец, начало княжеской династии. После смерти Рюрика варяжский князь Олег (вероятно, он был родственником Рюрика), правивший в Новгороде, объединил Новгород и Киев (882 г.). Так сложилось, по мысли летописца, государство Русь.

Легендарный летописный рассказ о призвании варягов послужил основанием для появления так называемой норманской теории возникновения Древнерусского государства. Впервые она была сформулирована немецкими учеными Г.Ф. Миллером и Г.З. Байером, приглашенными для работы в Россию в XVIII в. Противником этой теории выступал М.В. Ломоносов.

Сам факт пребывания варяжских дружин, под которыми, как правило, понимают скандинавов, на службе у славянских князей, их участия в жизни Руси не вызывает сомнения, как и постоянные взаимные связи между скандинавами и Русью. Однако нет следов сколько-нибудь заметного влияния варягов на экономические и

²²⁸ Там же.

социально-политические институты славян, а также на их язык и культуру. В скандинавских сагах Русь — страна несметных богатств, а служба русским князьям — верный путь приобрести славу и могущество. Археологи отмечают, что количество варягов на Руси было невелико. Не обнаружено и каких-либо данных о колонизации Руси варягами. Версия об иноземном происхождении той или иной династии типична для древности и Средневековья. Достаточно вспомнить рассказы о призвании бриттами англосаксов и создании Английского государства, об основании Рима братьями Ромулом и Ремом и т.п.

Историки обладают убедительными доказательствами того, что у восточных славян устойчивые традиции государственности сложились задолго до призвания варягов. Государственные институты возникают в результате развития общества. Действия отдельных крупных личностей, завоевания или другие внешние обстоятельства определяют конкретные проявления этого процесса. Следовательно, факт призвания варягов, если он действительно имел место, говорит не столько о возникновении русской государственности, сколько о происхождении княжеской династии. Если Рюрик и был реальной исторической личностью, то его призвание на Русь следует рассматривать как ответ на реальную потребность в княжеской власти русского общества того времени.

Очевидно, что образование государства Русь — закономерное завершение длительного процесса разложения первобытно-общинного строя у полутора десятков славянских племенных союзов, живших на пути «из варяг в греки». Сложившееся государство находилось в самом начале своего пути: первобытно-общинные традиции еще долго сохраняли место во всех сферах жизни восточнославянского общества.

Анализ социально-политических структур позволяет говорить о трех центрах притяжения, влиявших на общественное развитие: это, прежде всего княжеская власть, набиравшая силу дружина (боярство), народное вече. В дальнейшем именно соотношение этих властных элементов станет определять тот или иной тип государственности, который возобладает на территориях, некогда входивших в состав державы Рюриковичей.

Древнерусское государство можно охарактеризовать как раннефеодальную монархию. Во главе государства стоял великий князь киевский. Его братья, сыновья и дружинники осуществляли управление страной, суд, сбор дани и пошлин. Доходы князей и их приближенных тогда еще во многом определялись данью с подчиненных племен, возможностью ее вывоза в другие страны для продажи. Перед молодым государством стояли крупные внешнеполитические задачи, связанные с защитой его границ: отражение набегов кочевников-печенегов, борьба с экспансией Византии, Хазарского каганата, Волжской Болгарии. Именно с этих позиций следует рассматривать внутреннюю и внешнюю политику киевских великих князей.

В конце X в. процесс формирования древнерусской государственности был в основном завершен. Русь сделала первый и очень важный шаг в сторону европейско-христианского мира, была готова к восприятию христианства и вступлению в мировую историю. Крестителем Руси стал сын князя Святослава — Владимир I.

При Владимире I (980–1015) все земли восточных славян были окончательно объединены в составе Киевской Руси. Происходило дальнейшее укрепление государственного аппарата.

В 988 г. Русь, в качестве общегосударственной религии принимает христианство. По словам летописца, вера Христова была известна на Руси издревле. Как свидетельствует «Повесть временных лет», в будущих русских землях ее проповедовал еще апостол Андрей (Первозванный). В начале нашей эры Андрей, старший брат апостола Петра, отправился в Скифию. Апостол поднялся до среднего течения Днепра, установил на киевских холмах крест и предсказал, что «воссияет здесь благодать Божия, будет город великий, и воздвигнет Бог много церквей» [309].

Крещение Владимира и его приближенных было совершено в г. Корсуни (Херсонесе) — центре византийских владений в Крыму (Херсонес располагается в черте нынешнего Севастополя, что придает этому, теперь зарубежному, городу особый для России и русского народа духовно-символический смысл). Ему предшествовало участие киевской дружины в борьбе византийского императора Василия II с мятежным полководцем Вардой Фокой. Импе-

ратор победил, но не выполнил своего обязательства — отдать за Владимира свою дочь Анну. Тогда Владимир осадил Корсунь и принудил византийскую царевну выйти замуж в обмен на крещение «варвара», которого давно привлекала греческая вера. В этом историческом факте проявилось достоинство Древнерусского государства, утверждавшего политическую независимость от крестившей ее Византии.

Принятие государственной религии имело для Руси огромный всемирно-исторический смысл. Как всеобщее религиозное миропонимание христианство утверждало универсальность духовного бытия людей, их достоинство и равенство перед Богом. Став европейской страной, христианская Русь выступила полноправным участником мировой истории.

Христианская церковь значительно укрепляла высшую государственную власть, ее суверенность (в том числе и от Византии) во многом обеспечивала и духовную, и территориальную целостность Древнерусского государства. Христианизация имела большое международно-правовое значение, заключавшееся в том, что теперь Русь становилась равной другим христианским государствам, политические, культурные и экономические связи с которыми значительно расширились. Через византийское христианство русская культура восприняла духовный опыт Античности, ее филологическую и философскую образованность.

Постепенно изживались языческие, родоплеменные различия, что способствовало духовно-этнической консолидации русского народа. Вместе с тем христианство было принято в его византийском варианте, что впоследствии привело к политическому и культурному обособлению от католической Европы, утверждению иной судьбы культурно-исторического развития. В этом был свой философско-исторический смысл.

Как справедливо отмечают современные отечественные исследователи-историки, православное христианство оказало решающее влияние не только на формирование национального самосознания русских людей («русский — значит православный!»), но и на распространение древнерусской письменности и литературы. «То, что письменность появилась на Руси еще раньше, ныне вряд

ли кто будет оспаривать. Деятельность славянских просветителей Кирилла и Мефодия имела в ту пору практически общеславянское значение, тем более, что македонское наречие, на котором творили солунские братья, в ту пору было понятно всем славянам, и прежде всего южным и восточным. Известны единичные находки надписей на Руси дохристианской поры, а арабский библиограф ан-Надим, писавший буквально накануне христианской реформы Владимира, упоминает о переписке русского князя с каким-то кавказским владетелем, приводя даже образец этих письмен. (Кстати, выполненный, по-видимому, на бересте!). Однако письмо, пришедшее на Русь от южных славян, не получило в дохристианской Руси сколько-нибудь широкого распространения, и нет никаких оснований говорить о появлении на Руси до Владимира литературы. Так что широкое внедрение письменности и появление литературы, сначала переводной, затем оригинальной, следует отнести только к христианскому времени. Кстати, и «Повесть временных лет» отмечает, что на Руси «не слышали прежде учения книжного». О том же говорят и все наши конкретные известия о древнерусской словесности. И в этом распространении славянского письма и появлении древнерусской литературы несомненна ведущая роль христианства и ранних деятелей русской церкви»²²⁹.

В древнерусской письменности и литературе прослеживается стремление русского народного духа к всеобщности религиозно-эстетического и философско-богословского постижения мира и человека, его способность к синтезу самых различных культурных и этнических влияний. «Эта открытость и синтетичность древнерусской культуры, ее мощная опора на народные истоки и народное восприятие, выработанные всей многострадальной историей восточного славянства, переплетение христианских и народно-языческих влияний привело к тому, что в мировой истории называют феноменом русской культуры. Ее характерными чертами являются стремление к монументальности, масштабности, образности в летописании; народность, цельность и простота в искусстве;

²²⁹ Боханов А.Н., Горинов М.М. История России с древнейших времен до конца XX века // [www.gumer.info/bibliotek Buks/History/Bohan/index.php](http://www.gumer.info/bibliotek/Buks/History/Bohan/index.php).

изящество, глубоко гуманистическое начало в архитектуре; мягкость, жизнелюбие, доброта в живописи; постоянное биение пульса исканий, сомнений, страсти в литературе. И над всем этим господствовала большая слитность творца культурных ценностей с природой, его ощущение сопричастности всему человечеству, переживания за людей, за их боль и несчастья. Не случайно опять же одним из любимых образов русской церкви и культуры стал образ святых Бориса и Глеба, человеколюбцев, непротивленцев, пострадавших за единство страны, принявших муку ради людей. Эти особенности и характерные черты культуры Древней Руси проявились не сразу. В своих основных обличьях они развивались в течение столетий. Но потом, уже отлившись в более или менее устойчивые формы, долго и повсеместно сохраняли свою силу. И даже тогда, когда единая Русь политически распалась, общие черты русской культуры проявлялись в культуре отдельных княжеств. Несмотря на политические трудности, на местные особенности, это все равно была единая русская культура X — начала XIII в. Монголо-татарское нашествие, последующий окончательный распад русских земель, их подчинение соседним государствам надолго прервали это единство»²³⁰.

Всеобщность древнерусского духа была отчетливо выражена в политической и культурной деятельности Ярослава Мудрого (1019–1054). Именно в годы его княжения Киевская Русь достигла наибольшего могущества. Ярославу, так же, как и Владимиру I, удалось обезопасить Русь от печенежских набегов. В 1030 г. после успешного похода на прибалтийскую чудь Ярослав основал неподалеку от Чудского озера г. Юрьев (сейчас это город Тарту в Эстонии), утвердив русские позиции в Прибалтике. После смерти брата Мстислава Тмутараканского в 1035 г., владевшего с 1024 г. землями к востоку от Днепра, Ярослав окончательно стал единодержавным князем Киевской Руси.

По летописному преданию, в 1037 г. на месте, где Ярослав ранее разбил печенегов, был возведен Софийский собор — храм, являвшийся по сути первым религиозно-эстетическим символом

²³⁰ Там же.

русского духа в мировой истории, манифестацией этого духа миру Запада и Востока. Тогда же, при Ярославе, в Киеве были сооружены Золотые ворота — парадный въезд в столицу Киевской Руси. Широко велись работы по переписке и переводу книг на русский язык, обучению грамоте.

Рост силы и авторитета Руси позволили Ярославу впервые назначить киевским митрополитом государственного деятеля и писателя Илариона — русского по происхождению. Сам князь назывался, подобно византийским правителям, царем, о чем свидетельствует надпись XI в. на стене Софийского собора. Над саркофагом, выполненным из целого куска мрамора, в котором похоронен Ярослав, можно прочесть торжественную запись «об успении царя нашего»²³¹.

При Ярославе Мудром Русь достигла широкого международного признания. С семьей киевского князя стремились породниться крупнейшие королевские дворы Европы. Сам Ярослав был женат на шведской принцессе. Его дочери были замужем за французским, венгерским и норвежским королями. Польский король женился на сестре великого князя, а внучка Ярослава вышла замуж за германского императора. Сын Ярослава Всеволод женился на дочери византийского императора Константина Мономаха. Отсюда прозвище, которое получил сын Всеволода, — Владимир Мономах. Митрополит Иларион с чувством достоинства писал о киевских князьях: «Ибо не в худой и неведомой земле владычество ваше, но в Русской, о которой знают и слышат во всех четырех концах земли»²³².

При Ярославе развивалась и государственно-правовая традиция русского народа, что нашло свое достойное выражение в текстах «Русской Правды» — важнейшем древнерусском юридическом памятнике, который опирался на нормы обычного права и на более раннее законодательство. Законы Ярослава разбирали споры между свободными людьми, прежде всего в среде княжеской дру-

²³¹ *Высоцкий С.А.* Средневековые надписи Софии Киевской. Киев, 1976. С. 9.

²³² Слово о Законе и Благодати митрополита Илариона // www.old-russian.chat.ru/13ilarion.htm.

жины. Новгородские мужи стали пользоваться такими же правами, как и киевские.

После княжения Ярослава Мудрого на Руси настал неизбежный для раннефеодальных европейских государств период удельной раздробленности (2-я половина XI — начало XII в.). Умирая, Ярослав Мудрый разделил территорию державы между пятью своими сыновьями и племянником от умершего старшего сына Владимира. Он завещал наследникам жить в мире и любви и слушаться во всем старшего брата Изяслава. Такой порядок передачи престола к старшему в роду, т.е. от брата к брату, а после смерти последнего из княживших братьев старшему племяннику, получил название «очередного» или «лестничного» (от слова «лестница»). Киевский престол, таким образом, должен был занимать старший в роду Рюриковичей князь. Сложность династических счетов, рост могущества каждого отдельного княжества и личные амбиции князей вели к неизбежным княжеским усобицам и распрям.

Дальнейшее экономическое развитие отдельных земель и княжеств вело к неизбежным социальным конфликтам. Для их разрешения была необходима сильная власть на местах. Местные бояре, опиравшиеся на военную мощь своего князя, теперь больше не хотели зависеть от центральной власти в Киеве. Главной дезинтегрирующей политической силой выступило боярство. Опираясь на его мощь, местные князья сумели установить свою власть в каждой земле. Однако впоследствии между усилившимся боярством и местными князьями возникли неизбежные противоречия, борьба за влияние и власть. В разных землях-государствах она разрешилась по-разному. Например, в Новгороде, а позднее в Пскове установились боярские республики. В других землях, где князья подавили сепаратизм бояр, власть утвердилась в форме монархии.

Политическая раздробленность — закономерный этап развития Древнерусского государства с учетом тенденций общеевропейского феодального развития. Закрепление отдельных территорий-земель за определенными ветвями киевского княжеского рода было ответом на вызов времени. «Круговорот князей» в поисках более богатого и почетного престола мешал дальнейшему развитию страны. Каждая династия больше не рассматривала свое княжество как объ-

ект военной добычи; хозяйственный расчет вышел на первое место. Это позволило власти на местах более эффективно реагировать на недовольство крестьян, на недороды, внешние вторжения.

Киев стал *первым среди равных* княжеств-государств. Вскоре другие земли догнали и даже опередили его в своем развитии. Титулом великого князя называли теперь не только киевских, но и князей других земель. Однако политическая раздробленность не означала разрыва связей между русскими землями, не вела к их полной разобщенности. Об этом свидетельствуют единая религия и церковная организация, единый язык, действовавшие во всех землях правовые нормы «Русской Правды», осознание людьми общей исторической судьбы.

Одним из свидетельств развития самосознания русского народа стало широкое распространение на Руси переводной исторической и богословской литературы. К последней относилась знаменитая «Александрия», рассказывавшая о подвигах и жизни Александра Македонского, «Повесть о разорении Иерусалима» Иосифа Флавия, византийские хроники и другие сочинения.

Кроме переписки религиозных текстов и многочисленных переводов на древнерусский язык с греческого и латыни, создавались оригинальные сочинения древнерусских авторов. В отличие от европейских стран, где литературным языком была латынь, на Руси писали на родном языке, что также являлось важнейшим фактором утверждения национального самосознания русского народа.

Среди основных жанров древнерусской литературы первое место занимает летопись. Историки выделяют несколько летописных сводов, которые предшествовали созданию самой известной древнерусской летописи «Повести временных лет», составленной монахом Киево-Печерского монастыря Нестором в начале XII в.

В первых строках своей летописи Нестор поставил вопрос «Откуда есть пошла Русская земля, кто в Киеве начал первым княжить и откуда Русская земля стала есть»²³³. Уже в этих первых словах летописи говорится о тех масштабных целях, которые поставил перед собой автор. И действительно, летопись стала не

²³³ Повесть временных лет. Ч. 1 // www.old-russian.chat.ru/01povest.htm.

обычной хроникой, а взволнованным повествованием историка-летописца, интерпретирующего события в соответствии с теолого-историософскими взглядами своего времени. Очень важно, что возникновение Киевской Руси Нестор рассматривает в контексте всемирной истории, обличая нравственные беззакония язычников и определяя славян в качестве молодого христианского народа: «Мы же, христиане всех стран, где веруют во святую Троицу, в единое крещение и исповедуют единую веру, имеем единый закон, поскольку мы крестились во Христа и во Христа облеклись»²³⁴.

Другим, не менее значимым жанром литературы Киевской Руси стали жизнеописания святых, «в земле российской просиявших». Одними из самых известных и почитаемых стали жития первых русских святых — князей Бориса и Глеба. Огромное духовное влияние на историческое самосознание древнерусского человека оказали «Слово о законе и благодати» киевского митрополита Илариона (40-е годы XI в.) и «Притча о человеческой душе» Кирилла Туровского, главная идея которых заключалась в единстве русской земли, равноправии Руси с другими христианскими государствами, в том числе и с Византийской империей.

Необычайно ярким символом синтетичности древнерусской культуры, переплетением в ней церковных и светских, общечеловеческих и национальных традиций стало знаменитое «Слово о полку Игореве». Это не только искренний призыв к единству Русской земли, но и размышления о месте русского народа во всемирной истории.

