

большинство полагает, что достаточно покаяться в ясно сознаваемых тяжких грехах, и только. А этого явно недостаточно, т.к. грехов мало сознаваемых гораздо больше, чем грехов тяжких. По утверждению Луки, мы должны всегда искать всякую нечистоту в сердце своём, не быть беспечными в деле спасения своего, ибо беспечность – это смерть духовная. Однако, отмечает Лука, бывает, что люди впадают в другую крайность – бывает, что тяжкие грешники отчаиваются в своём спасении и милосердии Божиим. Такие люди отказываются от покаяния. Но Бог не хочет смерти грешника, Он хочет спасения его. И те, кто думает, что милосердия Божия недостаточно для прощения тяжких грехов, уподобляются людям, которые сказали бы, что если бросить в море горсть песка, то море загрязнится. Омоет море этот песок, и исчезнет он в бездонной глубине его. А милосердие Божие гораздо более бесконечно, чем океан. В этом Божиим милосердии, утверждает Лука, можно легко потопить все тяжкие грехи, если всем сердцем в них покаяться. Есть немало таких, сожалеет Лука, которые великое дело покаяния откладывают до старости. Каяться нужно немедленно, говорил пастве архиепископ, как только совершен грех, не откладывая того ни на день, ни на час. Нужно помнить те слова, которые говорил св. Иоанн Предтеча на Иордане, когда призывал народ к покаянию: «Уже и секира при корене дерева лежит. всяко убо дерево, еже не творит плода добра, посекаемо бывает и во огонь вметаемо.» [Мф. 3,10]. Здесь же необходимо отметить, что Господь не только человеколюбив, Он и правосуден, - Он прощает только те грехи, которые мы глубоко осознаём и в которых всем сердцем каемся. И прощает Он тогда с удивительной лёгкостью.

Итак, феномен духовности является сложным и многогранным. Духовность всегда была связана с гуманистическими идеями, центром которых было отношение человека не только к себе, но и к другим людям и обществу в целом. Эта проблема остаётся в центре исследований современной украинской философии, особенно в условиях развития государственности. Здесь работы святителя Луки становятся в один ряд с философскими исследованиями Г.Сковороды, А.Шептицкого, И.Слепого, Г.Костельника, И.Огиенко. Проведенный анализ работ св. Луки дает возможность перейти к исследованию его же точки зрения на другие религиозные ценности и сопоставлению их с современными воззрениями и определению роли христианских ценностей в современном украинском обществе.

#### Источники и литература

1. Архиепископ Лука ( Войно-Ясенецкий) Дух, душа и тело. – Украинская православная церковь, Полтавская епархия, Спасо-Преображенский Мгарский монастырь, 2002. – 136 с.
2. Архиепископ Лука ( Войно-Ясенецкий) «Сила моя в немощи совершается»(духовные беседы).–М.: Форма-пресс, 1998. – 416 с.
3. Васильева О. Трансформування релігії в духовному світі особистості// Історія релігій в Україні, науковий щорічник. – - Львів, 2004.- книга II. – С.217-223
4. Глущенко В. А. Святитель Лука – взгляд в будущее. Панагия и белая мантия. - Украинская православная церковь, Полтавская епархия, Спасо-Преображенский Мгарский монастырь, 2002. – 223 с.
5. Юрдакі Н.А. До формування духовності особистості: філософський аспект проблеми // Науковий вісник. Серія «Філософія». – Харків, 2001. – Вип.8
6. Олійник М. Заповіт патріарха Йосипа в контексті сучасності // Історія релігій в Україні, науковий щорічник, – Львів, 2004.- книга II. – С.132-137.
7. Платонов Г.В., Косычев А.Д. проблема духовности личности (состав, типы, назначение) // Вестник Московского университета. Серия 7: философия. – 1998. – №2. – С.14-31.
8. Проповеди архиепископа Луки. - Издание Симферопольской и Крымской епархии, 2003. – 327 с.
9. Святитель Лука ( Войно-Ясенецкий) Наука и религия. – Феникс.Троицкое слово, 2001. – 55 с.
10. Святитель Лука Симферопольский (Войно-Ясенецкий) Спешите идти за Христом! Проповеди в Симферополе (1946-1948). – М., Издательство храма свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 2000. – 240 с.
11. Степаненко І. В. Філософські контури духовності: проблеми інтерпретації // Науковий вісник. Серія «Філософія». – Харків, 2001. – Вип.8.

