

к чему он всегда стремился — это «превратить изучение интеллектуальной истории России в особую, признанную международным сообществом сферу научного исследования». Без сомнения, Валицкий немало сделал в этом направлении. Очевидно и то, что Анджей Валицкий много способствовал распространению неискаженных знаний о русской философии повсюду в мире, как на Западе, так и на Востоке. Это

касается, в частности, его участия в электронной философской энциклопедии Routledge, где он является автором многих статей о русской мысли. Ниже публикуется одна из них.

В заключение автор этих строк выражает благодарность академику Анджею Валицкому, с которым у него установились отношения «интеллектуальной эмпатии», за предоставление в его распоряжение ценных материалов о его творчестве.



Русская идея*

А. Валицкий**

Аннотация. Статья посвящена историко-философскому анализу понятия русской идеи с начала ее теоретического обоснования в специальной работе Владимира Соловьева. Рассматривается также философская предыстория этого религиозно-философского понятия и его современные варианты в XX столетии.

Ключевые слова: русская философия; русская идея; славянофильство; западничество; религиозно-философский Ренессанс; русская идея в современной России.

The Russian Idia

A. Walicki

Abstract. The article is devoted to historic-philosophical analyses of the concept of Russian idea from the very beginning of its theoretical foundation in the special work written by Vladimir Soloviev. Philosophical pre-history of the concept is also analyzed as well as the modern variants of that concept in the twentieth century.

Keywords: Russian philosophy; Russian idea; slavophilism; westernism; religious-philosophical Renaissance; Russian idea in contemporary Russia.

«Русская идея» — термин, используемый русскими мыслителями для определения характерных особенностей русской культуры, духовного облика русской нации, значения русской истории и, как пра-

вило (хотя не без исключений), уникальной миссии России во всемирной истории человечества.

Термин впервые был введен в 1861 году Ф. М. Достоевским, для которого смысл русской идеи

* Перевод статьи на русский язык сделан по тексту: WALICKI, ANDRZEJ. Russian Idea, the. In E. Craig (Ed.), Routledge Encyclopedia of Philosophy. London: Routledge. Retrieved March 19, 2002, from <http://www.rep.routledge.com/article/E082>. (8/5/2003)

** Валицкий Анджей (Andrzej Walicki) — действительный член Польской Академии наук, почетный профессор Университета Нотр Дам в Индиане, США.

заклучался во «всечеловечности» русского духа. В то же время он связывал русскую идею с российским имперским мессианизмом. Таким образом, понятие русской идеи с самого начала выражает отношение между стремлением к универсализму и национальным самоутверждением.

Первым философом, посвятившим русской идее отдельную работу (Русская идея, Париж, 1888 год), был Владимир Соловьев, для которого национальная идея состояла не в том, что «нация думает о себе», а в том, что «Бог думает о ней в вечности». Соловьев находился под влиянием Ф. М. Достоевского, но, бросая вызов русским националистам, более сильный акцент делал на универсализме, подчеркивая, что особое величие русских состояло в способности к самоотречению. Первым проявлением такого самоотречения стало так называемое «призвание Варягов», т. е. добровольное принятие иностранного правления; вторым — были реформы Петра Великого: отказ от местных традиций на благо всемирного прогресса.

Сейчас российская нация должна подготовить себя к третьему, наиболее важному действию самоотречения — подчиниться авторитету Папы Римского, восстановив единство всемирной Церкви, осуществляя воссоединение Запада с Востоком. Но это действие проявления покорности (смирения) Соловьев рассматривал как предварительное условие перед совершением великой миссии России по созданию всемирной, свободно теократической Христианской Империи. К такому видению Соловьев привлек идею монаха Филофея «Москва — Третий Рим», но развернул ее, делая акцент на символичности Рима, т. е. не на национальном изоляционизме и сохранении целостной чистоты ортодоксальной веры, а на всемирном универсализме и мессианском задании относительно христианской трансформации мира.

Благодаря Соловьеву, термин «русская идея» понимается ретроспективно как обозначение группы проблем, характерных для философских дискуссий о сущности «русскости». Большинство историков соглашаются с тем, что эти проблемы были сформулированы при правлении Николая I, и первым российским мыслителем, изложившим их столь убедительно, был Петр Чаадаев.