Фактором народного самосознания в Древней Руси являлась и монументальная архитектура. Так, например, ранее упомянутый нами Софийский собор отразил сочетание русско-славянских и византийских традиций: на крестово-купольную основу были поставлены тринадцать глав нового храма, что ранее никогда не встречалось в Византии. Очевидно, что этим храмом Киевская Русь бросила духовный вызов Византии, ее признанной святыне — Софийскому собору в Константинополе. Киев утверждал свое духовное равенство с Византийской империей.

²³⁴ Там же.

В XI в. были воздвигнуты великолепные Софийские соборы в других крупных центрах Руси — Новгороде, Полоцке, Пскове и каждый из них претендовал на свой, независимый от Киева духовный авторитет. Библейский образ Святой Софии — Премудрости Божией стал символом Господина Великого Новгорода. Недаром новгородцы говорили: «Къде святая София, ту Новгород»²³⁵.

Свой религиозно-эстетический и духовно-национальный смысл имели и древнерусские иконы. Одним из самых почитаемых в Киевской Руси было изображение Божьей матери с младенцем на руках, выполненное на рубеже XI–XII в. Эта икона получила название «Владимирской Божьей матери» и так же, как и Святая София, стала символом христианского пути молодого Русского государства.

С середины XII в. духовное лидерство в объединении русских земель постепенно переходит к Владимиро-Суздальскому княжеству. Здесь к началу XII в. сложилось крупное боярское землевладение. Территория этого княжества была хорошо защищена от внешних вторжений естественными преградами — лесами, реками. Не случайно это княжество называли Залесским краем. Немаловажным было и то, что на пути кочевников к Ростово-Суздальской Руси лежали земли других русских княжеств, нередко принимавших на себя первый удар. Экономическому подъему северо-востока Руси способствовало и то обстоятельство, что в поисках защиты от нападения врагов и нормальных условий для ведения хозяйства сюда устремлялось население разоренных кочевниками южнорусских земель.

В Ростово-Суздальской земле, столицей которой тогда был город Суздаль, княжил в то время шестой сын Владимира Мономаха — Юрий (1125–1157), который за свое постоянное стремление подчинить себе Киев получил прозвище Долгорукий.

Всю свою жизнь Юрий Долгорукий посвятил борьбе за киевский престол. Добившись своего и став великим князем Киевским, Юрий не забывал о своих вотчинных северо-восточных

²³⁵ История России с древнейших времен до 1861 года: / Под ред. Н.И. Павленко. 2-е изд., испр. М., 2001 // www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Pavlenko/_Index.php.

землях. Он также активно влиял на внутреннюю и внешнюю политику Великого Новгорода, Рязани и Мурома. Юрий вел широкое строительство укрепленных городов на границах своего княжества. Под 1147 г. в летописи впервые упоминается о Москве, выстроенной на месте бывшей усадьбы боярина Кучки, конфискованной Юрием Долгоруким.

Еще при жизни отца сын Юрия Андрей понял, что Киев утратил прежнюю роль. В 1155 г. Андрей бежал из Киева. Захватив «святыню Руси» — икону Владимирской Божьей матери, он устремился в Ростово-Суздальское княжество, куда был приглашен местным боярством. Андрей больше не возвращался в Киев, *что стало символом окончания Киевской и началом Владимирской эпохи русской истории*. Андрей пытался подчинить Новгород и другие русские княжества своему влиянию. В его государственной политике отражалась тенденция к объединению всех русских земель под властью одного князя. В годы княжения Андрея (1157–1174) развернулась жестокая борьба с ростово-суздальским боярством. Андрей перенес столицу из богатого боярского Ростова в небольшой городок Владимир-на-Клязьме, который застроил с необычайной пышностью. Были сооружены неприступные белокаменные Золотые ворота, возведен величественный Успенский собор, ставший как бы новым Софийским собором для всех русских земель.

После смерти Андрея Боголюбского центр русской политической жизни окончательно переместился во Владимир. Как отмечает по этому поводу В.В. Кожин, «в новом центре Руси возникают и совершенно новые черты государственности, культуры, духовности. Так, именно здесь складывается столь существенный для последующего русского бытия проникновенный культ Богородицы: "...Андрей Боголюбский установил во Владимире особое почитание Богоматери. Ей ставились храмы, ей организован был новый праздник — Покрова... Летопись времени Андрея Боголюбского и строилась как цепь чудес Богоматери. Летописцы стремились доказать, что Владимир и владимирские князья находятся под особым покровительством Богоматери... Это настойчивое восхваление Богоматери начинается в летописи приблизи-

тельно с 1160 г.— года построения во Владимире собора Успения Богоматери»²³⁶.

Процесс дальнейшего политического и экономического подъема Владимиро-Суздальского княжества с 1230–1240-х гг. был прерван татаро-монгольским завоеванием Руси.

В 1237 г. Рязань первой из русских земель подверглась удару захватчиков. Владимирский и черниговский князья отказали Рязани в помощи. Монголы осадили Рязань и направили послов, которые потребовали покорности и одну десятую часть «во всем». Последовал мужественный ответ рязанцев: «Если нас всех не будет, то все ваше будет». На шестой день осады город был взят, княжеская семья и оставшиеся в живых горожане убиты.

В январе 1238 г. монголы двинулись во Владимиро-Суздальскую землю. Сражение с владими́ро-суздальской дружиной произошло у г. Коломны. В этой битве погибло практически все владимирское войско, что и предопределило дальнейшее завоевание Северо-Восточной Руси. В феврале 1238 г. Батый взял Владимир. Княжеская семья и остатки войск были заживо сожжены в Успенском соборе. Весной 1239 г. Батый разгромил Южную Русь, осенью — Черниговское княжество. Осенью следующего 1240 г. монгольские войска, форсировали Днепр, подошли к Киеву и после длительной осады разгромили его. Большая часть русских земель (за исключением Новгорода и Галицко-Волынского княжества) была разорена и подчинена Орде.

Поставленная в политическую (борьба за ярлык на великое княжение) и экономическую (выплата дани) Русь должна была сосредоточить свои усилия на отражении агрессии с Запада. Успешное решение этой задачи стало одной из важнейших предпосылок суверенитета будущего Московского государства. Известно, что наступление западных рыцарских орденов было частью освященного Папой Римским и германским императором Фридрихом II геополитической экспансии против русских и прибалтийских земель («Drang nach Osten» — «натиск на Восток»). Наступление рыцарей значи-

²³⁶ *Кожин В.В.* История Руси и русского слова. Современный взгляд // www.patriotica.ru/history/koz_h_slovo.html.

тельно усилилось в связи с ослаблением завоеванной монголами Руси. В июле 1240 г. тяжелым положением северо-западных русских земель попытались воспользоваться шведские феодалы. Шведский флот с войском на борту вошел в устье Невы. Поднявшись по Неве до впадения в нее реки Ижора, рыцарская конница высадилась на берег. Шведы планировали захватить Старую Ладугу, а затем и Новгород. Князь Александр Ярославич, которому тогда было 20 лет, со своей немногочисленной дружиной устремился к месту высадки рыцарей и разгромил их. «Не в силе Бог, но в правде», — обратился он к своим воинам накануне битвы²³⁷. За победу на Неве князя в народе стали называть назвали Александром Невским. Эта победа надолго остановила шведскую агрессию на Восток и сохранила за Русью выход к Балтийскому побережью. Глубоко символично, что впоследствии русский император Петр I, подчеркивая право России на выход к Балтийскому побережью, основал на месте этой исторической битвы Александро-Невский монастырь.

Таким образом, в середине XIII в. Русская земля сохранила духовную свободу, национальное самосознание (дух народа) и государственно-идеологическое единство. Этому также способствовало наличие на Руси собственной государственной администрации и церковной организации. Для контроля над русскими землями монголами был создан институт наместников-баскаков — руководителей военных отрядов, следивших за деятельностью русских князей. Донос баскаков заканчивался, как правило, либо вызовом князя в Орду (где он мог лишиться ярлыка и даже жизни), либо карательным походом в непокорные русские земли.

Будучи талантливым дипломатом и государственным деятелем Александр Невский взял курс на восстановление разоренного хозяйства русских земель, противостояния прозападной оппозиции внутри страны и использования монгольских войск для отражения постоянной агрессии с Запада. Действия благоверного князя поддержало и русское духовенство, которое видело большую духовную опасность в католической экспансии, а не в веротерпимых прави-

²³⁷ Житие Александра Невского // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 5. С. 361.

телях Орды. «Жертвенное поведение Александра Ярославича и его соратников, — пишет Л.Н. Гумилев, — слишком разительно отличается от нравов древнерусских удельных князей. Сформулированная Александром доминанта поведения — альтруистический патриотизм — на несколько столетий вперед определила принципы устройства Руси. Заложенные князем традиции союза с народами Азии, основанные на национальной и религиозной терпимости, вплоть до XIX столетия привлекали к России народы, жившие на сопредельных территориях. И наконец, именно потомками Александра Ярославича Невского строилась в XIV в. на развалинах древней Киевской Руси новая Русь. Сначала она называлась Московской, а с конца XV в. стала называться Россией»²³⁸.

Характеризуя последствия монгольского нашествия и золотоордынского ига, следует отметить, что оно, безусловно, являлось одной из причин политического и экономического отставания Руси от Запада. Однако было бы несправедливо видеть в этом историческом событии только отрицательные тенденции. Как ни парадоксально, монголы способствовали укреплению централизованного русского государства, системы государственного управления, налогообложения, повлияли на становление московского самодержавия и православно-теократической традиции, которая стала одной из главных идейных основ будущей великой Российской империи.

3.2. Сословно-представительный этап российской истории.

Формирование московского государства.

Религиозно-теократическая идеология и государственная политика централизации и собирания земель

С ослаблением Владимирской Руси одним из основных факторов становления нового централизованного Русского государства ста-

²³⁸ Гумилев Л.Н. От Руси к России // gumilevica.kulichki.net/R2R/r2r03f.htm.

ла православно-теократическая идеология, способствовавшая духовному объединению русских земель вокруг Москвы, формированию единого религиозного самосознания русского народа.

Непосредственным духовным основанием московской теократии стал Свято-Троицкий соборный образ и связанный с ним идеал Святой православной Руси Сергия Радонежского (ок. 1321–1391). Основанный преподобным Сергием в 70 километрах к северу от Москвы (ныне Троице-Сергиева Лавра) монастырь вырос в крупнейший религиозно-государственный центр. Ученики и последователи Сергия Радонежского в XIV–XV вв. построили около 100 монастырей общежитийного типа, утвердив в них соборный идеал православной святости. По словам Л.Н. Гумилева, «вокруг обители Сергия создался ореол святости и уважения, а ученики подвижника стали сами, по его благословию, основывать общежительные монастыри.

Эффективность такого рода духовной экспансии была огромной. Каждый монастырь играл роль не только церкви, но и больницы, и школы, и библиотеки. Конечно, врачей среди монахов было меньше, чем в современной поликлинике, а книг — меньше, чем в библиотеке Академии наук, но врачи лечили, а книги читались. Влияние игуменов и иноков-подвижников росло. Люди, приходившие в монастырь, начинали верить, что православная Русь может жить, помогая сама себе, не опираясь на силы татар или литовцев. И это крепнущее убеждение принципиально отличало русских от византийцев, у которых без помощи турок или итальянцев ни одна партия не достигала успеха. Растущая пассионарность русских людей оказалась направлена ортодоксальным православием к единой цели строительства Святой Руси. В этих условиях Москва смогла перехватить инициативу во внутренней и во внешней политике»²³⁹.

С Л.Н. Гумилевым солидаризируется и В.В. Кожин, отмечавший, что «как бы пронизавшая всю Русь деятельность многочисленнейших учеников и продолжателей преп. Сергия Радонежского в течение столетия — от 1380 до 1480-х годов — сыграла

²³⁹ Гумилев Л.Н. От Руси к России // gumilevica.kulichki.net/R2R/r2r03f.htm.

поистине великую роль. Разумеется, одновременно осуществлялась и многообразная политическая деятельность правителей Руси и их окружения. Но летописи донесли до нас множество сообщений о том, что правители той поры считали необходимым получить советы и благословения у наиболее чтимых подвижников, находившихся подчас далеко от столицы. И в высшей степени показательно, например, что акту окончательного отвержения Иваном III зависимости от ордынцев предшествовало... весьма резкое послание к нему архиепископа Ростовского Вассиана.

Словом, политическое и духовное развитие Руси в течение XIV–XV столетий — это, по сути дела, единое историческое творчество, которое к концу XV века превратило Русь в явную всему миру великую державу»²⁴⁰.

Во многом благодаря православно-теократической политике московских митрополитов и князей Москва, которая до монгольского нашествия была небольшим пограничным пунктом Владимиро-Суздальского княжества, в начале XIV в. превращается в крупнейший политический центр русских земель. «Усиление христианских традиций в Северо-Восточной Руси XIV в., — продолжает свою мысль Л.Н. Гумилев, — коснулось прежде всего служилых людей. Как в Киевской Руси после крещения, так и на Руси XIV в. человек мог стать дружинником, гриднем у князя или ближним у боярина, лишь будучи христианином. Поскольку это условие соблюдалось совершенно неукоснительно, для принципиальных противников христианства (пассионариев-язычников) и для принципиальных противников каких-либо принципов (лентяев-субпассионариев) не было возможности делать на Руси карьеру... Таким образом, активная антихристианская часть населения Руси просто исчезла в результате миграции, а количество активных христиан в Москве, наоборот, увеличилось из-за притока пассионариев Орды, Литвы и окраинных русских княжеств. Русские православные люди на Москве (общность, сложившаяся из различных субстратов) считали своим главой духовного владыку Ру-

²⁴⁰ Кожин В.В. История Руси и русского слова. Современный взгляд // www.patriotica.ru/history/kozsh_slovo.html.

си — митрополита, и потому лейтмотивом, поведенческой доминантой у возникавшей новой этнической целостности стало действенное православие. Сей факт отразился и в названии новой общности. Именно в это время, в XIV столетии, Русь получила название "Святая"²⁴¹.

Основателем династии московских князей считается младший сын Александра Невского — Даниил Александрович (1276–1303). При нем быстро росла территория Московского княжества. Московский князь вступил в борьбу за ханский ярлык на великое княжение. При Иване Калите (1325–1340) эта борьба увенчалась успехом. Этот московский князь — внук Александра Невского, разгромив восстание в Твери, получил ярлык на великое княжение, который с этого времени почти всегда оставался в руках Москвы. Калита сумел добиться тесного союза между великокняжеской властью Москвы и церковью. После перенесения метрополии Москва стала религиозно-идеологическим и теократическим центром всех русских земель. Она существенно расширила свои территории и стала самым богатым княжеством Руси. Отсюда и прозвище князя — Калита (т.е. «кошель», «денежная сума»). Московскому князю было дано единоличное право сбора дани с русских земель и отправки ее в Золотую Орду.

По словам Л.Н. Гумилева, «при Иване Калите получил свое окончательное воплощение новый принцип строительства государства — принцип этнической терпимости. В отличие от Литвы, где предпочтение отдавалось католикам, в отличие от Орды, где после переворота Узбека стали преобладать мусульмане, в Москве подбор служилых людей осуществлялся исключительно по деловым качествам. Калита и его наследники принимали на службу и татар (христиан и язычников, бежавших из Орды после победы ислама и не желавших поступиться религиозными убеждениями), и православных литовцев... и простых русских людей, все богатство которых заключалось в коне да сабле. Никаких владений у этих людей не было, и потому они искали службы, то есть государственных военных обязанностей, за выполнение коих от князя

²⁴¹ Гумилев Л.Н. От Руси к России // gumilevica.kulichki.net/R2R/r2r03f.htm.

московского следовало вознаграждение в виде "корма" с небольшой деревеньки. Силой, связующей всех "новонаходников", в Москве стала православная вера. Ведь обязательным условием поступления на московскую службу было добровольное крещение. Креститься необходимо было и для заключения брака. Множество татар — ордынских выходцев — женились на русских красавицах, а татарки выходили замуж за русских»²⁴².

В процессе становления исторического самосознания русского народа огромную роль сыграла победа в Куликовской битве, после которой укрепилась вера в возможность полного освобождения от Орды. Именно на Куликовом поле Золотая Орда потерпела первое крупное поражение. Куликовская битва показала мощь Москвы как геополитического, экономического и духовного центра всех русских земель. На Куликово поле шли жители из разных русских земель — вернулись же они с битвы как единый православный русский народ. В Орде было окончательно признано политическое главенство Москвы среди остальных русских княжеств.