Муза Д.Е., Алиева О.Г.

#### «РУССКАЯ ИДЕЯ» КАК МОДЕЛЬ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО БЫТИЯ КОЛЛИЗИИ ПРОЦЕССА ВОПЛОЩЕНИЯ И ИДЕНТИФИКАЦИИ

В настоящий момент мало кто из трезвых аналитиков и практиков станет отрицать факт реальности «русской идеи», как одной из нескольких мироустроительных пан-идей – мондиалистской (атлантической), европейской, китайской, исламской. На тему «русской идеи», - этого трансисторического, имманентно организующего разнородные этнические субстраты в органическое единство социокультурных порядков и смыслов, принципа, – написано чрезвычайно много. Также огромна литература, посвященная русской идее как макроисторическому проекту с претензией на универсализирующую (в ценностном отношении) логику бытия, обращенную к народам Востока и Запада. Известно и другое: отказ видеть в последней культурномотивирующей и социально-стабилизирующей код, неэквивалентный ценностным стандартам западной цивилизации, а напротив, желание проинтерпретировать её как идеологически и исторически неизживаемую, репрессивную «болезнь» исторического субъекта. Однако «русская идея», о чем говорят последние события (в Крыму) и стоящие за ними межцивилизационные культурно-политические тенденции, вызванные геополитическим усилением России, становится неожиданно рекуррентна. Наметившийся возврат к ее содержательным пластам может имплицировать восстановление цивилизационной структуры в объемах, достаточных для продолжения прерванного кризисом групповой идентичности, историчности. Но спрашивается: какова символично-содержательная нагрузка этой идеи на нынешнем (переходном) этапе

жизни цивилизации? монистична или плюралистична её смысловая конфигурация? достаточна ли она для проведения эффективных модернизационных сдвигов, - ведущих в постсовременность, либо несомая ею «задача» (в очередной раз) нуждается в идеологических и культурных заимствованиях, а значит, ценностных коррекциях?

В данной статье пойдет речь о «русской идее» как формообразующем принципе масштабного бытийно-исторического проекта под маркерами: «русская», «русско-евразийская», «русско-славянская», «русско-славянская», «восточнохристианская», «православная» и т.д. цивилизация. Несмотря на полиноминативность исследуемого объекта, существующую концептуальную размытость оснований экспликации базисных характеристик «русского моря», желание авторов придерживаться аксиоматики и дискурсивных возможностей цивилизационной теории, остается определяющим. Более того, цивилиграфический и цивилилогический фокусы рассмотрения бытийных реалий представляются более комплементарными самому сложнорорганизованному объекту – восточнохристианской (русской) цивилизации, нежели другие варианты макросоциологической и историософской эвристики: мир-системного подхода, теорий модернизации и постмодернизации, кросс-культурной аналитики и компаративистики, «интеллектуальной» истории, «истории повседневности» и др.

Отсюда *цель* статьи – осуществить посильную реконструкцию «русской идеи» под углом зрения её формообразующей (культуру и социум) и субъектоконституирующей функции (идея – составная часть культурной идентичности всякого макросоциального целого [1, с. 178]). *Объектом* рассмотрения здесь выступает способ объективации «русской идеи» во внутриисторическую материю. *Предмет* очерчивается пониманием процесса формообразования в русской философской мысли. Поэтому, идейно-ценностному комплексу цивилизационной архитектоники будет уделено особое внимание, тем более, что реанимация «идеиправительницы» - это практически перманентно решаемая теоретиками и практиками культурцивилизационного своеобразия, задача. В этом ряду необходимо вспомнить ставшими классическими эскизы «русской идеи» ранних славянофилов, Н.Я.Данилевского, К.Н.Леонтьева, В.С.Соловьева, В.В.Розанова, Л.П.Карсавина, Г.П.Федотова, Ф.А.Степуна, И.А.Ильина, евразийцев.