1. Русская идея в период до 1861 года.
2. Русская идея в период после 1861 года.
3. Русская идея и религиозно-философский Ренессанс.
4. Русская идея после революции большевиков.
5. Новое появление русской идеи в постсоветской России.

Русская идея до 1861 года

Как и В. Соловьев, П. Чаадаев был «религиозным западником» (выражение Соловьева), осуждающим все формы религии и национального партикуляризма во имя универсальных ценностей, представленных, на его взгляд, римской Церковью и Европейской цивилизацией. В своем «Философическом письме» 1836 года он заявлял, что Россия, из-за своей религиозной изоляции от Запада, была страной «без истории», лишенной всякого рода общего духа и исторического зова, отстраненной от всемирной истории и потому избыточной (излишней) среди других наций мира. Однако впоследствии в «Апологии сумасшедшего» (1837) он изменил свои взгляды, признав, что «недостаток истории» может быть своего рода преимуществом. Свобода от «бремени прошлого» может оказаться бесценным активом, позволяющим России сознательно перенимать европейский опыт, чтобы развиваться на чисто рациональных основах и предложить миру пример решения острых социальных проблем, возникающих на секуляризованном Западе.

Тщательно продуманный ответ Чаадаеву был дан Иваном Киреевским и Алексеем Хомяковым, ведущими представителями консервативно-романтического славянофильства, придерживающимся мнения, что единственное легитимное воплощение христианского универсализма — это православная Церковь. Католицизм, по их мнению, был «аркой ереси», произведенной под влиянием рационального духа античного Рима и несущей максимальную ответственность за пагубно нехристианское развитие западного мира. Несмотря на жестокие реформы Петра Великого благодаря православному наследию Россия была единственной страной, сохранившей истинно христианские ценности, не зараженные западным рационализмом, индивидуализмом и

приверженностью букве закона. Такими ценностями являются соборность (свободный союз, противопоставляемый католическому союзу без свободы, так же как и протестантской свободе без союза), целостность духа и внутренняя способность к общинной жизни, основанные на кооперации и любви, а не только на связях между конкурирующими личностями. Социальный институт, воплощающий эти ценности, славянофилы видели в лице российской крестьянской общины. Универсальная миссия России — русская идея — должна была восстановить себя через осознанное обращение к собственным православным корням (что способствовало бы преодолению судьбоносного раскола между западнической элитой и «обычными людьми») и стать духовным идеалом христианского мира, показывающим Западу спасительный пример реализации истинно христианских ценностей в социальной жизни. Важным дополнением к их пониманию исторической миссии России был проект создания национальной философии, излечивающей болезнь западного рационализма (кульминацией которого стал гегелевский панлогизм) через возвращение к Откровениям Иоанна Богослова и учениям отцов восточной Церкви. Наиболее общим изложением этой программы являлось эссе Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856).

Противники славянофильства, называемые западниками, свои взгляды о судьбе России основывали на гегелевской теории универсальных законов истории. Наиболее значимый вклад в их понимание русской идеи внес литературный критик Виссарион Белинский. Он рассматривал нации как индивидуализации человечества и интерпретировал историю русской литературы как отражение развития современного национального сознания, свободного от костных традиций допетровской России и предоставляющего все больше и больше возможностей для индивидуальной свободы. Таким образом, в противоположность славянофилам, Белинский расценивал петровские реформы не как предательство национальных ценностей, а как начало процесса, инициированного русским народом, достижения уровня современной нации. Он считал, что Россия станет великой

мировой исторической нацией, способной создать лучший синтез великих достижений западной мысли, в особенности немецкой философии и французского социализма.

Новые интерпретации миссии России появились как реакция на европейские революции 1848–1849 годов. Одна из них — империалистическая утопия великого русского поэта Федора Тютчева (1803–1873). В двух статьях, опубликованных во Франции («La Russie en la Revolution», 1848 и «La Question Romaine», 1850), в тайной биографии Николая I и в незаконченном трактате «Россия и Запад» Тютчев развивал историософское воззрение о том, что Россия, как наследница Восточно-Римской Империи, была единственной легитимной империей в мире и единственной силой, способной не допустить революцию. Он рассматривал революцию как неизбежное следствие ошибочности пути, избранного Западом. Интересный аспект такого видения (который должен был повлиять на теократическую утопию В. Соловьева) состоял в утверждении, что Россия могла реализовать свою имперскую судьбу через интервенцию в дела Италии, спасая Ватикан от действий революционных сил. В результате этого Римская церковь должна была признать свои грехи, вернуться к православному сообществу и подчинить себя власти законного преемника Константина Великого, а российскому Императору, в свою очередь, следовало завоевать Константинополь и сделать его столицей Всемирной христианской империи.