Как справедливо отмечает основательно исследовавший данную проблему В.В. Кожин, «Куликовская битва имела всемирное значение. Об этом провозглашено в "Задонщине" (близкий текст есть и в списках "Сказания"). После победы Руси, утверждается здесь, "шибла понеслась слава к Железным Вратам и к Караначи (Орнач, Ургенч), к Риму и к Кафе по морю, и к Торнаву и оттоле ко Царьграду". Таким образом, указаны три "направления" пути славы: на восток — к Дербенту (Железные Ворота) и Ургенчу (столице Хорезма), которые входили тогда в "монгольский мир", на запад, в католический мир — к Риму через Кафу (связывание Кафы с папским Римом многозначительно), и на православный юг — через древнюю болгарскую столицу Тырново к Константинополю... Господствующее представление о Куликовской битве, в сущности, сводит ее к "внутреннему" конфликту в Золотой Орде: одно из входивших в эту Монгольскую империю государственных образований "взбунтовалось" против верховной власти... На деле же... Русь в 1380 году выступила против, в полном

²⁴² Гумилев Л.Н. От Руси к России // gumilevica.kulichki.net/R2R/r2r03f.htm.

смысле слова, всемирной силы, в которой объединились воля авангарда тогдашнего Запада и мощь азиатского воинства. И Куликовская битва явилась непосредственным выходом Московской Руси на мировую арену и победоносным ее утверждением во всемирной истории — о чем, в частности, осязаемо свидетельствуют отзвуки этой битвы на громадном евроазиатском пространстве от Гамбурга до Шираза (о чем есть точные сведения). Этот истинный смысл сражения на Непрядве всегда так или иначе присутствовал в национальном сознании, но начиная с XVIII века историки, находившиеся под своего рода излучением западной идеологии, затемняют его, толкуя великую битву как попытку свержения азиатской золотоордынской власти, к тому же не достигшую своей цели попытку...»²⁴³.

Перед смертью князь Дмитрий Донской передал великое княжение своему сыну Василию (1389–1425) по завещанию как «отчину» московских князей, не спрашивая права на ярлык в Орде. Произошло слияние великих княжеств Владимирского и Московского.

После феодальной войны 1433–1453 гг. Москва окончательно утвердилась в качестве главного и единственного государственно-центра всех русских земель. Процесс образования единого централизованного Российского государства со столицей в Москве стал необратим. Данное событие имело поистине всемирно-историческое значение, являлось отражением общеевропейских политических процессов эпохи Возрождения XIV–XVI вв. Именно в этот период в Западной Европе завершался процесс формирования национальных государств. Эпоха феодальной раздробленности уступала место системе единых государственных образований и мировых империй (Германской, Испанской, Османской, Британской и др.). В сложившихся условиях королевская власть, опираясь на богатство городов, стремилась объединить страну. Процесс объединения, как правило, возглавлял монарх, стоявший во главе дворянства — господствующей политической

²⁴³ *Кожин В.В.* История Руси и русского слова. Современный взгляд // www.patriotica.ru/history/koz_h_slovo.html.

силы того времени. Этот процесс имел свои национально-государственные особенности, в том числе и в России.

Органами государственного управления страной во второй половине XVI в. выступали царь, Боярская дума, митрополит (с 1589 г. — Патриарх) и Земский собор. Были представлены следующие сословия: боярство, духовенство, дворянство, купечество. Государственный аппарат состоял из приказов, городских приказчиков, губных и земских старост, «излюбленных голов» и воевод. Возник новый и очень важный для Руси общественный орган власти — Земский собор. Земские соборы собирались нерегулярно и занимались решением основных государственных дел, прежде всего вопросов внешней политики и финансов. В период междуцарствий на Земских соборах избирались новые цари. По подсчетам историков, состоялось более 50 Земских соборов; причем последние Земские соборы собирались в России в 80-е годы XVII в. В их состав входила Боярская дума. Первые Земские соборы были созваны в 1549 и 1550 гг. На них было принято решение составить новый Судебник (утвержден в 1550 г.), который впервые в отечественной истории провозгласил закон единственным источником права на Руси, ликвидировал право удельных князей осуществлять судебные функции, закрепил функцию суда исключительно за государством, упорядочил систему налогообложения.

К середине XVI в. в Российском государстве сложилась новая система власти в форме сословно-представительной монархии. Важнейшие сословия — боярство, дворянство и духовенство — были допущены к управлению государством и представлены в различных государственных органах.

Данная государственно-управленческая система и стала определяющим фактором второго, *сословно-представительного*, этапа российской истории. На этом этапе определяющую роль играла самодержавная политика Ивана Грозного, стремившегося идеологически обосновать строительство будущей Российской империи. По словам современного отечественного исследователя М. Геллера, автора книги «История российской империи», идеи последнего православного царства и Москвы — Третьего Рима, сформулированные в самом конце XV — начале XVI вв., были кодифицированы в

1560-е гг. по благословию митрополита Макария, влиятельнейшего духовного учителя Ивана. Была составлена «Книга степенная царского родословия, иже в русской земли в благочестии просиявших богоутвержденных скипетродержателей»... Степенная книга представляла историю Руси как историю установления православного царства. Русский народ, утверждают авторы Степенной книги, является народом исключительным, единственным... Почти четыре десятилетия царствования Ивана Грозного были временем, когда сложилась в основных чертах московская цивилизация. Московскую Русь сравнивают с азиатскими тираниями, обнаруживают аналогию с западноевропейскими государствами, которые в XIII — XIV вв. строили, не пренебрегая никакими средствами, централизованные государства. Значительное сходство можно обнаружить между московской цивилизацией, сложившейся в основных чертах в эпоху Ивана IV, и испанской имперской цивилизацией. Московская Русь, как и Испания, пережила гнет иноземных захватчиков и в борьбе с ними выработала свои национальные черты»²⁴⁴.

Очевидно, что генеалогические идеи Степенной книги представляли для только что утвердившегося русского самодержавия огромный историософский и юридический смысл, легитимизировали его в глазах других европейских государств и собственного народа. Не случайно известный русский историк Г.В.Вернадский называл Степенную книгу «московской философией истории», или, вернее, «философской историей России». По его словам, философия «Степенной книги» была положена в основу московского политического мировоззрения (так же, как в XIX и XX вв. философия экономического материализма была положена в основу мировоззрения и политики большинства социалистических партий). «Вся история России, — подчеркивает Вернадский, — понята в Степенной книге как история установления православного царства. Русский народ представлялся авторам Степенной книги народом исключительным, единственным (Русь — Новый Израиль); история русского народа имеет вселенское значение»²⁴⁵.

²⁴⁴ Геллер М.Я. История Российской империи. М., 1997 // www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Geller/Gell_HistRussImp_index.php.

²⁴⁵ Вернадский Г.В. Начертание русской истории. М., 2004. С. 198.

Не менее важное самодержавно-идеологическое значение приобрело литературно-публицистическое сочинение «Сказание о великих князьях Владимирских», созданное в начале XVI в. Это историко-мифологическое произведение начиналось с библейского повествования о Всемирном потопе. Затем следовало перечисление мировых властителей, среди которых особо выделялся римский император Август. Именно он, согласно «Сказанию...», якобы послал на берега Вислы своего брата Пруса, основавшего род легендарного Рюрика. Последний был приглашен в русские земли в качестве первого всеобщего правителя-князя. Наследник Пруса и Рюрика, а следовательно, и Августа, киевский князь Владимир Мономах получил от византийского императора символы царской власти — шапку-венц и драгоценные бармы-оплечья. Опираясь на этот исторический миф, Иван Грозный, исходя из своего родства с Мономахом, с гордостью и упреком писал шведскому королю: «Мы ведем род от Августа-кесаря, а ты судишь о нас, вопреки воле Бога, — что нам Бог дал, то ты отнимаешь у нас»²⁴⁶. По мнению Ивана Грозного, Российское государство продолжало духовные и политические традиции Рима и Киевской державы.

Весьма существенную идейно-теократическую роль сыграло историософское учение «Москва — Третий Рим» монаха Филофея, ставшее своеобразным манифестом православно-русского мессианизма политики Ивана Грозного и последующих за ним русских царей. В этом учении исторический процесс рассматривался в качестве смены мировых царств. Первый Рим — «Вечный город» — погиб из-за ересей; «Второй Рим» — Византия — из-за вероотступнической унии с католицизмом; Третий Рим — истинный хранитель православного христианства — Москва, которая будет существовать до окончания земных времен. По справедливой оценке известного русского историка Г.В. Вернадского, именно эта мессианско-эсхатологическая идея во многом объясняет политическое самосознание Ивана Грозного, который по образу своих мыслей «становился не русским или московским царем, а православным царем вообще,

²⁴⁶ Послание Ивана Грозного шведскому королю Юхану III 1573 года // old-rus.narod.ru/07-32.html.

вселенским царем»²⁴⁷. Соглашаясь в целом с данной оценкой, отметим лишь, что в ней несколько преувеличено политологическое (Москва как вселенское православное государство) и не совсем четко выражено духовно-мистическое, церковное содержание теории Филофея. В этом смысле нельзя не рассмотреть более взвешенную, на наш взгляд, точку зрения В.В. Кожина, отмечавшего, что «в сочинениях старца Филофея, во-первых, с полной ясностью утверждается, что речь идет именно и только о христианском Риме — о Риме апостола Петра, а не Юлия Цезаря или Августа Октавиана. Это неоспоримо явствует уже из датировки начала того Первого Рима, о котором говорит Филофей. Одно из его посланий было написано в 1527 году, и в нем утверждалось, что Первый Рим начал свою историю 1505 лет назад, то есть тогда, когда, по мысли Филофея, была создана христианская Церковь, а ведь возникновение "языческого Рима" произошло почти на 800 лет ранее! Во-вторых, речь идет у Филофея не о государственном значении Первого, Второго и Третьего Рима, а о совершающемся в рамках этих государств духовном бытии. Он писал о Первом Риме: "Аще убо великого Рима стены и столпове и трекровные полаты не пленены, но душа их от диавола пленены". А конец Второго Рима — Византии — старец Филофей видел не в захвате его в 1453 году турками, но в состоявшемся в 1438–1439 годах Флорентийском соборе, на котором византийцы выступили как "еретицы, своею волею отпадите от православныя веры христианския". Только на Руси, убежден Филофей, осталось истинное Христианство, и в послании к великому князю Василию III он призывает: "Подобает тебе, царю, сие деръжати со страхом Божиим". То есть высшая задача государства — "удержать" в целостности православную — Святую — Русь... А размышления Филофея о "падении" Первого и Второго Рима призваны были показать ту роковую опасность, которая грозит русскому Православию»²⁴⁸.

Мессианско-теократические учения и идеи XV–XVI вв. получили свое продолжение и в XVII в., когда Россия, преодолев духовный кризис Смутного времени, восстановила свой националь-

²⁴⁷ Вернадский Г.В. Начертание русской истории. М., 2004. С. 178.

²⁴⁸ Кожин В.В. История Руси и русского слова. Современный взгляд // www.patriotica.ru/history/kozh_slovo.html.

ный суверенитет, стала на путь укрепления политической, экономической и духовной связи между центром и регионами, стремилась создать сильную и эффективную государственную власть. В национально-правовом сознании русских людей стала постепенно утверждаться идея всеобщего государственного блага, а не сиюминутной личной выгоды. Москва сделала выбор в пользу сохранения крупнейшей на христианском Востоке державы.

3.3. Имперско-конституционный этап российской истории. Становление гражданско-правового и историософского самосознания России и русского народа

Пережив глубочайший государственный кризис Смутного времени, Россия завершает *сословно-представительный (соборный)* период своей истории. После прекращения работы Земских соборов и окончательного утверждения крепостного права, подчинения теократических притязаний церкви светской международной политике государства сословная монархия великих московских князей Рюриковичей уступает свое место самодержавию династии Романовых. Утверждается государственная политика абсолютизма, ставшего началом всеобщей, *имперско-конституционной* фазы российской истории. Россия превращается в империю, становится полноправным участником и творцом всемирно-исторического процесса Нового и Новейшего времени.

В рамках первого — *дворянского* периода имперско-конституционной эпохи (от Петра I до 1917 г.) Россия утверждает свою имперскую внутреннюю и внешнюю политику, конституционализм которой, несмотря на многочисленные проекты (конституционные программы декабристов, М.М. Сперанского, П.А. Валуева, Лорис-Меликова и др.), так и остается на уровне возможности (на бумаге), не переходя в государственно-правовую действительность. Дворянская Россия так никогда и не примет конституции, что соб-

ственно и предопределило ее трагический финал в мировой истории начала XX в. Первая, легитимно принятая Конституция РСФСР 1918 г. (в 1922 г. принимается первая Конституция СССР), выступает началом второго — *советского* периода, в котором, однако, основные демократические конституционные права и свободы часто становятся пустой бумажной формальностью, узурпируются неправовыми методами еще во многом патриархально-общинного советского социума и тоталитарного «самодержавно-коммунистического» государства.

Только после крушения коммунистической власти в 1991–1993 гг., обретения Россией государственного суверенитета и принятия демократической Конституции, наступает *постсоветский, конституционно-правовой* период российской истории, продолжающийся по сей день. Восстановив полуразрушенную в эпоху горбачевской перестройки и ельцинского правления экономику и государственность, Россия вновь обретает свой положительный статус мировой державы, который, в отличие от империй дворянских и советских времен, теперь наполняется действительным конституционно-правовым, демократическим (всенародным) содержанием.

Точкой отсчета Российской империи стала эпоха Петра I (1696–1725). Именно тогда весь многовековой опыт киевской, владимирской и московской государственности приобрел для России воистину всеобщее, имперско-государственное значение. На смену средневековой, традиционалистской, пронизанной религиозно-догматическим мировоззрением культуре IX–XVII вв. в XVIII столетии приходит новоевропейская «имперская» культура. Ее характерные черты — светскость, рационалистическое мировоззрение, демократизм и открытость в контактах с культурами других народов и государств. Культура XVIII в. определялась новоевропейской философией с ее идеей главенства разума в жизни людей, вниманием к свободе человеческой личности. Идея равенства всех людей была понята в России как необходимость правовой регламентации каждого социального слоя.

Реформа Петра являлась наиболее полным для того времени выражением всеобщности пути России и русского народа в мировой истории, его способности к быстрому усвоению и творческо-

му развитию духа европейско-христианской культуры. Ставшая полноправной мировой империей петровская Русь дала убедительный ответ на вызов своего времени — новоевропейской эпохи, провозгласившей разум, свободу и человечность в качестве всеобщих целей и ценностей исторического бытия. Русское сознание ощутило недостаточность религиозно-мессианского, догматического отношения к жизни, вступило на путь критического, философского самосознания. Начался процесс разложения религиозно-мистической теории «Святой Руси» и становления на этой основе философско-исторической идеи «Великой России», что знаменовало новую ступень развития русского национального духа в мировой истории.

Конкретным результатом преобразований начала XVIII в. стали не только имперско-абсолютистские, но и гражданско-правовые идеи, которые, начиная с эпохи Петра Великого, стали всеобщим принципом русской жизни, ее историческим идеалом. В российской империи началось постепенное разрушение духа патриархальности, языческой привязанности к родовым обычаям и связям, были существенно ослаблены теократические тенденции, уже однажды сыгравшие свою положительную роль в средневековой российской истории. Характерным примером петровской модернизации стала отмена института местничества²⁴⁹, нарушавшего механизм социальной мобильности и оставляющего у власти массу родовитых, но абсолютно бездарных и бесполезных для государства людей.

В результате петровских реформ в России сложилась единая для всей страны, централизованная административно-бюрократическая система управления, решающую роль в которой играл монарх, опиравшийся на дворянство. Была сформирована структура гражданского общества, основанная на сословной организа-

²⁴⁹ Древнерусский обычай местничества формально был отменен еще царем Федором Алексеевичем в 1682 г. и впоследствии закреплён в государственно-управленческой практике Петра I. В этом проявилась социальная справедливость и необходимая для того времени «кадровая» модернизация общества. Всякий способный и заинтересованный в укреплении своего государства человек мог продвигаться по службе.

ции населения и регулируемая единым государственным законодательством.

Вступление России в эпоху Нового времени, начиная со второй половины XVII в., было связано с общеевропейской тенденцией перехода от сословно-представительной монархии (где были сильны феодально-аристократические силы, далеко не всегда отвечавшие имперским интересам ведущих западных государств) к *абсолютизму*. Именно в абсолютной монархии вся верховная власть в государстве полностью принадлежала монарху, что обеспечивало максимальный уровень ее централизации. Последнее, как уже было сказано, отвечало имперскому этапу всемирной истории — как на Западе, так и в России.

В становящейся мировой империей России такая абсолютная монархия окончательно сложилась в ходе петровских преобразований. Россия стала империей не только по содержанию, но и по форме²⁵⁰. После смерти Петра I в 1725г. имперско-дворянская Россия продолжала двигаться в рамках того европейско-модернизационного вектора, который был раз и навсегда начертан на историософской карте русского народа.

В утверждении имперской политики России в начале XIX в. огромную роль сыграла Отечественная война 1812 г. Разгром Наполеона и его преследование русскими войсками в Европе закончились символическим входом русских войск в 1813 г. в Париж (за полвека до этого, в 1760 г., русские войска в результате победоносной кампании в Семилетней войне, торжественно вступили в Берлин).

Последовавшая после смерти Александра I николаевская эпоха, несмотря на свои многочисленные политико-правовые, экономические и военно-технические просчеты, взлеты и падения, также имела несомненные исторические достижения. Она положила начало «золотого века» русской культуры, когда русская поэзия, литература, живопись, музыка, архитектура и философия стали явлением мирового масштаба.