Ныне эту проблему активно исследует множество авторов, представителей широкого спектра теоретических и мировоззренческих позиций. Так, условно, авторы первой группы, - В.Н.Сагатовский, А.В.Гулыга, И.Р.Шафаревич, А.И.Солженицын, А.С.Панарин, В.И.Большаков, В.Н.Тростников, Н.А.Нарочницкая, А.Н.Боханов, В.Ш.Сабилов, А.А.Корольков и мн. др., - акцентируют внимание на принципиальной духовной самобытности цивилизаторского проекта, истоки и смысл которого предопределены свободной рецепцией византийских культурных начал, творчески переработанных русским народом – в материю христианской империи. Вторая группа – А.Г.Дугин, Ю.В.Мамлеев, В.В.Кожин, Л.И.Новикова, Э.В.Савенко, и др. активно отстаивает тезис о евразийской природе «русской идеи», прежде всего, как проекта «сухопутной цивилизации» с определенным набором исторически выверенных констант и регулятивов. Третья, которую представляют В.П.Троицкий, О.Н.Трубачев, В.Л.Калашников, П.Н.Денисов, Б.Тейковский, Ф.В.Лазарев и др., аргументирует точку зрения включенности русской идеи (то ли на правах главного интегратора государств и народов славянского культурно-географического ареала, то ли на равных с другими славянскими проектами) в единое «славянское древо» культуры. Четвертая, весьма неоднородная группа, взгляды которой можно квалифицировать как «современное российское западничество» (Б.М.Парамонов, Е.В.Барабанов, Ю.Н.Афанасьев, А.А.Кара-Мурза, И.М.Клякин, Г.С.Померанц, А.И.Уткин и мн. др.) развивает идею России как перманентно реализуемую практику «радикально Иного» по отношению к разуму, заветам Просвещения, духу мировой истории, универсальной (a la Запад) культуроформе, наконец. Движение в сторону западной цивилизации и ее культурным архетипам (то ли в сфере экономического приложения сил, то ли в сфере социально-политической институционализации, то ли в сфере ценностно-нормативной), здесь объявляется спасительным средством (образцом) историческое творчество, путь к которому лежит через неизбежную психотравму. Наконец, большая часть западных интеллектуалов, среди которых нужно упомянуть Р.Пайпса, А.Безансона, А.Глюксмана, Л.Люкса, Дж.Х.Биллингтона, Ю.Шеррера, А.Янова, пишут о принципиальных метафизических (и как следствие, культурно-политических, социальных, экономических и моральных) грехах русских, их мегаобщества и культуры. Особенно здесь преуспел Андре Глюксман, поставивший перед собой цель не просто интеллектуально разоблачить «русский мираж», но и показать, что с этим «антимиром - Россией», - рассадницей болезни нигилизма, - необходима самая решительная борьба всех здоровых сил мира [2].