Другой реакцией на эти события был новый поворот в идеях Александра Герцена. Он сочувствовал поражению революции, которую рассматривал в качестве решающего доказательства глубокого кризиса в Европе, заставившего его отказаться от оптимистических иллюзий о вестернизации России. Его новая концепция, известная как «русский социализм», определяла историческую задачу России в трех идеях, разработанных русскими мыслителями: 1) славянофильская идея крестьянской общины; 2) западническая идея эмансипации индивидуальности и 3) взгляд П. Чаадаева на Россию как страну, «свободную от бремени прошлого». Герцен полагал, что России нечего терять в грядущей социалистической революции. Поэтому

она призвана вести беспощадную борьбу со «Старым миром» во имя возможного синтеза индивидуалистических ценностей русской интеллигенции с традиционной общинностью российского крестьянства.

Русская идея в период после 1861 года

Политическая либерализация, за которой последовали поражение России в Крымской войне и неожиданная смерть Николая I, открыла период так называемых великих реформ Александра II. Самая важная из них — отмена крепостного права в 1861 году — была переломным моментом российской истории XIX века. В области социальной и политической мысли наиболее важным событием стало возникновение нового демократического радикализма, часто принимающего форму «нигилизма» (выражение И. Тургенева), полного отказа от традиций, религии и социальных обычаев (в духе позитивистского культа естественных наук), либеральные действия которого воспринимались как само собой разумеющиеся. В формате такого мышления историософские спекуляции о значении российской истории выглядели безнадежно анархическими и сомнительными вместе со всеми формами метафизического идеализма.

Тем не менее российские радикалы (Н. Г. Чернышевский) и народники (П. Л. Лавров, Н. К. Михайловский, П. Н. Ткачев) не прекращали концентрировать внимание на особенностях исторического пути развития России. Они с радостью принимали идею привилегированности России, вызванную ее отсталостью, которая, с их точки зрения, позволит избрать более гуманный, некапиталистический вариант прогресса, и глубоко верили в социалистический потенциал крестьянской общины. Таким образом, несмотря на искреннее презрение ко всем формам гипертрофированного национализма, их приверженность идее «пропуска капиталистической стадии развития» была тесно связана с надеждой на то, что Россия сможет стать первой социалистической страной и поэтому будет легитимным авангардом прогрессивного человечества.

Славянофилы, представляющие влиятельную часть правого крыла политического спектра, развивались в направлении этнона-

ционализма и политического панславизма. Это влекло за собой значительную модификацию славянофильской концепции русской идеи. Главный теоретик панславизма, Николай Данилевский («Россия и Европа», 1871) свои взгляды об исторической миссии России основывал на натуралистических началах, отвергая христианский универсализм классического славянофильства, заменяя его теорией самодостаточных и несоизмеримых культурно-исторических типов. Это привело его к выводу, что в политике нет места для этнического идеализма и что славяне, под российским представительством, должны думать только об интересах своего «исторического типа», отстраняясь от утопичной цели всемирной христианизации жизни и прекращая видеть себя в качестве служащих цели воображаемого человечества.

Более сложными были взгляды Ф. Достоевского, хотя он был одним из поклонников Н. Данилевского. Его русская идея имела, по крайней мере, три измерения: 1) веру в универсальность русской души, наиболее полно представленную им в «Письме Пушкину» 1880 года; 2) имперский мессианизм, провозглашающий, что судьба России — это возрождение православной Византийской империи, из чего следует, что «Константинополь должен быть нашим»; 3) идею русского социализма, воплотившую в себе дух соборности и противопоставляемую западному социализму без Бога, преемнику католической идеи единства без свободы. Религиозные характеристики этого идеала включали теократический аспект и оказали влияние на раннюю версию концепции Соловьева о «свободной теократии».