²⁵⁰ В 1721 г. после всемирно-исторической победы в Северной войне Петр I официально принял титул императора.

Духовная жизнь России развивалась на фоне все возрастающего национального самосознания русского народа (во многом связанного с появлением русской философской и общественно-политической мысли), приобретала все более выраженный национальный характер. Существенное влияние на литературу, поэзию, театр, музыку, изобразительное искусство оказала Отечественная война 1812 г., пробудившая чувство национального достоинства у многих русских людей, их веру во всемирно-историческое призвание России и русского народа в мировой истории.

Ключевую роль в этом прогрессе русского духа, его перехода на ступень философско-исторического самосознания сыграла уже упомянутая нами историческая критика П.Я. Чаадаева, ставшая основой славянофильства и западничества — двух главных направлений русской философии на первоначальной стадии ее развития. Теоретиками славянофильства были писатели, философы и публицисты: К.С. и И.С. Аксаковы, И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, Ю.Ф. Самарин, Н.Я. Данилевский и др., сторонниками западничества — историки, философы-правоведы, писатели и поэты Н.В. Станкевич, В.Г. Белинский, А.И. Герцен, М.А. Бакунин, Т.Н. Грановский, С.М. Соловьев, К.Д. Кавелин, Б.Н. Чичерин и др. (некоторые из них впоследствии перешли на революционные позиции, например М.А. Бакунин, А.И. Герцен, Н.П. Огарев). Представителей этих течений объединяло желание видеть Россию могучей империей в кругу ведущих европейских государств. Для этого они считали необходимым преобразовать ее государственный строй, установить конституционную монархию, отменить крепостное право, наделить крестьян землей, ввести широкие гражданские свободы. И западники, и славянофилы считали, что само правительство должно провести необходимые либеральные реформы.

По словам Яковенко, западническо-славянофильский конфликт с особенной силой проявился «в ответах на вопрос о предназначении и судьбе России — вопрос, который в то время был для русского сознания принципиальным (причем во всех областях творчества и культуры: как в философии, так и в общественно-политической сфере). Западнический ответ был обращен к буду-

щему и состоял в том, что Россия — это прекрасный материал для постройки, но для этого предварительно необходимо выучка у Запада, усвоение всех западных завоеваний и благ; и что только так Россия сможет сказать свое, безусловно, огромное — всечеловеческое слово. Славянофильский ответ имел в виду прошлое и лишь сквозь его призму судил о будущем, утверждая, что Россия есть своеобразный культурно-народный монолит, что она должна усовершенствоваться и углубить свои устои и традиции, не нарушая своей самобытности западными влияниями, и даже резко противопоставить себя Западу; и что только так, на развалинах быстро разлагающегося Запада, она скажет новое мировое слово...»²⁵¹.

Идея и дух России как мировой империи — основное достижение всей российской истории после Петра I. Не случайно сама формулировка вопроса о судьбе России во всемирной истории принадлежит именно XIX столетию — «золотому веку русской культуры». После чаадаевских «Философических писем» философия *русской идеи* (данный термин был впервые употреблен в 1877 г. Ф.М. Достоевским и окончательно закрепился после работы В.С. Соловьева «Русская идея», впервые прочитанной автором в Париже и опубликованной на французском языке в 1888 г.) стала одним из ведущих мотивов отечественной философии и культуры, фактором национального самосознания и духовного бытия России.

Таким образом, феноменология исторического движения русского духа в общем и целом соответствует предложенной нами периодизации *философской истории* России. На первом — *княжеско-боярском* этапе с его эстетическим культом софийности русский дух возникает из недр этнического сознания восточнославянских племен, объединенных в государство варяжскими дружинами («русью»). Это время, в котором, особенно после Крещения и принятия христианства, русский дух впервые заявил о себе в истории, «сказал» Византии и Европе, что он есть, что он существует. Процесс зарождения русского национального самосознания был отражен в первых строках «Повести временных лет»:

²⁵¹ Яковенко Б.В. История русской философии: Пер. с чеш. / Общ. ред. и послесл. Ю.Н. Солодухина. М., 2003. С. 64.

«...откуда есть пошла Русская земля, кто в Киве нача первее княжити и откуда Русская земля стала есть»²⁵². Этот первый опыт исторической манифестации русского сознания был еще во многом чувственным, эстетическим («софийным») и непрочным. Не было сознания единства всех русских земель («каждый да держит вотчину свою»), что нашло свое выражение в многочисленных княжеских усобицах и феодальной раздробленности. Только начиная с московского, «сословно-представительного» этапа можно говорить о формировании общерусского государственного самосознания (русский — значит православный!), которое имело ярко выраженный религиозно-мессианский и теократический характер (идея Святой Руси). Здесь достигается гораздо большая свобода централизованного Российского государства, в которой совещательная практика Земских соборов дополняет власть царя. Теперь свободен не один князь (или его дружина, боярская знать), но, пользуясь гегелевской терминологией, «некоторые», т.е. сословия, прежде всего дворянство и духовенство. Самое многочисленное сословие — крестьянство, наоборот, окончательно попадает в крепостную зависимость, которая была юридически оформлена при Иване III, Федоре Иоанновиче, Борисе Годунове, Алексее Михайловиче (Соборное уложение 1649 г.). Только в рамках третьего — «имперско-конституционного этапа» в России начинается становление гражданско-правовых институтов, намечается движение к всеобщей гражданской свободе. Появляются первые конституционные проекты, проводятся либеральные реформы (эпоха Александра II), отменяется крепостное право. Отечественная культура впервые осознает свое всемирно-историческое значение, что находит свое наиболее яркое выражение в поэзии и литературе. Русская словесность наполняется глубоким философским содержанием (Гоголь, Пушкин, Тютчев, Достоевский, Толстой и др.), обретая в нем свою оригинальность и самобытность.

Одним из самых ярких и подлинных символов этой «философической всеобщности» русского национального духа стало творчество А.С. Пушкина, который, по справедливой оценке И.А. Ильина,

²⁵² Повесть временных лет. Ч. 1 // www.old-russian.chat.ru/01povest.htm.

«был живым средоточием русского духа, его истории, его путей, его проблем, его здоровых сил и его больных узлов»²⁵³. Пушкинская поэзия не только предвосхитила «всемирную отзывчивость» (Ф.М. Достоевский) русской культуры XIX–XX вв., но и выступила эстетической формой идеи России во всемирной истории.

Универсализм пушкинского духа, его уникальная способность примирять антиномии русской жизни, определил цель отечественной истории как движения к *всеобщей свободе* (западничество, либерализм, революционный демократизм), достигаемой на основе творческого развития духовных традиций русского народа, устоев его государственно-правовой, художественной, религиозной и научной жизни (славянофильство и консерватизм). В этом смысле, нельзя не согласиться с политической оценкой пушкинского творчества Г.П. Федотова, как первого опыта русского «либерального консерватизма», объединяющего начала империи (конституционно-правовая государственность) и свободы. «Пусть чаемый им синтез империи и свободы не осуществился — даже в его творчестве, еще менее в русской жизни; пусть Российская империя погибла, не решив этой пушкинской задачи. Она стоит и перед нами, как перед всеми будущими поколениями, теперь еще более трудная, чем когда-либо, но непреложная, неотвратимая. Россия не будет жить, если не исполнит завещания своего поэта, если не одухотворит тяжесть своей вновь воздвигаемой Империи крылатой свободой», — подытоживает свои пушкиноведческие размышления русский философ²⁵⁴.

Пушкинская идея либерального консерватизма выражала дух своей эпохи — времени пробуждения русского философского самосознания. Она стала важнейшей духовной предпосылкой политической программы либеральных реформ, определявшей политику Александра II (1855–1881), вошедшего в российскую историю под именем «царя-освободителя». В марте 1856 г., после заключения Парижского мира, новый император обратился к Дворянскому

²⁵³ Ильин И.А. Пророческое призвание Пушкина // Пушкин в русской философской критике XIX — начала XX веков. М., 1990. С. 332.

²⁵⁴ Федотов Г.П. Певец империи и свободы // pushkin.niv.ru/pushkin/articles/fedotov/pevec-svobody.htm.

собранию со следующими словами: «Существующий порядок владения душами не может оставаться неизменным. Лучше отменить крепостное право сверху, нежели дожидаться того времени, когда оно само собою начнет отменяться снизу»²⁵⁵. Политическая воля императора был провозглашена, но подготовка соответствующего законодательного проекта растянулась на несколько лет.

Проведенные Александром II преобразования имели, безусловно, положительный характер. В значительной степени Россия приблизилась к социально-политическим системам передовых европейских стран. В ходе реформ был сделан важный шаг в переходе от имперско-дворянской к имперско-конституционной модели развития России. Однако процесс либеральной модернизации России имел весьма специфический характер. Он, прежде всего, обуславливался традиционной слабостью российских промышленников и крупных предпринимателей, гражданско-правовой и политической инертностью народных масс, в которых были еще очень сильны патриархально-традиционалистские, самодержавные (сакральное отношение к царю как спасителю и покровителю простого народа) и патерналистско-общинные настроения. Поэтому главными инициаторами и проводниками реформ были некоторые высшие государственные деятели, так называемые либеральные бюрократы. Этим объяснялась незавершенность и большинства реформ. Логическим продолжением реформ 1860-1870-х годов должно было стать принятие умеренных конституционных проектов, разработанных и предложенных на рассмотрение императора П.А. Валуевым «Проект нового учреждения Государственного Совета» (1863 г.), великим князем Константином Николаевичем («Записка» в редакции 1880 г.) и министром внутренних дел М.Т. Лорис-Меликовым («Всеподданнейший доклад» 1881 г.). Первые два проекта показали царю и его приближенным «преждевременными» и не были приняты. Проект Лорис-Меликова получил одобрение царя, но убийство Александра II 1 марта 1881 г. народолюбцами помешало его реализации. Новый император провоз-

²⁵⁵ Добролюбов Н.А. Собрание сочинений в пяти томах. М.; Л., 1962. Т.2. С. 262.

гласил контрреформаторскую политику «незыблемости самодержавия». Либеральные реформы 1860–1870-х гг. оказались незавершенными. Россия упустила последнюю историческую возможность конституционно-демократической модернизации, что предопределило крушение самодержавия в начале XX в.

Либерально-реформаторскому, западническому курсу царя-освободителя была противопоставлена консервативно-неославянофильская политика контрреформ взойшедшего на престол его сына — императора Александра III (1881–1894). Царь был убежден, что только это «спасет» Россию от революционной «гносной крамолы, позорящей землю Русскую», предотвратит ее распад и гибель. В своем Манифесте от 29 апреля 1881 г. он провозгласил стремление к «утверждению веры и нравственности, доброму воспитанию детей, к истреблению неправды и хищения, к водворению порядка и правды в действии учреждений России»²⁵⁶. Однако для достижения этих духовных целей были избраны не конституционно-правовые методы, а совершенно бесперспективные полицейско-охранительные и клерикально-идеологические формы искоренения либеральных настроений и идей.

Внутренняя и внешняя политика нового императора имела ярко выраженный консервативно-охранительный и антизападнический характер. Ее суть заключалась в приверженности принципам абсолютизма, доходящей до теократизма государственно-идеологической религиозности и русификации «иностранческих» окраин Российской империи. Антизападнический консерватизм Александра III оставался в рамках уваровской идеологии «официальной народности», которая, по его мнению, наиболее полно отражала своеобразие всемирно-исторического пути России. Народность означала единение царя с народом, что подразумевало отсутствие почвы для каких бы то ни было социальных конфликтов. Самодержавие по-прежнему объявлялось «незыблемым» устоем Российской империи, обеспечивающим ее величие. Возрождались практика политического сыска и полицейской слежки. Православная церковь

²⁵⁶ Высочайший манифест Александра III от 29 апреля 1881 г. // www.hist.msu.ru/ER/Text/1881.htm.

ставилась в зависимость от монархически-государственного аппарата, была вынуждена его благословлять, что, безусловно, подрывало духовный авторитет церкви в глазах простого народа, терпевшего произвол и взяточничество со стороны многочисленных государственных чиновников и простых служащих. Последние, как и все остальные православные российские граждане, начиная с семилетнего возраста, были обязаны, по крайней мере, один раз в году исповедаться и причаститься. Это требование церкви было закреплено законодательно, а его неисполнение считалось преступлением, соответствующие статьи содержались в Своде законов Российской империи²⁵⁷.

Такая пагубная клерикальная практика серьезно нарушала независимость церковноприходской жизни, подрывала авторитет церкви и государства, нарушала право духовной свободы как основополагающего начала христианства. Получалось, что для достижения христианских государственных целей государство и церковь использовали явно не христианские методы. «Объятия» самодержавного государства становились для Русской православной церкви все более удушающими.

Подрыв духовного авторитета Русской Православной Церкви стал одной из главных причин поражения России в Первой мировой войне.

Пришедшие в результате октябрьской революции 1917 г. большевики провозгласили Декрет о мире и начали переговоры с противником. Советская Россия вышла из Первой мировой войны, заключив в марте 1918 г. мирный договор с Германией и ее союзниками.

Боевые действия на Западном фронте закончились после Компьенского перемирия в ноябре 1918 г. Германия и ее союзники потерпели полное поражение. Окончательные итоги войны были подведены во многом несправедливым Версальским мирным договором 1919 г., поставившим Германию и немецкий народ в очень тяжелое экономическое (огромные контрибуции), военно-

²⁵⁷ Устав Предупреждения Преступлений // Свод законов Российской империи, повелением Государя императора Николая Первого составленный. СПб., 1857. Т. 14. ст. 23; 25; 27; 399, ст. 215.1.

техническое и политическое положение. Проигравшая страна была политически унижена и в буквальном смысле поставлена на колени. Все это в конечном счете спровоцировало появление германского фашизма, развязавшего новую мировую войну.

В самой же, теперь уже постмонархической, России власть в свои руки взяли большевики, выдвинувшие лозунг: «Вся власть Советам!». Временное правительство не сумело остановить процесс разрушения российской государственности и не удержало власть.

Сравнительно легкая победа большевиков была обусловлена слабостью капитализма в России, отсутствием широкого слоя населения с гражданско-правовым сознанием, патриархальностью социальных отношений, низкой социальной мобильностью, резким ослаблением духовного авторитета царя и поддерживавшей его церковно-теократической идеологии. Прежняя система религиозно-мессианских и монархических идей и ценностей теперь уже не отражала дух Новейшего времени, историсофского самосознания русского народа в его стремлении к всеобщей свободе.

Победой большевиков и установлением советской власти был прерван губительный в условиях империалистическо-военной эпохи процесс односторонней вестернизации России (к этому, в сущности, сводилась антинациональная политика Временного правительства), постепенного превращения ее в парламентскую республику европейского образца. Парламентский республиканизм для веками жившей в условиях самодержавия аграрной России, грозил политическим распадом и неминуемой гибелью. Это понимали не только деятели большевистской революции, но и многие государственно-патриотически настроенные представители Белого движения: офицеры, военачальники, простые солдаты.

Придя к власти, большевики создали принципиально новую общественно-государственную систему. Были ликвидированы все царские государственные учреждения, уничтожены прежние военно-управленческая и полицейская системы, разрушена сословно-иерархическая организация общества, установлена диктатура пролетариата (политическая власть рабочих), сформированы новые государственно-управленческие механизмы. Речь шла не только о сохранении государственной целостности и суверенитета

России в условиях Гражданской войны и иностранной интервенции, но и о самом ее существовании в мировой истории XX в. Только тоталитарно-диктаторское государство могло справиться с этой исторической задачей, что и предопределило дальнейший ход политических событий.

Провозглашение Съезда Советов высшим законодательным органом страны не было реализовано на практике. Действительная политическая власть принадлежала Президиуму ВЦИК и Совету народных комиссаров, который сосредоточил в своих руках исполнительную власть. Его декреты подлежали неукоснительному исполнению. Местное управление сосредоточивалось в губернских и уездных Советах. Их деятельность жестко контролировали революционные комитеты (ревкомы), состоявшие исключительно из сторонников большевистской власти.

Тем не менее, даже в этих самых неблагоприятных условиях военного времени, в советской России продолжался конституционно-правовой процесс. В январе 1918 г. III Всероссийский съезд рабочих, солдатских и крестьянских депутатов поддержал политику большевиков. Была утверждена Декларация прав трудящегося и эксплуатируемого народа, получил одобрение проект закона о социализации земли. На съезде провозглашался федеративный принцип государственного устройства Российской Советской Федеративной Социалистической Республики (РСФСР), что отвечало интересам государственного суверенитета огромной многонациональной страны.

Новая российская Конституция закрепила систему центральных и местных органов советской власти. Формально она декларировала введение гражданских политических свобод (слова, печати, собраний и митингов). Однако на практике это не имело реального выражения.

Политическую основу страны составляли Советы депутатов трудящихся. Изменялась структура государственной власти: ее высшим законодательным органом становился Верховный Совет, состоявший из двух палат (Совета Союза и Совета Национальностей). В число его задач входило утверждение состава правительства СССР. Расширились обязанности общесоюзных наркоматов в

области законодательства, народнохозяйственного развития, укрепления обороноспособности страны. Одновременно были существенно ограничены права некоторых республиканских органов власти, в частности, в законодательной сфере.

Социальная основа государства формально определялась в качестве союза рабочих и крестьян при сохранении диктатуры пролетариата. Однако на практике это вылилось в неограниченную диктатуру ВКП (б) и ее чиновничьего аппарата. В тоталитарном советском государстве окончательно утвердилась «партийно-номенклатурная власть» (термин М. Восленского). Социалистическая система хозяйства и социалистическая собственность на орудия и средства производства объявлялись экономической основой СССР. Эта собственность существовала в двух формах: государственной (шахты, заводы в промышленности, совхозы на селе) и колхозно-кооперативной.

Несмотря на всю декларативность всех этих новых конституционных положений, сам факт их государственного утверждения нельзя недооценивать. Формальное закрепление в первой российской Конституции гражданских прав и свобод определило исходную возможность построения правового государства в России, которого до сих пор не было во всей многовековой российской истории. Естественно, что этот процесс не мог завершиться в течение нескольких лет советской власти (достаточно вспомнить, что передовым европейским странам для этого потребовалось несколько столетий!). Для того чтобы *конституционно-правовая возможность* переросла в *конституционно-правовую действительность*, нужны были многие десятилетия дальнейшего реформирования страны, непрерывной философской, политико-правовой и экономической работы русского духа в его стремлении обрести свою подлинную духовную идентичность. Этот процесс продолжается до сих пор.

Созданный в 1930–1940-е гг. сталинский тоталитарно-имперский режим, несомненно, ощущал силу и мощь соборно-государственного духа России и поэтому был вынужден постоянно использовать эту национальную традицию. В эпоху индустриализации и коллективизации это выразилось в советской организации институтов государственного управления, вплоть до высшей властной

структуры ВКП (б). В наиболее сложные и критические моменты переломных для Советской России 1930–1940-х гг. Сталин неизменно делал ставку на государственно-имперские и национально-патриотические качества русского народа. Особенно ярким примером этого стала его политика в годы Великой Отечественной войны, когда дух всенародной борьбы с врагом и величайшего самопожертвования спас народы СССР, славянского мира и захваченной гитлеровцами Европы от исторического небытия. Наконец, и в послевоенные годы, при восстановлении разрушенного хозяйства и противостояния американской мировой экспансии, именно русское *государственно-патриотическое начало* сыграло свою решающую историческую роль.

Однако самым значительным, всемирно-историческим событием в судьбе России XX в. стала ее победа над фашизмом в годы Великой Отечественной и Второй мировой войны. Именно в 1941–1945 гг. историософское самосознание русского народа и других, близких ему по духу народов советской империи утвердилось в мысли, что «его дело правое» и что «враг будет разбит». Поднявшись с религиозно-теократического, мессианского разума дворянской России (проигравшего не только Русско-японскую, но и Первую мировую войну) на уровень воплощенного в государственной политике и идеологии *философского* (пусть и в искаженной, «материалистической», но все же диалектической форме) *самосознания*, русско-советская духовность смогла победить превосходившего врага (на гитлеровскую армию работала большая часть захваченной европейской военно-технической промышленности), в короткие сроки восстановить разрушенное хозяйство и продолжить свое «имперско-конституционное» строительство в годы «холодной войны». Главным духовным фактором победы СССР стало, таким образом, торжество всеобщности философского духа (именно он был положен большевиками в основу государственно-имперской идеологии Советской России) над партикулярностью религиозно-мессианского сознания западной протестантской культуры, включая и ее фашистский анахронизм в виде языческой оккультно-арийской мифологии.

Как верно заметил по этому поводу сторонник абсолютно-идеалистического подхода в понимании всемирной и отечественной

истории О.Ю. Сумин²⁵⁸, советско-славянский триумф 1945 г. был триумфом «становящейся философской идеи над уходящей религиозной. Вторую мировую войну поэтому мы должны рассматривать как внешнее выражение столкновения второго момента абсолютно-го духа — религиозного — с третьим — философским. И побеждает последний, ибо право разума на его стороне!»²⁵⁹.

Историософскую концепцию победы СССР во Второй мировой войне разделяет и В.В. Кожин. Он подчеркивает, что эта война — «одно из наиболее значительных событий Истории во всей ее целостности, кардинально изменившее само состояние мира. Так, например, едва ли можно усомниться, что последствием этой войны явилось потрясение и затем быстрое отмирание существовавшей уже более *четырёх столетий колониальной системы*, во многом определявшей бытие Азии, Африки и Латинской Америки — хоть и не была вообще ликвидирована зависимость этих континентов от стран Западной Европы и США. И есть все основания утверждать, что в этой войне решались именно судьбы *континентов*, а не только отдельных государств и народов, притом судьбы в многовековом, даже тысячелетнем плане, а не в рамках отдельного исторического периода; уместно определить эту войну как событие самого глубокого и масштабного *геополитического значения*.

Поскольку война была грандиозным мировым событием, а СССР-Россия играла в этой войне существеннейшую и во многом просто главнейшую роль (превосходя в этом отношении даже свою роль в войне 1812–1814 годов), необходимо рассматривать отечественную историю данного периода в самом широком — всемирном — контексте, ибо без этого и невозможно понять ее истинный смысл»²⁶⁰.

Ход войны со всей очевидностью показал, что в борьбе за свое национальное самосохранение русский народ воссоединил в своем государственно-патриотическом духе дворянскую и со-

²⁵⁸ Подробнее об этом см.: Сумин О.Ю. Гегель как судьба России. 2-е изд., испр. и доп. Краснодар, 2005. С. 220–278.

²⁵⁹ Сумин О.Ю. Гегель как судьба России: 2-е изд., испр. и доп. Краснодар, 2005. С.271.

²⁶⁰ Кожин В.В. Россия. Век XX-й (1939–1964) // www.patriotica.ru/history/koz_h_x2.html.

ветскую составляющие «имперско-конституционной» истории. В бой шли самые обычные русские люди, включая, конечно же, и всех тех представителей братских народов российско-советской империи, которые исполнились общегражданским духом единства и жертвенности во имя спасения своего Отечества. Такого рода межнациональное духовное братство всегда было характерно для русского воинства, под знаменами которого, начиная еще с ордынских времен, воевали представители совершенно разных, как европейских, так и азиатских народов. Однако только в годы Второй мировой это духовное единство Руси-России приобрело общегражданский, имперско-государственный характер.

Неимоверно высокая цена великой победы (около двадцати семи миллионов человек только прямых потерь²⁶¹) стала той жертвой, которую принесла Россия за ее идейное и имперско-государственное самоутверждение во всемирной истории XX в. Не случайно уже 5 марта 1946 г., всего через полгода после окончания Второй мировой войны, бывший союзник СССР У. Черчилль произносит Фултонскую речь, обвинив СССР в установлении «экспансионистского» и «верообратительного» железного занавеса по территории «столиц древних государств Центральной и Восточной Европы — Варшавы, Берлина, Праги, Вены, Будапешта, Белграда, Бухареста», коммунистические партии которых

²⁶¹ Указанная в 1990-е гг. отечественными историками цифра в 27 млн человек (в свое время Н.С. Хрущев заявил, что в войне погибло 20 млн советских людей, однако происхождение именно такого числа не объяснялось, но на протяжении всего хрущевско-брежневского времени эта точка зрения считалась официальной). Цифра в 27 млн человек была получена путем вычитания из общего числа населения СССР на момент войны 1(94 млн человек) послевоенного населения в 1945 г. (167 млн). В то же время А.Д. Цыганок в своей историко-аналитической статье «Цена победы. Итоги Второй мировой» (<http://www.tsiganok.ru/vpa/nonwar/doc/58>), приходит к еще более значительной цифре: 43,3 млн. человек, из которых 26,4 млн. — потери армии и 16,9 млн. — гражданского населения. И это только прямые потери, не учитывающие огромного количества умерших от ран в первые послевоенные годы советских солдат и офицеров, репатриированных узников фашистских концлагерей и т.д. Как бы то ни было, вся эта до сих пор еще спорная арифметика выражает катастрофические для послевоенного СССР многомиллионные людские потери, которые могли бы поставить любую, даже самую могущественную страну на грань исторического небытия.

стали «пятыми колоннами своих государств». По словам Черчилля, именно они являются главной опасностью и вызовом «для всей христианской цивилизации», вся мощь которой сосредоточена в «англоязычном (!) мире, и всех тех, кто с ним связан». Британский политик предлагает США объединить свои усилия против мировой «советско-русской» коммунистической угрозы, преодолев таким образом опасность новой мировой войны²⁶².

После этой программной геополитической речи бывшего британского премьер-министра в США (а в ответ и в СССР) приступают к проведению широкомасштабной (военно-стратегической, международно-дипломатической, экономической, информационно-пропагандистской) «холодной войны» против стран, придерживающихся прокоммунистической и социалистической ориентации.

В послевоенную эпоху наметился постепенный отход от ленинской идеологии диктатуры пролетариата в пользу общенародного государства, началась дебольшевизация страны. После смерти Сталина (1953 г.) было создано коллективное руководство государством и партией. Председателем Совета Министров стал Г.М. Маленков, его заместителями — Л.П. Берия, В.М. Молотов, Н.А. Булганин, Л.М. Каганович. Президиум Верховного Совета СССР возглавил К.Е. Ворошилов, а пост секретаря ЦК КПСС занял Н.С. Хрущев. Опасаясь постоянного усиления власти Берии, Маленков и Хрущев, объединив свои усилия, сумели быстро (следствие, суд и казнь были слишком поспешными и не доказывали предъявленного обвинения — «шпионажа в пользу мирового империализма») устранить своего главного политического конкурента — могущественного руководителя спецслужб и советского атомного проекта. После смерти Сталина Берия наметил линию «буржуазно-либеральных» реформ, направленных на отмену колхозно-совхозного строя, восстановление мелкобуржуазных отношений, расширение прав союзных республик и сближение с Западом. Однако, в своей борьбе за высшую власть в стране Берия проиграл Н.С. Хрущеву.

²⁶² Фултонская речь Черчилля // www.coldwar.ru/churchill/fulton.php.

Пересмотр ленинградского дела подорвал позиции Маленкова. В феврале 1955 г. он был смещен с поста Председателя Совета Министров, на эту должность был назначен Булганин.

Став единоличным главой Советского государства, Хрущев провозгласил необходимость «десталинизации» страны, преодоления последствий культа личности Сталина. В этом проявлялся глубоко конъюнктурный и приспособленческий характер его политики, так как лично сам Хрущев был непосредственным соучастником механизма сталинских политических репрессий. Государственно-патриотическим реформам «позднего» Сталина, Хрущев противопоставил «ленинско-интернационалистскую» (в духе Троцкого, Зиновьева, Бухарина и т.п.) политику контрреформ. Ее положительными составляющими стали:

- 1) критика сталинского культа личности, стремление восстановить авторитет правосудия в стране;
- 2) реабилитация жертв сталинских политических репрессий, проведение амнистий бывших военнопленных, интернированных по возвращении в СССР;
- 3) проведение курса демократизации, связанного с восстановлением прав депортированных народов, десталинизации политики союзных социалистических государств, отменой ст. 58 Уголовного кодекса, предусматривавшей ответственность за «политические преступления», раскрепощение духовной жизни страны («оттепель») и т.д.;
- 4) активная международная политика в условиях крушения колониальной системы империализма, проведение международных культурных контактов;
- 5) широкие социальные преобразования (пенсионная политика, улучшение положения крестьянских хозяйств, масштабное жилищное строительство, улучшение быта и качества жизни советских граждан); развитие легкой промышленности;
- б) реализация мощных научно-технологических проектов (создание первых АЭС, освоение космоса и т.д.)

В то же время, значительная часть хрущевских контрреформ имела явно выраженный антигосударственный, «ленинско-революционный» характер, что нанесло серьезный ущерб государственно-патриотическому самосознанию России и русского народа. Среди этих контрреформ необходимо выделить следующие:

1) новые (в духе ленинско-троцкистского времени) гонения на Русскую православную церковь, закрытие десятков тысяч храмов, преследования верующих;

2) непродуманная, порой авантюрная, коммунистическо-интернационалистская (в духе Троцкого) политика, направленная на огромную военно-техническую и экономическую помощь множеству азиатских, африканских и латиноамериканских стран, демагогические заявления в ООН, существенно ослаблявшие международный авторитет СССР и т.п.;

3) жестокое подавление антикоммунистических восстаний в Венгрии, строительство Берлинской стены, размещение ядерных вооружений на территории Кубы (Карибский кризис);

4) неоправданные эксперименты с системой управленческих и партийных кадров (волюнтаризм), многочисленные экономические просчеты.

Проводимая Хрущевым политика вызывала недовольство более консервативной части партийно-государственного аппарата.

В октябре 1964 г. группа партийных соратников Хрущева инициировала его отстранение от власти. По партийно-мировым меркам произошло вполне естественное событие: партия самостоятельно поменяла своего лидера и выбрала нового, более адекватного сложившейся политической и экономической ситуации. Смена политического лидера самой партией показала, что теперь не партия является послушным инструментом лидера (Ленина, Троцкого, Сталина, Берии и т.п.), а лидер находится на службе партии и если он становится неадекватен, то может быть мирно смещен со своей должности.

После хрущевской «оттепели» наступила «брежневская эра», в ходе которой развитой социалистический строй в СССР достиг максимальных результатов и исчерпал все свои исторические возможности. «Брежневизм» стал символом застоя и упадка неэффективной в условиях глобально-информационного мирового пространства административно-командной экономики, государственной политики и идеологии страны в целом. Смерть Брежнева и близких ему по духу партийно-консервативных приемников на посту главы государства Ю.А. Андропова и К.У. Черненко стала

окончанием более чем двадцатилетней эпохи «развитого социализма» в СССР.

В апреле 1985 г. руководителем страны стал М.С. Горбачев. Им была выдвинута государственно-идеологическая концепция нового политического мышления. Концепция основывалась на новой, постиндустриальной политической философии истории XX в. Суть этой новой философии сводилась к положению о том, что вся предшествующая история человечества представляет собой историю развития отдельных цивилизаций и регионов и только во второй половине XX в. она становится поистине глобальной, всемирной. В условиях глобализации должны быть сняты противоречия между капитализмом и социализмом, которые обнаруживают взаимосвязь между собой. Формируется новое — посткапиталистическое и постсоциалистическое мировое пространство, в котором СССР должно играть активную политическую и экономическую роль.

Исходя из доктрины «нового политического мышления», М.С. Горбачев и его сторонники убедили руководство страны в необходимости скорректировать идеологию марксизма-ленинизма в направлении признания приоритета международно-правового сотрудничества. Был провозглашен отказ от принципа коммунистического интернационализма, признан приоритет общечеловеческих ценностей над всеми остальными.

В эпоху Горбачева была отменена 6-я статья Конституции, закреплявшая руководящую роль КПСС в управлении Советским государством. В 1989 г. был учрежден новый орган власти — Съезд народных депутатов СССР, сыгравший значительную роль в деле возрождения опыта отечественного парламентаризма, прерванного в советскую эпоху. Из числа его участников избирался Верховный Совет — постоянно действующий парламент. Аналогичные государственные структуры создавались в союзных республиках.

Составной частью реформы политической системы, направленной на создание демократического государства, являлось введение в стране президентского поста. Первым президентом СССР в марте 1990 г. на III Съезде народных депутатов был избран М.С. Горбачев.

Как известно, столь резкое изменение государственно-идеологического, политического и экономического курса огромной советской империи, привело ее и весь блок социалистических государств к распаду. Развал Советского Союза и мировой системы социализма вывели США в разряд единственной мировой сверхдержавы. В декабре 1991 г. президент США поздравил свой народ с победой в «холодной войне».

Правопреемником великой советской державы стала Россия, которая в условиях распада СССР в 1991 г. провозгласила свой государственный суверенитет. Начиналась современная (постсоветская), конституционно-правовая эпоха российской истории — время становления всеобщего гражданско-правового и историософского самосознания России.

В конце 1991 г. на международно-политической арене появилось новое государство — Россия, Российская Федерация (РФ). Его руководству предстояло продолжить курс на формирование демократических механизмов гражданского общества и конституционно-правового государства, что отвечало не только общему духу времени, но и сути конституционно-правового этапа развития российской государственности в конце XX в. В числе первоочередных задач стояли вопросы преодоления системного экономического и политического кризиса. Нужно было за короткие сроки создать новые органы государственного управления, основные рыночные институты, сформировать систему конституционно-правовой имперской государственности.

Новое либерально-западническое по своему духу правительство видело выход в проведении монетаристской политики, согласно которой вмешательство государства в экономику должно быть минимальным. Экономику нужно лечить «шокотерапией» — нерентабельные предприятия обанкротятся, а те, которые выживут, перестроятся на выпуск дешевой и качественной продукции. Однако под угрозой банкротства к лету 1992 г. оказались целые отрасли.