Интерпретацию русской идеи можно найти и в религиозной философии Николая Федорова. Его «Философия общего дела», нацеленная на воскрешение мертвых, преодолевающая смерть и, таким образом, строящая царство Бога на Земле, также имела специфически русский, мессианский аспект. Федоров видел Россию в качестве третьего Рима, которому суждено воссоединить два прежних Рима (папский Рим и Византийскую империю) и общими усилиями установить социальную систему, основанную на братских отношениях, общественной собственности и рационально организованном «регулировании» природы».

Кульминацией развития русской идеи в XIX веке стала философия всеединства Владимира Соловьева. По сути, это было возвращение к про-католическому универсализму Чаадаева. Однако, несмотря на его жесткий критицизм родового эгоизма (поясняемого на примере Данилевского), Соловьев отводил своей стране великую миссию в мировой истории: объединение Церквей и создание всемирной, либерально-теократической Империи, которая будет способствовать христианизации политических и общественных отношений, открывая, таким образом, путь земной реализации идеала Богочеловечества. Он был противником идеи создания «национальной» философии, но тем не менее принял и развил далее программу И. Киреевского по созданию новой, христианской философии, сознательно возвращаясь к неоплатоническому наследию Отцов Церкви (рассматривая его через призму немецкого философского романтизма, особенно «философии откровения» Ф. Шеллинга). В отличие от Киреевского и Хомякова он не писал философских эссе, а как профессиональный философ создавал целостную многогранную философскую систему. В этом качестве он заложил основы религиозно-философского Ренессанса начала XX века, который поднял интерес к русской идее как в истории, так и в философии.

Русская идея и религиозно-философский Ренессанс

Начало XX века было ознаменовано крупным размахом антипозитивистского движения в русской культуре. Молодые философы того периода, прежде всего марксисты, развивали свои идеи в направлении идеализма, представляя свою новую позицию в сборнике статей «Проблемы идеализма» (1903). Такие же радикальные изменения произошли и в среде литературной интеллигенции. Символист Дмитрий Мережковский вместе со своей женой Зинаидой Гиппиус говорили о необходимости «нового религиозного сознания», способного воссоединить радикальную интеллигенцию с Церковью. Интеллигенция, по их мнению, должна осознать, что российское революционное движение неосознанно воплощало посла-

ния Христа, в то время как Церковь должна преодолеть свое аскетическое отречение от мира, восстановить языческие ценности и открыть себя современной культуре, на чем настаивал В. Соловьев.

Идея обращения к религии и модернизации традиционного православного учения, которая была равносильна своего рода «русской реформации», привлекала также и неоиdealистских философов. Но между двумя группами существовало явное различие. Мережковский, верный революционной традиции, изображал преобразованную интеллигенцию как главную либеральную силу, как русский *Логос* и основной инструмент спасения. Неоиdealисты, однако, отошли от секуляризованного радикализма и сурово критиковали его традиции в сборнике «Вехи» (1909), таким образом, относя себя к правому крылу русского либерализма. Такое политическое разногласие обострилось во время революционных событий 1905–1906 годов. Важным исключением был Николай Бердяев, который поддерживал мистический анархизм Мережковского и разделял его веру в «новое откровение».

Все эти изменения интеллектуального климата несли за собой новую волну интереса к русской идее. В 1909 году символист Вячеслав Иванов, который стал главным связующим звеном между поэтами, ищущими Бога, и религиозными философами, опубликовал эссе «О русской идее». Следуя Соловьеву, он утверждал, что русская идея была всецело универсальной, заключающейся в христианской трансформации социальной жизни. В то же время, вслед за Достоевским и Мережковским, он призывал покончить с болезненным дуализмом в российской жизни: критически настроенная интеллигенция должна опуститься до православных масс и слиться с ними в духе христианского смирения.