Затянувшийся экономический кризис и отсутствие реальных социальных гарантий вызывали неудовлетворенность у значительной части населения. Недовольство результатами реформ выражали многие должностные лица. В декабре 1992 г. под давлением законо-

дательной власти ушло в отставку правительство Е.Т. Гайдара. Новым премьером кабинета министров РФ стал В.С. Черномырдин, в течение многих лет находившийся на руководящей хозяйственной работе. Но это не сняло напряженности в обществе и во взаимоотношениях президента Б.Н. Ельцина и парламента. Отсутствие четкого разделения обязанностей между законодательной и исполнительной ветвями власти вело к обострению конфликта между ними. Многие депутаты выступали за восстановление СССР. В декабре 1992 г. Б.Н. Ельцин в официальном телеобращении заявил о превращении Верховного Совета в «реакционную силу». Противостояние властей особенно усилилось осенью 1993 г. К этому времени президентом и его советниками был подготовлен проект новой Конституции РФ. Однако депутаты парламента, стремясь ограничить всевластие президента, откладывали ее принятие. В сентябре 1993 г. Б.Н. Ельцин объявил о роспуске представительных органов власти — Верховного Совета РФ и Съезда народных депутатов. На 12 декабря назначались выборы нового парламента. Часть депутатов отказались признать законность действий президента и заявили об отстранении его от власти. Был приведен к присяге новый президент — А.В. Руцкой, до того момента занимавший пост вице-президента РФ.

В ответ на антиконституционный акт президента в Москве силами оппозиции были организованы демонстрации, в ряде мест возведены баррикады (2–3 октября). Была предпринята неудавшаяся попытка штурма мэрии и Останкинского телецентра. В попытке изменить курс социально-экономических реформ участвовали несколько десятков тысяч человек. В столице было объявлено чрезвычайное положение, в город введены войска. В ходе событий несколько сот его участников погибли либо получили ранения. Верховный Совет РФ прекратил свое существование.

В декабре 1993 г. состоялись выборы в новый орган государственной власти — Федеральное собрание Российской Федерации, состоящее из двух палат: Совета Федерации и Государственной Думы. Большинство объединений и партий выступали за многообразие форм собственности, усиление социальной защиты населения, за единство и целостность России. Однако в вопросах на-

ционально-государственного строительства их позиции основательно расходились. Блок «Яблоко» отстаивал идею конституционной федерации, КПРФ — восстановление на новой основе союзного государства, ЛДПР — возрождение Российского государства в рамках до 1917 г.

12 декабря 1993 г. всенародным голосованием была принята Конституция Российской Федерации. Россия объявлялась демократическим федеративным правовым государством с республиканской формой правления. Законодательно закреплялась двухпалатная структура Федерального собрания — постоянно действующего законодательного органа РФ. Подчеркивалась самостоятельность органов трех ветвей власти — законодательной, исполнительной и судебной. Законодательно закреплялись политическая многопартийность, право свободы труда и право частной собственности. Новая Конституция стала отправной точкой для будущего гражданского и всемирно-правового развития России в XXI в. Несмотря на то что многие институты гражданского общества и правового государства стали функционировать в новой России до значительной степени лишь формально (забвение многих национальных интересов в угоду экспансионистской политике США со стороны ельцинского режима, рост криминализации и всевластия денег, коррупции, чиновничьего произвола, правового нигилизма, политической пассивности населения, потери доверия к власти, неупорядоченность рынка в 1990-е гг. достигли своей критической отметки), в России были созданы легитимные законодательные основания для того, чтобы наполнить новую конституционно-демократическую форму России конкретным политико-правовым, духовным и экономическим содержанием.

Именно этой задаче и была посвящена политика всенародно избранного в 2000 г. Президента России В.В. Путина. Уже в 2002 г. в своем послании Федеральному Собранию, вновь избранный президент продемонстрировал свое государственно-патриотическое и историческое понимание судьбы России в мировой истории: «...на всем протяжении нашей истории Россия и ее граждане совершали и совершают поистине исторический подвиг. Подвиг во имя целостности страны, во имя мира в ней и стабильной жизни. Удержива-

ние государства на обширном пространстве, сохранение уникального сообщества народов при сильных позициях страны в мире — это не только огромный труд. Это еще и огромные жертвы, лишения нашего народа. Именно таков тысячелетний исторический путь России»²⁶³.

По справедливой оценке политика и общественного деятеля А. Чадаева, автора книги «Путин. Его идеология», главная историческая задача Путина — «создание такой системы, в рамках которой русский народ сам сможет решать вопрос о власти. Решение этого вопроса может и не включать в себя сменяемость власти любой ценой каждые четыре года или ротацию партий у власти и в оппозиции. Но принципиально, чтобы в решении участвовало и согласилось с его результатами большинство граждан. И воля этого большинства была бы главным и единственным основанием политического режима, безотносительно любой внешней легитимизации, прохождения тестов на "соответствие стандартам" и т.п. В этом формула демократического суверенитета...»²⁶⁴.

Основные государственно-политические действия и реформы В.В. Путина во многом подтверждают эту политическую оценку. Кратко перечислим их: 1) усиление роли государства; 2) совершенствование системы государственного управления, укрепление вертикальных и горизонтальных механизмов центральной и местной власти; 3) проведение административно-территориальной реформы, укрупнение регионов РФ; 4) активная международно-правовая и миротворческая деятельность; 5) сближение с ведущими западными и восточными странами; 6) укрепление позиций России в «большой восьмерке» и восстановление международного авторитета после эпохи «холодной войны»; 7) укрепление армии и обороноспособности Вооруженных сил РФ, успешное завершение антитеррористической операции в Чечне; 8) развитие интеграционных процессов с братской Республикой Беларусь; 9) следование жизненно необходимой для России государственно-патриотической (либерально-консервативной) идеологии в системе конкретных

²⁶³ Путин В.В. Послание президента РФ Федеральному Собранию. 18.04.2002 // www.kremlin.ru/appears/2002/04/18/0000_type63372type63374_28876.shtml.

²⁶⁴ Чадаев А.В. Путин. Его идеология // www.edinros.ru/news.html?id=110780.

политических действий, отстаивание стратегических общенациональных интересов страны. Последнее начинание имеет для современной России особое историософское и государственно-политическое значение, ибо, как справедливо отмечает В.В. Кожин, теперь нам как никогда нужно «опираться на всю историю страны», несмотря на все противоречия, и создавать на этой основе новую патриотическую идеологию²⁶⁵.

На наш взгляд, одним из самых важных результатов национально-патриотической политики В.В. Путина явилось восстановление исторической преемственности России, духовной взаимосвязи ее дореволюционной и советской эпох, что нашло свое выражение в возрождении лучших традиций здоровой имперской государственности, в единстве с институтами гражданского конституционно-правового общества. Именно в этом проявилась идея России, ее всемирно-историческое значение как составляющей европейско-христианской цивилизации.

Внутренняя и международная политика нынешнего Президента России нацелена на создание конкретных путей и механизмов в построении подлинно демократического, правового государства, способного решать все внутренние и внешние проблемы и конфликты только в рамках законности, неукоснительного соблюдения норм российского и международного права. В этом и только в этом состоит международно-правовая и миротворческая составляющая идеи России в современной мировой истории. В одном из своих последних интервью французскому телеканалу ТФ-1 В.В. Путин объясняет эту политическую линию следующим образом: «Россия последовательно выступает за более безопасный и демократический миропорядок, за равный доступ стран и народов к преимуществам глобализации. И, конечно, за объединение усилий всех государств в проведении политики, направленной на минимизацию вызовов и современных угроз. Так, в принятых в 2005 году при нашей активной позиции, при нашем активном участии документах ООН впервые в качестве преступления квалифицируется подстрекательство к

²⁶⁵ Кожин В.В. Россия как цивилизация и культура // Наш современник. 2000. № 5, 7, 9 [www.patriotica.ru/religion/kozhinov_ros_civ.html].

терроризму. На счету нашей дипломатии — открытие к подписанию конвенции о борьбе с актами ядерного терроризма. В целом предлагаем существенно расширить международное сотрудничество в борьбе с терроризмом, наркотрафиком, в миротворческих операциях и ликвидации последствий стихийных бедствий...

В условиях не прекращающейся со стороны США и его военно-политического инструмента — НАТО скрытой политической практики «холодной войны», экспансии на Ближнем Востоке и других регионах Земли российские миротворческие инициативы становятся важнейшим фактором стабильности современного геополитического пространства. Агрессивная военная политика США и его союзников на территории бывшей Югославии, Афганистана, Ирака, финансирование «цветных революций» на постсоветском пространстве, расширение НАТО на Восток, создание новых американских военных баз и т.д. по сути «успешно» реанимируют не только печально известную Директиву Совета национальной безопасности США 1948 г. («План Даллеса»), но и заявление американского президента Р. Рейгана 1983 г. о России как о «мировой империи зла»: «Но пока они (русские. — *П.Б.,И.П.*) проповедуют всемогущество государства и его превосходство над личностью, пока они веруют в свое будущее господство над всеми народами земли, они — центр зла в современном мире»²⁶⁶.

Не случайно, спустя 15 лет после того, как США официально объявили о завершении «холодной войны» и установлении дружественных отношений с Россией, многие видные американские государственные деятели открыто заявляют о России как о «враге демократии и национальных интересов» США. Так, например, 4 мая 2006 г. вице-президент США Р. Чейни, выступая на конференции стран Балтийского и Черноморского регионов «Единое видение общего соседства», проходившей в Вильнюсе, неожиданно заявил, что «России придется сделать выбор: "вернуться к демократии" или "стать врагом"»²⁶⁷. По-

²⁶⁶ Речь Р. Рейгана 8-го марта 1983 г. («Империя зла») // www.coldwar.ru/raegan/evil_empire.php.

²⁶⁷ Подробнее о выступлении Р. Чейни см.: www.inosmi.ru/stories/01/06/28/3008/227309.html.

добный бесосновательный выпад почти в это же время сделал и министр обороны США Д. Рамсфельд, отметив, что Россия по-прежнему «в некоторой степени подвержена ментальности «холодной войны», а также страху, недоверию и озабоченности по поводу Запада»²⁶⁸.

Интересно, что с последовательной и жесткой критикой современной американской политики в отношении России выступил авторитетный американский политик С. Коэн, которого трудно заподозрить в каких-либо пророссийских симпатиях. В своей аналитической статье «Америка развязывает новую "холодную войну"»²⁶⁹ он оценивает нынешние американско-российские отношения следующим образом: «Вопреки общепринятому мнению, самая серьезная угроза национальной безопасности США по-прежнему исходит из России. Она связана с беспрецедентным явлением, которое большинство политических руководителей США безответственно оставляет без внимания, о чем свидетельствует необъявленная "холодная война", которую Вашингтон, как при демократической, так и при республиканской администрации, уже 15 лет ведет против посткоммунистической России... Все основные показатели указывают на то, что в России продолжается беспрецедентная для мирного времени "демодернизация" и сокращение численности населения... Пока существует возможность развития событий в этой стране по катастрофическому сценарию, сохраняется и беспрецедентная угроза безопасности США и международного сообщества. Несомненно одно: в совокупности все эти факторы представляют собой куда большую — и постоянную — опасность, чем любые угрозы, с которыми США сталкивались в советские времена... Вашингтон беззастенчиво пользуется ослаблением России после 1991 г., руководствуясь принципом "победитель получает все". Эта политика, сопровождающаяся нарушением обещаний, высокомерными нотациями и требованиями односторонних уступок, выглядит даже более агрессивной и бес-

²⁶⁸ Подробнее об этом см.: news.bbc.co.uk/1/hi/russian/news/newsid_1496000/1496606.stm.

²⁶⁹ Коэн С. Америка развязывает новую «холодную войну» // The Nation. 04.07.2006 [www.inosmi.ru/stories/01/06/28/3008/228558.html].

компромиссной, чем линия США в отношении коммунистического СССР»²⁷⁰.

В итоге американский политик и государственный деятель С. Коэн приходит к выводу о том, что в основе всех этих элементов реального курса США «лежат знакомые двойные стандарты времен "холодной войны": Вашингтон клеймит Москву за те же методы, к которым прибегает он сам — создание союзов с постсоветскими республиками и организацию на их территории военных баз, использование своих активов (в случае с Россией — нефти и газа) для поддержки дружественных государств и регулирование зарубежных источников финансирования политических организаций... Чтобы преодолеть эти мощные препятствия и по-новому построить отношения с Россией, Вашингтону необходимо отказаться от "триумфаторского" чванства, послужившего главной причиной реанимации "холодной войны" и роста сопутствующих ей угроз. Это означает уважение суверенных прав России во внутривнутриполитической сфере (в том числе и права по собственному усмотрению распоряжаться своими энергоресурсами)²⁷¹.

Понимание этой жизненно необходимой для России и других стран политики государственного суверенитета, равного партнерства и честного международно-правового сотрудничества во имя укрепления духа всеобщей свободы в современном глобализирующемся мире мы видим и в последних политических действиях и заявлениях российского Президента: «Мы не намерены, — подчеркивает В.В. Путин, — присоединяться к разного рода ультиматумам, которые лишь загоняют ситуацию в тупик, наносят удар по авторитету Совета Безопасности ООН... Принципы урегулирования должны быть универсальными и опираться на международное право, на уважение интересов всех затронутых в конфликте народов. Так, на пространстве СНГ наша страна непосредственно участвует в урегулировании ряда конфликтов. И хотел бы подчеркнуть, что мы и впредь будем выполнять свою миротворческую миссию — несмотря на откровенные провокации, с которыми мы

²⁷⁰ Коэн С. Америка развязывает новую «холодную войну» // The Nation. 04.07.2006 // www.inosmi.ru/stories/01/06/28/3008/228558.html.

²⁷¹ Там же.

подчас сталкиваемся. Скажу прямо: не все были готовы к тому, что Россия так быстро начнет возвращать себе экономическое здоровье и положение на мировой арене. Кто-то смотрит на нас через призму предрассудков прошлого..., я уже об этом говорил только что, и видит в сильной, возрождающейся России угрозу. Некоторые готовы обвинить нас в возрождении "неоимперских амбиций" или, как мы недавно слышали, придумали еще "энергетический шантаж". Мы предлагаем другой путь — оценивать внешнюю политику любой страны на основе принципов международного права и единых, универсальных стандартов»²⁷².

Из сказанного следует, что приоритетная общенациональная задача России заключается в создании международно-правового, геополитического и экономического баланса в мире, поддержании его многополярности, пресечении попыток установления мирового диктата со стороны какой-бы то ни было «сверхдержавы». «Россия, — справедливо замечает по этому поводу В. Сурков, — должна содействовать выработке справедливых правил глобализации. Надо препятствовать монополии одной или двух стран в любой жизненно важной отрасли, поддерживать создание новых резервных валют, новых транспортных и информационных систем, новых международных центров высоких технологий. Развивая демократию в нашей стране, мы заинтересованы в демократизации и международных отношений. В них не должно быть места диктату. Свободные нации должны соревноваться и сотрудничать по справедливым правилам»²⁷³.

Подведем основные итоги нашего философско-исторического размышления о судьбе России во всемирной истории.

Проведенный анализ показал, что логика движения идеи России в отечественной истории соответствовала смысловой структуре понятия всемирно-исторического процесса в его субъективных (историческое сознание, самосознание, разум и дух), объективных

²⁷² Путин В.В. Выступление на совещании с послами и постоянными представителями Российской Федерации. 27.06.2006 // www.kremlin.ru/appears/2006/06/27/1543_type63374type63377type63378type82634_107802.shtml.

²⁷³ Сурков В.Ю. Суверенитет — это политический синоним конкурентоспособности // www.er.ru/news.html?id=114774.

(семья — народ — гражданское общество — имперское государство — конституционно-правовое состояние нации) и всеобщих (искусство — религия — философия) составляющих. Становление этих начал определяло основные этапы и периоды российской истории, каждый из которых выражал особенные моменты русского национального самосознания в его движении к всеобщей свободе конституционно-правового государства и классической философской образованности. На конкретных исторических фактах (реальных событиях, персоналиях, государственно-правовых документах и т.д.) мы показали становление идеи свободы духа в самой объективности русской жизни.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Перспективы развития русского национального духа в современном мире

Подводя основные итоги работы, следует отметить, что анализ эволюции идеи России как опыта философского и исторического самосознания русского народа во всемирной истории дает нам основания сделать следующие выводы.

Русский народ, как и народы Запада и Востока, является одним из необходимых моментов общеисторической идеи. Идея есть всеобщее этого народа. И она может быть до конца понята только на уровне философского разума.

Как справедливо отмечает по этому поводу Санкт-Петербургский философ Е.С. Линьков, *идея человеческого рода одна*, «а вот реальность идеи как особенное бытие — многообразна. Это и есть народы. Поэтому откуда кто-то взял, что какой-то народ должен механически перенимать другого, заниматься обезьянничаньем и т.д. Каждый народ есть особенное бытие идеи. Каждый народ и действует, чтобы максимально, в пределах своих реальных возможностей, реализовывать и осуществлять эту абсолютную Идею всего человеческого рода на Земле. Идея осуществляет себя через особенные формы народов. И каждый особенный народ может иметь отношение к развитию Идеи особенным образом... Причем национальные идеи не зависят ни от воли, ни от сознания, ни от мышления ни индивида, ни народа, ни всех народов. Наоборот, народы от нее зависят! Общеисторическая идея определяет народы. Она реализует сама себя через них»²⁷⁴.

«Что же действительно нужно России? — продолжает далее Линьков. — Во-первых, определиться в понимании того, что есть

²⁷⁴ О.Ю. Сумин — Е.С. Линьков. Интервью с Е.С. Линьковым от 17.02. 2006. Рукопись (готовится к печати).

идея человеческого рода как мировой абсолютный процесс, и, во-вторых, понять, что представляет собой Россия как момент этой абсолютной идеи человеческого рода. Вот подлинная духовная миссия России. Она не должна заменять ни другие государства, ни копировать и переносить от других государств на себя и надевать чужой костюм на свое тело»²⁷⁵.

Многие современные исследователи глубоко убеждены, что истинное будущее России может быть связано с теократической по своей сути реставрацией православной догматики как основания новой российской государственной идеологии. При этом они нередко ссылаются на известное положение русской религиозной метафизики серебряного века о «нереализованности» идейного потенциала православия и его «великом культурном будущем». Данную мысль развивал в свое время В.В. Зеньковский, по его словам, «мир должен внутренне обновиться через приобщение к духу Православия, должен быть явлен тип православной культуры, должно вновь открыть для исторического творчества путь к Христу, связать его с Христом»²⁷⁶. Эту же мысль отстаивал и Н.А. Бердяев, который в своей статье «Истина Православия» отмечал, что «Православие должно выйти из состояния замкнутости и изолированности, должно актуализировать свои сокровенные духовные богатства. Тогда только оно и приобретет мировое значение»²⁷⁷.

В своих работах, посвященных проблемам и перспективам развития православной культуры в мировой истории XX столетия, Бердяев и Зеньковский соглашались с тем, что православие оставалось в стороне от того объективного драматизма христианской истории, который разыгрывался на Западе, т. е. пребывало преимущественно в форме субъективности. Справедливости ради отмечая этот момент, они далее полагают, что как раз в будущем и произойдет объективирование тех христианских ценностей, которые накопило и сохранило в себе православие. Но в том то все и дело,

²⁷⁵ Там же.

²⁷⁶ Зеньковский В.В. Идея Православной культуры // Православие и культура. Берлин, 1923 // www.rchgi.spb.ru/christian/zenkovskiy_1.html.

²⁷⁷ Бердяев Н.А. Истина Православия // Вестник русского западно-европейского патриаршего экзархата. Париж. 1952. № 11. С. 11 [www.philosophy.ru/library/berd/pra.html].

что укоренившись в духе религиозного разума, эти и другие современные им религиозные мыслители были не в состоянии осознать перехода идеи от формы религии к форме философской науки. Они просто не брали в расчет того обстоятельства, что идея разума есть идея в форме абсолютного духа. Для русских мыслителей серебряного века идея разума существовала только как преимущественно религиозная идея, т.е. не в виде всеобщности и необходимости *понятия*, а в виде религиозного представления. Однако для сторонников всеобщей диалектики абсолютного идеализма, вооруженных этим *понятием*, становится ясным, что то блестящее будущее православия, которое ему пророчили Бердяев, Зеньковский и многие другие русские религиозные мыслители, *уже состоялось в советской истории, но состоялось не в религиозно-догматической, а в философско-спекулятивной форме*. И этот факт расстраивает многих современных исследователей и сторонников православного миропонимания, ибо они вероятно думают, что те преимущества и богатства нашего религиозного духа, о которых и говорят русские философы серебряного века, оказываются как-бы не востребованными. Эти люди не замечают того простого факта, что *философская идея вбирает в себя все то истинное, которое содержалось в религиозном и эстетическом разуме и оставляет вне себя только все внешнее, которое к самому содержанию прямого отношения не имеет*. Но в таком случае зачем же горевать по этому поводу? Зачем пытаться вдохнуть жизнь в те формы, которые дух уже покинул? Не идем ли мы здесь против самого Христа, который советовал не хвататься за безжизненное содержание, не носиться с ним как с «писаной торбой», а идти дальше? «Иди за Мною, и предоставь мертвым погребать своих мертвецов» (Мф. 8, 22).

В свете этого евангельского положения становится ясным тот факт, что на сегодняшний день систематическая критика метафизических, абстрактно-рассудочных тенденций в русской философии становится логически необходимым условием сохранения и приумножения ее истинного спекулятивного содержания. Удержать это положительно-разумное в отрицательной стихии диалектической критики — значит поднять русскую мысль до всеобщности системы абсолютного идеализма, которая и является результатом разви-

тия свободы человеческого духа. В этом и только в этом состоит философская теодицея России и русского народа в современной мировой истории. Оправдание исторического подвига наших отцов, сохранение идеала свободы духа, за который отдавали жизнь миллионы русских людей, становится высшей задачей современности.

Историческая судьба России и ее философии в XX в. оказалась подобной судьбе того самого евангельского пшеничного зерна, которое «умерев в земле», духовно ожило, принеся «много плода». Смерть православно-дворянской, а затем и советской культуры стала одновременно и духовным началом Великой России XXI в., будущего, связанного с развитием и приумножением традиций классической философской образованности как основания всеобщей свободы гражданского общества и правового государства в современном мире.

«Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода. Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную» (Ин. 12, 24–25).

ЛИТЕРАТУРА

1. *Boyko P.E.* Dialectical Foundations of A.F. Losev's Philosophy of History // Russian Studies in Philosophy. NY., USA, vol. 44, no. 1 (Summer 2005).

2. *Copleston F.* Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev. Notre Dame; Indiana, 1966.

3. *Dahm H.* Grundzüge Russischen Denkens. Persönlichkeiten und Zeugnisse des 19. und 20. Jahrhunderts. München, 1979.

4. *Goerdts W.* Russische Philosophie: Zugänge und Durchblicke. Freiburg — München, 1984.

5. *Hildegard S.* Moskau das dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slawischen Welt. Darmstadt, 1957.

6. *Jakowenko B.* Geschichte des Hegelianismus in Russland. Erster Band, Praga, 1940.

7. *Koyre A.* La philosophie et le probleme national en Russie an début du XIX siecle. P., 1929.

8. *Riasanovsky N.* Russia and the West in the Teaching and the Slavophiles. Cambridge (Maas.), 1952.

9. *Walicki A.* A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism. Stanford, 1979.

10. *Walicki A.* W krugu konserwatywnej utopie. Struktura i przemiany rosyjskiego slowianofilstwa. — Warszawa, 1964.

11. *Авксентьевский И.И.* Россия на кресте // Логос. Санкт-петербургские чтения по философии культуры. СПб., 1992.

12. *Авксентьевский И.И.* Тотальность историко-философского процесса Автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 1995.

13. *Аксаков К.С.* О русском воззрении // Русская идея/ Сост. М.А. Маслин. М., 1992.

14. *Аксаков К.С.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1889. Т.1.

15. *Артемова Т.В.* Русская историософия XVIII века. СПб., 1995.

16. *Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта: В 3 т. М., 1991.

17. *Бажов С.И.* «Русская идея»: учения о культурной самобытности в философской мысли России XIX века // История философии. М., 1998. № 2.

18. *Бакунин М.А.* Исповедь // Собр. соч. и писем. В тюрьмах и ссылке. 1849-1861. М., 1935. Т.4.

19. *Бакунин М.А.* Письма о патриотизме // Избр. соч. Пг.-М., 1920. Т. 4.

20. *Бакунин М.А.* Федерализм, социализм и антитеологизм // Философия. Социология. Политика. М., 1989.

21. *Барг М.А.* Эпохи и идеи. М., 1987.

22. *Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. М., 1912.

23. *Бердяев Н.А.* Истина Православия // Вестник русского западно-европейского патриаршего экзархата. Париж. 1952. № 11 // <http://www.philosophy.ru/library/berd/pra.html>.

24. *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.

25. *Бердяев Н.А.* Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. М., 1991.

26. *Бердяев Н.А.* Основная идея Вл. Соловьева // www.vehi.net/berdyayev/soloviev2.html.

27. *Бердяев Н.А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Русская идея: В кругу писателей и мыслителей Русского Зарубежья: В 2 т. М., 1994. Т. 2.

28. *Бердяев Н.А.* Русская религиозная идея // Проблемы русского религиозного сознания. Сб.ст. Берлин, 1924.

29. *Бердяев Н.А.* Самопознание. М., 2001.

30. *Бердяев Н.А.* Смысл истории. М., 1990.

31. *Бердяев Н.А.* Судьба России. М., 1990.

32. *Бойко П.Е.* Абсолютный идеализм в российской истории и философии // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24–28 мая 2005 г.): В 5 т. М., 2005. Т. 2.

33. *Бойко П.Е.* Актуальность абсолютного идеализма // Высшее образование в России. 2006. № 3. С. 144–147.

34. *Бойко П.Е.* Игра и деконструкция в постмодернистской философии (по поводу статьи Самойлова С.Ф. «Три образа метафизики») // <http://korfo.kubsu.ru/totum/heading.html>.

35. *Бойко П.Е.* Идея соборности в русской философии. Дис. ... канд. филос. наук. Краснодар, 1999.

36. *Бойко П.Е.* Проблема православной цивилизации в философии истории А.Ф. Лосева // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион (общественные науки). 2005. № 3.

37. *Бойко П.Е.* Русская идея в свете философии абсолютного идеализма // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. Приложение. 2005. № 12.

38. *Бойко П.Е.* Становление понятия всемирной истории: историко-философский очерк / Под ред. Г.В. Драча. Краснодар, 2006.

39. *Бойко П.Е.* Философия истории А.Ф. Лосева // СЭНИ Totum (философский журнал). 2004. 1 // korfo.kubsu.ru/totum/index.php?a=20&l=rus.

40. *Бойко П.Е.* Этапы эволюции русской идеи в отечественной историсофской мысли // <http://korfo.kubsu.ru/totum.html>.

41. *Бузескул В.П.* Всеобщая история и ее представители в России в XIX и начале XX века. Л., 1929. Ч. 1.

42. *Булгаков С.Н.* Благодатные заветы преп. Сергия русскому богословствованию // Путь. Орган русской религиозной мысли. Париж, 1925. № 1.

43. *Булгаков С.Н.* Основные проблемы теории прогресса // Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2.

44. *Булгаков С.Н.* Православие. Очерки учения православной церкви. Киев, 1991.

45. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994.

46. *Булгаков С.Н.* Труды по социологии и теологии: В 2 т. М., 1997. Т. 2.

47. *Вернадский Г.В.* Начертание русской истории. М., 2004.

48. *Восленский М.С.* Номенклатура. Господствующий класс Советского Союза. М., 1991 // www.lib.ru/POLITOLOG/woslenskij.txt.

49. *Высоцкий С.А.* Средневековые надписи Софии Киевской. Киев, 1976.

50. Высочайший манифест Александра III от 29 апреля 1881 г. // www.hist.msu.ru/ER/Etext/1881.htm

51. *Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001.

52. *Гайденко П.П.* Человек и человечество в учении В.С. Соловьева // Вопросы философии. 1994. № 6.

53. Гегель — фон Икслюю, Берлин, 28 ноября 1821 г. // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. М., 1973. Т. 2.

54. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1975. Т. 1.

55. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии: В 3 кн. Кн. 1. СПб., 1993.

56. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории. СПб., 1993.

57. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по эстетике: В 2 т. СПб., 2001.

58. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. СПб., 1997.

59. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. СПб., 1999.

60. *Гегель Г.В.Ф.* Философия духа // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1977. Т. 3.

61. *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М., 1990.

62. *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии: В 2 т. М., 1975-1977.

63. Геллер М.Я. История Российской империи. М., 1997 // http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Geller/Gell_HistRusImp_index.php.

64. *Гоголь Н.В.* Выбранные места из переписки с друзьями // az.lib.ru/g/gogolx_n_w/text_0160.shtml.

65. *Громов М.Н.* Структура и типология русской средневековой философии. М., 1997.

66. *Громов М.Н., Козлов Н.С.* Русская философская мысль X — XVII вв. М., 1990.

67. *Громов М.Н., Мильков В.В.* Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., 2001

68. *Губман Б.Л.* Смысл истории: Очерки современных западных концепций. М., 1991.

69. *Гулыга А.В.* Русская идея и ее творцы. М., 1995.

70. Гумилев Л.Н. От Руси к России // gumilevica.kulichki.net/R2R/r2r03f.htm.

71. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. СПб., 1995.

72. *Джубара А.* Христианство, секуляризация и философия истории. Повесть об антихристе: предпосылки и следствия // Русская философия и православие в контексте мировой культуры: Сб. ст. участников Междунар. науч. конф. Отв. ред. П.Е. Бойко, А.А. Тащиан. Краснодар, 2005.

73. *Дорошенко Н.М.* Философия и методология истории в России (конец XIX — начало XX века). СПб., 1997.

74. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. М., 1989.

75. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1983. Т.25.

76. *Драч Г.В.* Культура и разум: конвергенция или дивергенция // Вопросы философии. 2003. № 8.

77. *Драч Г.В.* Модернизация России: контекстуальность проблемы // Логос. 2004. № 5 (44).

78. *Евлампиев И.И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. СПб., 2000. Ч. 1, 2.

79. *Емельянов Б.В., Маслин М.А.* Историография русской философии // Русская философия: Словарь / Под ред. М.А. Маслина. М., 1995.

80. *Ерыгин А.Н.* Восток — Запад — Россия (становление цивилизационного подхода в исторических исследованиях). Ростов н/Д, 1993.

81. *Ерыгин А.Н.* Гегель и русская мысль. Ростов н/Д, 2003.

82. *Ерыгин А.Н.* История и диалектика (Диалектика и исторические знания в России XIX века). Ростов н/Д, 1987.

83. *Ерыгин А.Н.* Российский менталитет и феномен «западничества» в русской культуре // Вопросы философии. 1994. № 1.

84. *Ерыгин А.Н.* Традиционная и модернизирующаяся Россия в философии истории русского либерализма (К.Д. Кавелин, С.М. Соловьев, Б.Н. Чичерин): Часть первая. Философия истории русского либерализма второй половины XIX века (тема России). Ростов н/Д, 2004.

85. *Ерыгин А.Н.* Философия истории русского либерализма второй половины XIX века (К.Д. Кавелин, С.М. Соловьев,

Б.Н. Чичерин): Дис. ... д-ра филос. наук. Ростов н/Д, 1992.

86. Житие Александра Невского // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 5.

87. *Замалеев А.Ф.* Восточнославянские мыслители: Эпоха Средневековья. СПб., 1998.

88. *Замалеев А.Ф.* Лекции по истории русской философии (XI-XX вв.). СПб, 1995.

89. *Зеньковский В.В.* Идея Православной культуры // Православие и культура. Берлин, 1923 // www.rchgi.spb.ru/christian/zenkovskiy_1.html.

90. *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Ростов-н /Д, 1999.

91. *Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. М., 1997.

92. *Иванов В.И.* Родное и вселенское. М.,1994.

93. *Иларион, митрополит.* Слово о Законе и Благодати. М., 1994.

94. *Ильенков Э.В.* Диалектическая логика. М., 1984.

95. *Ильин И.А.* Наши задачи // Собр. соч.: В 10 т. М., 1993. Т.2. Кн.1.

96. *Ильин И.А.* О возрождении гегелианства // Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1.

97. *Ильин И.А.* Основы христианской культуры // Собр. соч.: В 10 т. М., 1993. Т.1.

98. *Ильин И.А.* Пророческое призвание Пушкина // Пушкин в русской философской критике XIX — начала XX веков. М.,1990.

99. *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994.

100. История России с древнейших времен до 1861 года: / Под ред. Н.И. Павленко. — 2-е изд., испр. М., 2001 // www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Pavlenko/_Index.php.

101. *Казин А.Л.* Последнее царство. Введение в историософию России. СПб., 1996.

102. *Кантор В.К.* «...Есть европейская держава». Россия: трудный путь к цивилизации. Историософские очерки. М., 1997.

103. Кареев Н.И. Основные вопросы философии истории. Критика историософических идей и опыт научной теории исторического прогресса. Т. 1-2. М., 1883; 2-е изд., перераб. Ч. 1-2, СПб., 1887.

104. *Кареев Н.И.* Сущность исторического процесса и роль личности в истории (Основные вопросы философии истории. Ч. 3). СПб., 1890.

105. *Каримский А.М.* Философия истории Гегеля. М., 1988.

106. *Карсавин Л.П.* Восток, Запад и русская идея // Русская идея. Сост. М.А. Маслин. М., 1992.

107. *Карсавин Л.П.* Малые сочинения. СПб., 1994.

108. *Карсавин Л.П.* Философия истории. СПб., 1993.

109. *Киреевский И.В.* Избранные сочинения. М., 1984.

110. *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1979.

111. *Киреевский И.В.* Разум на пути к истине. М., 2002.

112. *Кириллов И.* Третий Рим. Очерк исторического развития русского мессианизма. М., 1914.