Вскоре, в 1910 году, религиозные философы при финансовой поддержке высокообразованной деловой женщины, Маргариты Морозовой, организовали в Москве группу «Путь», целью которой было оказывать содействие изучению русских интеллектуальных традиций для более глубокого понимания русской идентичности в философии. Члены группы «Путь» разделялись по своим поли-

тическим воззрениям: от Евгения Трубецкого, который представлял левых, через Сергея Булгакова, занимавшего умеренно правую позицию, до Владимира Эрн, разделяющего крайне правые взгляды. Тем не менее все они придерживались славянофильской традиции, которую, на их взгляд, представлял Соловьев. Соответственно они рассматривали себя в качестве оппозиции неокантианской философии западников, группировались вокруг петербургского журнала «Логос», главными редакторами которого были Сергей Гессен и Федор Степун. Они искали (и получали) поддержку от выдающихся профессиональных философов — спиритуалиста Льва Лопатина и интуитивиста Николая Лосского — и углубляли связи с современным богословом Павлом Флоренским. Вместе с тем среди своих авторов они не хотели видеть Василия Розанова, которого, несмотря на привлекательность его идей о «мистерии плоти», рассматривали как реакционного и антисемитского писателя.

Несмотря на общие неославянофильские характерные черты, члены группы «Путь» имели очень разные взгляды на национальный мессианизм и понимание «русскости» в философии. Е. Н. Трубецкой, откликаясь на книгу Н. Бердяева о А. Хомякове, осуждал национальный мессианизм как хилиастическую ересь, абсолютизирующую относительные ценности. Однако он одобрял то различие, которое Н. Бердяев проводил между мессианизмом, т. е. верой в единственно избранную нацию, и миссионизмом, рассматривающим все нации в качестве носителей разных исторических миссий («Старый и новый национальный мессианизм», 1912). М. Булгаков больше внимания уделял исключительно национальному и православному характеру программы группы. Н. Бердяев защищал версию левого крыла о национальном мессианизме: в своей «Философии свободы» (1911) он развивал идею о мессианской судьбе России, заключающейся в воссоединении Запада с Востоком и дальнейшем появлении всемирной религии Святого Духа. В то же время он выступал против позиции Булгакова как слишком близкой к официальной Церкви и потому покинул «Путь» в 1912 году.

Идея самобытности и национальной миссии русской философии наиболее убе-

дительно была сформулирована В. Эрном. В своей книге, посвященной украинскому мыслителю XVIII века Г. С. Сковороде, которого охарактеризовал как «первого русского философа» (Григорий Саввич Сковорода, Жизнь и учение, 1912), Эрн представил русскую философию в качестве воплощения духа восточной Церкви. Поэтому она абсолютно отличалась от западной философской традиции. С его точки зрения русская идея выражала три взаимосвязанные философские позиции: 1) защиту восточного божественного Логоса от западного «рацио»; 2) онтологизм как противопоставление «меонизму» (от греческого *Με'ον* — небытие), то есть деонтологизации мира как конечного итога западного рационализма и эмпиризма (что было показано Соловьевым в «Кризисе западной философии», 1874г.); 3) персонализм, основанный на идее личностного трансцендентного Бога, противоположный рациональной обезличенности западной мысли.

В начале Первой мировой войны, в атмосфере антигерманской патриотической эйфории, Эрн написал статью «От Канта к Круппу» (1914), пытаясь продемонстрировать внутреннюю связь между бездушным рационализмом И. Канта и разрушительной сущностью немецкой военной машины. Он опубликовал памфлет, выявляющий собственные возможности с заголовком «Время славянофильствует» (1915). Другие члены группы «Путь» также торжествовали; даже С. Трубецкой ожидал завоевания Россией Константинополя (см. его памфлет «Национальный вопрос Константинополь и Святая София», Москва, 1915). Такие настроения выражали надежду на то, что поражение Германии приведет к русско-польскому воссоединению. Это объясняет повышенный интерес к польскому романтическому мессианству, описанному Бердяевым (эссе «Российская и польская душа», переизданное в «Судьбе России», 1918) и Ивановым (эссе «Польский мессианизм, как живая сила», «Родное и вселенское», 1918) как самое благородное выражение славянского духа и возможного духовного мостика между Польшей и Россией.

Русская идея после революции большевиков

Реакция философов группы «Путь» на Октябрьскую революцию, выраженная в сборнике статей «Из глубины» (задуманно-го как продолжение сборника «Вехи»), была, конечно же, крайне негативной. Разным было отношение мистических символистов (за исключением Д. Мережковского, занявшего твердую антибольшевистскую позицию). Александр Блок и Андрей Белый относились к революции, как к катастрофе со скрытым мессианско-христианским значением, и поэтому рассматривали ее как неизбежную часть исторического пути России, который ведет через смерть к воскрешению и спасению. Такую же позицию (хотя без особого христианского контекста) занимал Иванов-Разумник, идеолог левого крыла социалистической революционной партии, чья публикация «Скифы» (1917–1918) стала общей платформой для революционеров- социалистов и поэтов-мистиков.

Придание революции эзотерической национальной значимости, что дело ее, таким образом, сопоставимой с русской идеей, стало типичным для различных течений русской мысли, которые отвергали идею простого возвращения в прошлое. Одно из них выразило собственную идеологию в сборнике «Смена веков» (Прага, 1921) и дало толчок явлению «национал-большевизма». Другим, более интеллектуально развитым, направлением было евразийство, официально представленное сборником статей «Исход к Востоку» (София, 1921). Его главный теоретик, известный лингвист и этнолог Николай Трубецкой (1890–1938) отвергал христианский универсализм Соловьева, утверждая в духе Данилевского и Константина Леонтьева, что концепция всемирного прогресса и всемирной цивилизации являлась лишь инструментами западного экспансионизма. По его мнению, положительный эффект революции большевиков состоял в том, что был положен конец вестернизации России и что российская нация вышла на путь создания отдельной, самодостаточной евразийской цивилизации. В противоположность неославянофилам Трубецкой подчеркивал положительное влияние

татаро-монгольского ига на русскую историю и рассматривал развитие евразийской цивилизации как общую задачу православных славян и мусульман, проживающих в Российской империи.

Наиболее значительный вклад в философскую интерпретацию русской идеи в постреволюционный период принадлежал Льву Карсавину, Николаю Бердяеву и Семену Франку. Карсавин в своей книге «Восток, Запад и русская идея» (1922) определял задачу русской истории как развитие культурных ценностей восточной Церкви в духе всеединства. Бердяев интерпретировал русскую идею в свете революции. Его работа «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937) была попыткой представить русский коммунизм в виде продукта «русификации» марксизма и тоталитарной деформации русской идеи. Этот взгляд выражал суровый критицизм советского коммунизма как предельную форму «идеократического» деспотизма — своего рода «перевернутую теократию» с впечатляющей попыткой показать, что революция имела глубокие корни в русском духе, принадлежащем исторической судьбе России, поэтому должна «трансцендировать», а не быть просто отвергнутой, в гегелевском смысле. После победы Советского Союза над нацистской Германией Бердяев пошел дальше в этом направлении, акцентируя относительную «правду» Советской системы. Его классическое произведение «Русская идея» (1946) было кратким изложением всех течений в развитии русской мысли. Эта книга представляла русскую ментальность как исключительно антикапиталистическую, ищущую целостность жизни (и поэтому легко впадающую в тоталитаризм), разорванную между апокалиптизмом и нигилизмом и, помимо этого, пронизанную эсхатологическими ожиданиями. Русскую идею, выстроенную в такой манере, развивали не только религиозные мыслители, но также представители русской интеллигенции, такие как В. Белинский, А. Герцен и Н. Чернышевский. Но далеким от нее был про-капиталистический мыслитель Борис Чичерин.

Вклад С. Франка (который изначально был критиком В. Эрна, в последующие годы подошел ближе к его идеям) заключался в раз-

работке презентации «сущности и основной тематики» русской философии для западных (в большинстве немецких) читателей. Он подчеркивал ее связь с христианским неоплатонизмом, ее фундаментальный онтологизм (сознательно противопоставляемый эпистемологическому идеализму), ее общинный характер (философия «мы») и сосредоточенность на философии истории. Он признавал, что русская философия была еще незрелой, но высоко ценил ее систематические усилия по развитию «национального русского мировоззрения».