113. *Кистяковский Б.А.* Философия и социология права / Сост., примеч., указ. В.В. Сапова. СПб., 1999.

114. *Кожин В.В.* История России. Век XX: В 2 кн. М., 1999.

115. *Кожин В.В.* История Руси и русского слова. Современный взгляд // www.patriotica.ru/history/kozh_slovo.html.

116. *Кожин В.В.* История Руси и русского Слова. Современный взгляд. М., 1997.

117. *Кожин В.В.* Победы и беды России. Русская культура как порождение истории. М., 2000.

118. *Кожин В.В.* Победы и беды России. Русская культура как порождение истории. М., 2000.

119. *Кожин В.В.* Россия как цивилизация и культура // Наш современник. 2000. № 5, 7, 9 // www.patriotica.ru/religion/kozhinov_ros_civ.html.

120. *Кожин В.В.* Россия. Век XX-й (1901–1939). М., 1999 // kozhinov.voskres.ru/hist/tom1.htm.

121. *Кожин В.В.* Россия. Век XX-й (1939–1964) // www.patriotica.ru/history/kozh_xx2.html.

122. *Кожин В.В.* Судьба России. М., 1997.

123. *Коллингвуд Р.* Идея истории. Автобиография. М., 1980.
124. *Коэн С.* Америка развязывает новую «холодную войну» // The Nation. 04.07.2006 // www.inosmi.ru/stories/01/06/28/3008/228558.html.
125. *Коялович М.О.* История русского самосознания. Минск, 1997.
126. *Крижанич Ю.* Записки о миссии в Москву. Текст воспроизведен по изданию: Новое известие о времени Ивана Грозного. М., 1901 // http://www.hrono.ru/libris/lib_k/krizhanich.html.
127. *Лаппо-Данилевский А.С.* Идея государства и главнейшие моменты ее развития в России со времен смуты и до эпохи преобразований // Голос минувшего. 1914. № 12.
128. *Лаппо-Данилевский А.С.* Методология истории. СПб, 1910–1913. Вып. 1–2.
129. *Лаппо-Данилевский А.С.* Очерк развития русской историографии // Русский исторический журнал. 1920. Кн. 6.
130. *Ленин В.И.* Государство и революция. Учение марксизма о государстве и задачи пролетариата в революции // Полн. собр. соч.: Т. 33.
131. *Ленин В.И.* Империализм как высшая стадия капитализма (популярный очерк) // Полн. собр. соч.: Т. 27.
132. *Ленин В.И.* Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? // Полн. собр. соч. Т. 1.
133. *Леонтьев К.Н.* Византизм и славянство // knleontiev.narod.ru/texts/vizantizm.htm.
134. *Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). М., 1996.
135. *Линьков Е.С.* Всеобщая диалектика как основание и результат отношения мышления и бытия в философии Гегеля // Вестник ЛГУ. 1984. № 11.
136. *Линьков Е.С.* Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. Л., 1973.
137. *Линьков Е.С.* Становление логической философии // Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб., 1997.
138. *Линьков Е.С.* Фрагмент интервью от 16. 12. 1992 // Су-

мин О.Ю. Гегель как судьба России: изд. 2-е, испр. и доп. Краснодар, 2005.

139. *Ломоносов А.Г.* Владимир Соловьёв и судьба русской идеи // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьёва: Матер. Междунар. Конф. СПб., 2003..

140. *Ломоносов А.Г.* Опыт трансцендентальной философии истории. Credo NEW. Теоретический журнал. СПб., 2002. №3

141. *Лосев А.Ф.* Античная философия истории. СПб., 2001.

142. *Лосев А.Ф.* Бытие.Имя. Космос. М., 1993.

143. *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьёв и его время. М., 2000.

144. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. М., 2001.

145. *Лосев А.Ф.* Жизнь. Повести. Рассказы. Письма. СПб., 1993.

146. *Лосев А.Ф.* Личность и Абсолют. М., 1999.

147. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.

148. *Лосев А.Ф.* Страсть к диалектике. М.,1990.

149. *Лосев А.Ф.* Форма. Стиль. Выражение. М., 1995.

150. *Лосев А.Ф.* Хаос и структура. М., 1997.

151. *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991.

152. *Лурье Я.С.* История России в летописании и в восприятии нового времени // Россия древняя и Россия новая. СПб., 1997.

153. *Müller E.* Russischer Intellekt in der Europaischer Krise. Ivan Kireewski (1806-1856). Koln, 1966.

154. *Малахов В.С.* Ещё раз о конце истории // Вопросы философии. 1994. № 7–8.

155. *Малинин В.А.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послание. Киев, 1901.

156. *Малинов А.В.* Философия истории в России. СПб., 2001.

157. *Маслин М.А.* «Русская идея» и проблема возрождения российской государственности // Вест. Моск. ун-та. Сер. 12. Соц.-полит. исслед. М., 1993. № 5.

158. *Маслин М.А.* История русской философии // Русская философия: Словарь / Под ред. М.А. Маслина. М.,1995.

159. *Межуев Б.В.* «Русская идея» перед вызовом современности // Вест. Моск. ун-та. Сер. 12. Соц.-полит. исслед. М., 1993. № 6.

160. *Межуев В.М.* О национальной идее // Вопросы философии. 1997. № 12.

161. *Метлов В.И.* «Русская идея», возрождение России и проблема метода // Вест. Моск. ун-та. Сер. 12. Соц.-полит. исслед. 1994. № 1.

162. *Мильков В.В.* Осмысление истории в Древней Руси. М., 1997.

163. *Миненков Г.Я.* Введение в историю российской социологии. Минск, 2000.

164. *Мяло К.* Право на историю // Наш современник. 1999. № 8.

165. *Мяло К.Г.* Между Западом и Востоком. Опыт геополитического и историософского анализа. М., 2004.

166. *Мяло К.Г.* Россия и последние войны XX века. М., 2001.

167. Н. Бердяев о русской философии. Сост., вступ. ст. и примеч. Б.В. Емельянова, А.И. Новикова. Свердловск, 1991. Ч. 1–2.

168. *Назаров М.В.* Тайна России. Историософия XX века. М., 1999.

169. *Нарочницкая Н.А.* Россия и русские в мировой истории. М., 2004.

170. *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М., 1991.

171. *Новгородцев П.И.* Сочинения. / Сост. вступ. статья и прим. М.А. Колерова, Н.С. Плотникова. М., 1995.

172. *Новикова Л.И., Сиземская И.Н.* Русская идея как проблема историософии // История как объект философского знания. М., 1991.

173. *Новикова Л.И., Сиземская И.Н.* Русская философия истории: курс лекций. Изд. 2-е, дополн. М., 1999.

174. О.Ю. Сумин — Е.С. Линьков. Интервью с Е.С. Линьковым от 17.02.2006. Рукопись (готовится к печати).

175. Очерк русской философии истории. Антология. М., 1996.

176. П.Я. Чаадаев: pro et contra. СПб., 1999.

177. *Панарин А.С.* «Вторая Европа» или «Третий Рим»: Избр. социал.-филос. публицистика. М., 1996.

178. *Панарин А.С.* Испытание глобализмом. М., 2000.

179. *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002.

180. *Панарин А.С.* Реванш истории. Российская стратегическая инициатива в XXI в. М., 2005.

181. *Перов Ю.В.* «Русская Идея» и «либеральный проект для всего мира» // Историчность и историческая реальность. Серия «Мыслители». СПб., 2000. Вып. 2.

182. *Перов Ю.В., Сергеев К.А.* Философия истории Гегеля — от субстанции к историчности // Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб., 1993.

183. *Платонов О.А.* Русская цивилизация. М., 1995.

184. *Платонов С.Ф.* Полный курс лекций по русской истории. Ростов н/Д, 2000.

185. *Плеханов Г.В.* К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Избр. филос. произв.: В 5 т. М., 1956. Т.1.

186. *Плеханов Г.В.* К вопросу о роли личности в истории // Избр. филос. произв.: В 5 т. М., 1956. Т.2.

187. *Плеханов Г.В.* Материалистическое понимание истории // Избр. филос. произв.: В 5 т. М., 1956. Т.2.

188. Повесть временных лет // «Изборник». Сборник произведений литературы Древней Руси. М., 1969.

189. Повесть временных лет. Ч. 1. // www.old-russian.chat.ru/01povest.htm.

190. *Погодин С.Н.* Русский европеец А.С. Лаппо-Данилевский // Русская и европейская философия: пути схождения // www.anthropology.ru/ru/texts/pogodin/ruseur_20.html.

191. *Поляков Л.В.* Логика «русской идеи» // Общественные науки и современность. М., 1992. № 3.

192. Послание Ивана Грозного шведскому королю Юхану III 1573 года // <http://old-rus.narod.ru/07-32.html>.

193. Послания старца Филофея // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI в. М., 1984.

194. *Постовалова В.И.* Идея абсолютной и относительной мифологии у А.Ф. Лосева (варианты интерпретации) // Начала. 1994. № 2–4.

195. *Розов Н.С.* Национальная идея как императив разума // Вопросы философии. 1997. № 10.

196. *Розов Н.С.* Три направления мирового развития: Россия

- на перепутье // *Философия и общество*. 1997. № 4.
197. *Россия и Европа: Опыт соборного анализа*. М., 1992.
198. *Румянцева М.Ф.* Теории истории. М., 2002.
199. *Русакова О.Ф.* Философия и методология истории в XX веке. Екатеринбург, 2000.
200. *Christoff P.* An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism. A Study of Ideas. Vol 2. I.V. Kireevskij. The Hague — Р., 1972.
201. *Сагатовский В.Н.* Русская идея: продолжим ли прерванный путь? СПб., 1994.
202. *Сапов В.В.* Русская идея // *Русская философия*. Малый энциклопедический словарь. М., 1995.
203. *Сахаров А.М.* Методология истории и историография. М., 1981.
204. *Семенов Ю.И.* Секреты Клио. Сжатое введение в философию истории. М., 1996.
205. *Сербиненко В.В.* Владимир Соловьёв: Запад, Восток и Россия. М., 1994.
206. *Сербиненко В.В.* История русской философии XI-XIX вв. М., 1993.
207. *Сербиненко В.В.* О «русской идее» и перспективах демократии в России // *Вест. Моск. ун-та. Сер. 12. Соц.-полит.исслед.* М., 1993. № 6.
208. *Синицина Н.В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. (XV–XVI века). М., 1998.
209. *Соловьёв В.С.* Россия и Вселенская Церковь // www.vehi.net/soloviev/vselcerk/index.html.
210. *Соловьёв В.С.* Русская идея // www.vehi.net/soloviev/russianidea.html.
211. *Соловьёв В.С.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // *Соч.: В 2 т. 2-е изд.* М., 1990. Т. 2.
212. *Соловьёв В.С.* Три речи в память Достоевского // *Соч.: В 2 т. 2-е изд.* М., 1990. Т. 2.
213. *Соловьёв В.С.* Три силы // *Соч.: В 2 т.* М., 1989. Т. 2.
214. *Соловьёв В.С.* Чтения о богочеловечестве // www.vehi.net/soloviev/chteniya/index.html.

215. *Сорокин П.А.* Главные тенденции нашего времени. М., 1997.

216. *Сорокин П.А.* Социальная и культурная динамика. СПб., 2000.

217. Спекторский Е.В. Христианство и культура. Прага, 1925.

218. *Струве П.Б.* Patriotika: Политика, культура, религия, социализм: Сборник статей за 5 лет (1905–1910). М., 1997.

219. *Струве П.Б.* Исторический смысл русской революции и национальные задачи // Из глубины. Сборник статей о русской революции // www.vehi.net/deprofundis/struve.html.

220. *Струве П.Б.* Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России. СПб., 1894.

221. *Струве П.Б.* Марксовская теория социального развития: Пер. с нем. Киев, 1906.

222. *Струве П.Б.* Основной дуализм общественно-экономического процесса и идея естественного закона // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 104.

223. *Струве П.Б.* Понятие и проблема социальной политики. СПб., 1910.

224. *Сумин О.Ю.* Гегель как судьба России: изд. 2-е, испр. и доп. Краснодар, 2005.

225. *Сумин О.Ю.* Незавершенность лекций Гегеля по философии истории как предпосылка философии истории русско-советского периода // Русская философия и православие в контексте мировой культуры: Сб. матер. Междунар. науч. конф. Под ред. П.Е. Бойко, А.А. Тащиана. Краснодар, 2005.

226. *Сумин О.Ю.* Судьба России в контексте философии истории абсолютного идеализма // Русская философия и православие в контексте мировой культуры: Сб. ст. участников Междунар. науч. конф. / Отв. ред. П.Е. Бойко, А.А. Тащиан. Краснодар, 2005.

227. Сурков В.Ю. Суверенитет—это политический синоним конкурентоспособности // <http://www.er.ru/news.html?id=114774>.

228. Так истязуется и распинается истина. А.Ф. Лосев в рецензиях ОГПУ // Родина. 1996. Приложение. № 4.

229. *Тахо-Годи А.А.* «Философ хочет все понимать». «Диалектика мифа» и дополнение к ней // Лосев А.Ф. Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М., 2001.
230. *Тахо-Годи А.А.* Лосев. М., 1997.
231. *Тимофеев А.И.* Глобализация в социально-философском измерении. Сб. матер. конф. СПб., 2003.
232. *Тойнби А.Дж.* Цивилизация перед судом истории. М., 2002.
233. *Туган-Барановский М.И.* Значение экономического фактора в истории // Мир Божий. 1895. № 12.
234. *Туган-Барановский М.И.* К лучшему будущему: Сборник социально-философских произведений. М., 1996.
235. *Туган-Барановский М.И.* Общественно-экономические идеалы нашего времени. СПб., 1913.
236. *Туган-Барановский М.И.* Русская революция и социализм // Образ будущего в русской социально-экономической мысли конца XIX — начала XX века. М., 1994.
237. Устав Предупреждения Преступлений // Свод законов Российской империи, повелением Государя императора Николая Первого составленный. СПб., 1857. Т. 14.
238. Федотов Г.П. Певец империи и свободы // pushkin.niv.ru/pushkin/articles/fedotov/pevec-svobody.htm.
239. Философия истории. Под ред. А.С. Панарина. М., 2003.
240. *Флоренский П.А.* Автореферат // Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1.
241. *Флоренский П.А.* Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // Соч.: В 4 т. М., 1999. Т. 3. Кн. 2.
242. *Флоренский П.А.* О цели и смысле прогресса // *Флоренский П.А.* Соч.: В 4 т. М., 1994. Т.1.
243. *Флоренский П.А.* Предполагаемое государственное устройство в будущем // Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2.
244. *Флоренский П.А.* Троице-Сергиева Лавра и Россия // *Флоренский П.А.* Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2.
245. *Флоренский П.А.* Христианство и культура // Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2.

246. *Франк С.Л.* Духовные основы общества. М., 1992.
247. *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб., 1996.
248. *Фукуяма Ф.* Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3.
249. Фултонская речь Черчилля // www.coldwar.ru/churchill/fulton.php.
250. *Хвостов В.М.* Исторические мировоззрения В.О. Ключевского. М., 1910.
251. *Хвостов В.М.* Социология. Введение. Ч. 1: Исторический очерк учений об обществе. М., 1917.
252. *Хвостов В.М.* Теория исторического процесса: Очерки по философии и методологии истории. Курс лекций. Изд. 4-е, стереотипное. М., 2006.
253. *Хмылев Л.Н.* Проблемы методологии истории в русской буржуазной историографии конца XIX — начала XX века. Томск, 1978.
254. *Хомяков А.С.* О старом и новом: Статьи и очерки. М., 1988.
255. *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч.: В 8 т. Т.2. М., 1900.
256. *Хомяков А.С.* Соч.: В 2 т. М., 1995. Т.1.
257. *Хоружий С.С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.
258. *Чаадаев П.Я.* Избранные сочинения и письма / Сост., вступ. ст. и примеч. В.Ю. Проскуриной. М., 1991.
259. *Чаадаев П.Я.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1989.
260. *Чаадаев П.Я.* Статьи и письма / Вступ. ст. и коммент. Б.Н. Тарасова. М., 1987.
261. *Чадаев А.В.* Путин. Его идеология // www.edinros.ru/news.html?id=110780.
262. *Чижевский Д.И.* Гегель в России. Париж, 1939.
263. *Чичерин Б.Н.* История политических учений: В 4 т. М., 1877. Т. 4.
264. *Чичерин Б.Н.* Наука и религия. М., 1999.
265. *Чичерин Б.Н.* Философия права. СПб., 1998.
266. *Шамиурин В.И.* Консерватизм и свобода. Краснодар, 2003.

267. *Шафаревич И.Р.* Две дороги к одному обрыву. М., 2003.
268. *Шпет Г.Г.* История как проблема логики. М., 2002.
269. *Шубарт В.* Европа и душа Востока / Пер. с нем. М., 1997.
270. *Яковенко Б.В.* История русской философии: Пер. с чеш. /
Общ. ред. и послесл. Ю.Н. Солодухина. М., 2003.
271. *Яковенко Б.В.* Мощь философии. СПб., 2000.