Философское образование в Советском Союзе с презрением относилось к религиозным традициям русской философии и делало все возможное, чтобы уменьшить ее влияние. Тем не менее диссидентское движение 1960-х открыло путь к тому, чтобы интерес к русской философии продолжал свое существование среди неконформистской интеллигенции. В самиздатовском сборнике «Metanoia» (Покаяние, 1967), перепечатанном в Париже в 1970 году, содержался объемный и глубокий очерк «Национальный мессианизм и новое национальное сознание». Его автор, скрываясь под псевдонимом В. Горский, представил детальный материал предреволюционной дискуссии о русской идее (ссылаясь на аргументы Е. Н. Трубецкого) и утверждал, что советский коммунизм был привнесен и оставался косвенно поддерживаемым мессианской традицией, все еще существующей в России и препятствующей либерализации русской нации. Эти взгляды породили гневную реакцию Александра Солженицына: в сборнике статей «Из-под глыб» (1974) он критиковал эссе Горского, утверждая, что коммунизм не имел никакой связи с «русскостью» и что русская нация — его главная жертва — не была в этом виновата.

Возвращение к русской идее в постсоветской России

Отступление от марксизма-ленинизма, достаточно продвинутое уже при Горбачеве, и дезинтеграция Советского Союза уничтожили идеологические запреты, дав волю вспыхке интереса к ранее запрещенным философским

традициям. В то же время это создало идеологический вакуум и потребность в самоопределении. В этой ситуации русская идея стала символизировать поиск национальной идентичности в сфере ценностей и вопрос их объединения. Она также становится привлекательной для политиков, предвкушающих новую форму идеологической интеграции государства.

Задача формулировки русской идеи в философии означала, помимо всего прочего, создание канона философских традиций, которые можно было бы рассматривать как отличительно русские и поэтому заслуживающие продолжения. Ярким примером таких усилий является книга Арсения Гулыги «Русская идея и ее творцы» (1995). Она сильно отличается от «Русской идеи» Н. Бердяева, поскольку включает в себя рассмотрение только религиозных мыслителей, полностью отвергающих светские традиции. Вдобавок Гулыга не связывает русскую идею с поиском «третьего пути», ни коммунистического, ни капиталистического, несмотря на то, что это было одним из важных вопросов большинства основных направлений русской религиозной философии. Вместо этого особое место среди всех создателей русской идеи он отводит Ивану Ильину, которого Бердяев даже не упомянул в своей книге.

Повторное прочтение работ Ильина — идеолога консерватизма, поддерживающего «национальную диктатуру» и частную собственность, критика «христианского универсализма» Соловьева были характерны для тех русских философов, которые хотели явного разрыва с социалистическим прошлым. Редактор собрания сочинений Ильина, Юрий Лисица, пытался оценивать творчество Ильина как кульминацию русской национальной философии.

Различные интерпретации русской идеи были представлены идеологами антизападного национализма, которые подчеркивали преемственность между коммунистической и посткоммунистической Россией. Представительной фигурой этого направления был философ Евгений Троицкий, основатель Ассоциации комплексного изучения русской нации. В серии книг, посвященных русской идее, таких как «Возрождение русской идеи» (1991) и «О русской идее. Очерк теории возрождения наций» (1994), он излагал теорию возрождения русско-

го этноса в духе славянофильской соборности, раскрывающей преимущества некапиталистического «третьего пути» как прирожденной черты русского национального характера.

Очень схожие взгляды развивает лидер коммунистов Геннадий Зюганов (родился в 1944 году). Он рассматривает русский коммунизм (точнее, патриотические течения внутри него, за исключением таких «предателей», как Троцкий и Горбачев) в качестве связующего звена в истории русской идеи, другими словами, как истинно национальную русскую идеологию. Она представлена средневековой доктриной «Москва — третий Рим» и классическим славянофильством, которое, с его точки зрения, нашло свое выражение в лозунге «Православие, автократия и национальность» (введенном Николаем I) и которое реалистично модифицировано в теории «культурно-исторических типов» Данилевского и Леонтьева. Наилучшую версию этой идеологии, бессознательно реализованную большевиками, Зюганов видит в евразийстве. В политике Зюганов представляет довольно умеренный национализм, рассматривая Россию как мультиэтническую общность, защищая «третий путь» и отвергая универсалистско-мессианские амбиции. Внешнюю политику России он понимает как защиту многополярного мира (в этом плане он любит ссылаться на трактат С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций») и противодействует гегемонистическим тенденциям США.

Наиболее крайняя версия русского имперского национализма, пытающаяся объединить «красный» экстремизм левых с «коричневым» экстремизмом правых, была сформулирована в многочисленных работах Александра Дугина (родился в 1962 году). Он представляет себя «метафизическим национальным большевиком» и в то же время «интегральным традиционалистом», черпающим вдохновение из эзотерических идей представителей правых европейских радикалов Рене Генон и Юлиус Эвола. В своей книге «Основы геополитики»

(1997) он описывает Запад (т. е. Атлантическую цивилизацию в Океане) как инструмент Дьявола, безжалостно враждебного евразийской цивилизации, естественным лидером которой является Россия. В самой природе «сакральной географии» две цивилизации вовлечены в смертельную схватку, которая может завершиться только гибелью одной из них.

Среди русских интеллектуалов влияние идей Дугина прошло, к счастью, практически незамеченным. Диаметрально противоположное мнение о возрождении интереса к русской национальной идентичности и исторической судьбе России было представлено в религиозной философии Сергея Хоружего, который осознанно отрицал национальные «вульгаризации» и возвращался к универсалистской интерпретации русской идеи. В своей статье «Философский протест в России как встреча философии и православия», опубликованной в 1991 году, хотя написанной в 1970-х, он сформулировал точку зрения о том, что судьба и ответственность русской философии заключаются в дальнейшем развитии православного мышления. Православное мышление, по мнению С. Хоружего, предполагает осознанное возвращение к патристическим источникам (на чем настаивали в свое время славянофилы). В статье «Трансформации славянофильской идеи в 20-м веке» (1994) Хоружий отметил, что эта задача могла быть представлена в духе религиозно-философского Ренессанса, имеющего целью воссоединение Запада с Востоком, или, в более узком смысле, как создание неопатристического синтеза, о чем заявлял в свое время богослов О. Георгий Флоровский. В своей собственной философии С. Хоружий совмещает обе стороны задачи: он с научной добросовестностью изучает патристические источники, и в то же время пытается модернизировать старые теологические парадигмы, особенно пантеистическую парадигму всеединства, и открыть православную мысль экуменическим тенденциям.

Литература

1. *Agursky M.* The Third Rome. National Bolshevism in the USSR. — Boulder, CO and London: Westview Press, 1987. — 426 p.
2. *Berdiaev N.* The Russian idea, trans. R. M. French. — London: Geoffrey Press, 1947. — P. 255.
3. *Khoruzhii S. S.* The Transformations of the Slavophile Idea in the Twentieth Century // Russian Studies in Philosophy 34 (2). — 1995. — P. 7–25.
4. *Meerson-Aksenov M. and Shragin B.* (eds) The Political, Social and Religious Thought of Russian Samizdat : An Anthology. — Belmont, MA: Nordland, 1977. — P. 19–43.
5. *Scanlan J. P.* Interpretations and Uses of Slavophilism in Recent Russian Thought // Russian Thought after Communism: The Rediscovery of a Philosophical Heritage, /Ed. by J. Scanlan. Publisher: Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1994. — P. 256.
6. *Solov'ev V. S.* L'Idée russe. — Paris: Perrin, 1888. — 46 p.
7. *Yanov A.* The Russian Challenge and the Year 2000. Oxford: Blackwell, 1987. — 382 p.
8. *Барабанов Е.* Русская идея в эсхатологической перспективе // Вопросы философии. — 1990. — № 8. — С. 62–73.
9. *Волкогонова О. Д.* Образ России в философии русского зарубежья. — М.: Росспэн, 1998. — 325 с.
10. *Голлербах Э. А.* К незримому граду. Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности. — СПб: Алетейя, 2000. — 527 с.
11. *Гулыга А.* Русская идея и ее творцы. — М.: Соратник, 1995. — 306 с.
12. *Маслин М. А.* Русская идея // Русская философия: Словарь / Под ред. М. А. Маслина. — М.: Республика, 1995. — С. 3–421.
13. Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья: в 2 т./ Сост. В. М. Пискунов. — М.: Искусство, 1994.
14. *Франк С. Л.* Русское мировоззрение: Сборник / Вступит. статья А. А. Ермичева. — С. 5–36. — СПб: Наука. 1996. — 736 с.

Пер. с англ. Д. Федулова и Л. Моториной