Такой, пусть даже беглый обзор литературы дает нам право еще раз задаться вопросом о реальном цивилизационном морфогенезе в аспекте его замыкания (пусть не всегда полного) на определенную ценностно-целевую программу. В постановочном плане заявим: «русская идея» как идея духовно-созидающего, суперэтнического, культурцивилизационного плана имеет несколько аспектов: эпистемологический, социально-философский, этико-нормативный, антропологический и историософский. Первый из них, представляющий собой процедуру выявления закона устройства «русского моря», предназначения и смысла его бытия, посредством: а) разгадывания Божьего замысла о России (Вл.Соловьев, Н.Бердяев, о. Павел Флоренский, Ф.Степун); б) погружения в глубины русского духа (славянофилы, почвенники, часть поэтов «серебряного века»); в) достраивания гегелевской схемы Истории величиной по имени Россия, и, следовательно, определения качественного своеобразия её духовной субстанции, культурного мифа, наконец, её «духовного акта» (И.Ильин, «ранний» А.Лосев); г) медитаций над цивилизационной повседневностью (В.Розанов); д) трансцендентального конструирования (П.Струве, С.Франк, В.Вейдле, отчасти евразийцы), дает возможность строить интерпретативные модели во всех остальных аспектах. Причем характерно то, что указанные дискурсы и сейчас берутся в теоретический расчет, правда, в прицеле критики платонического (на самом

**«РУССКАЯ ИДЕЯ» КАК МОДЕЛЬ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО БЫТИЯ КОЛЛИЗИИ ПРОЦЕССА  
ВОПЛОЩЕНИЯ И ИДЕНТИФИКАЦИИ**

деле – христиански платонического) истолкования «русской идеи» и макросоциального мира [3]. Следует отметить: платоновское учение об идеях (онтология и социология), - с подачи К.Р.Поппера, - давно воспринимаются как тоталитарные, тем паче, в масштабе цивилизации с её «имперской политической системой» (Б.С.Ерасов). Но вытекает ли из фиксируемой идеократичности социокультурного, политического и даже экономического порядков (русская община) цивилизационного устройства, следствие исторического тупика, великой культурной неудачи «русской идеи»?

Путь к ответу на этот (заполитизированный вопрос [4]) лежит, как нам кажется, в плоскости методологии. Отталкиваясь от общей посылки: русская идея выступает в роли моделирующей цивилизационное бытие структуры, укажем на то обстоятельство что концепт «модель», - в современной философии науки, - подается в качестве «предполагаемой формы деятельности, репрезентации будущей практики и освоенных форм деятельности» [5, 11]. Именно такое транскрибирование идеи как модели макросоциальных действий, форм социокультурного творчества с отчетливо выраженной аксиологической телеологией, можно использовать в качестве эвристической рамки рассуждений.

Любопытно, что Ф.А.Степуну [6] принадлежит оригинальная интерпретация проблемы соотношения идеи и реальности в историософском контексте. Она дает ключ к пониманию загадки «русской идеи». Вот его основные тезисы. Право обладания реальностью истории (способность формировать её русло и направлять ход событий) у субъекта появляется в двух случаях: либо при использовании идеи, либо - идеологии. Идея, считает философ, первична по отношению к жизненному материалу и органична ему в том смысле, что она возводит его (или пытается это сделать), - в качество высшего образца, при условии, что сам субъект жизни духовно вожделеет его приятия на себя, уподобления ему. Проще говоря, идея сопрягает, связывает жизнь с абсолютом, но конкретным абсолютом, живым Богом. Она несет архитектурную функцию Бога в истории. Природа идеи мироустроительна как в социальном, так и антропологическом срезам бытия. Принятие этносом большой идеи или группы идей, влечет за собой драму её становления, равно как и становления субъекта истории этой идеей. Так, по мнению Ф.А.Степуна «Православная Церковь была, в противоположность католической и протестантской, прежде всего призвана к ревностному блюдению *образа Христа и опыта христианства*, зачастую в ущерб богословскому и религиозно-философскому углублению в проблемы христианства; что Россия не была в своих недрах столь глубоко взволнована Реформацией и Возрождением, просвещенчеством и индивидуализмом, как Запад, почему и осталась мыслью и жизнью верна своему убеждению, что «высшая идея есть единство всех идей» [6, 212] (курсив – Ф.С.). Подобное отношение между величинами идеи и реальности можно квалифицировать как отношения Христа-Логоса и мира, в том числе человеческого мира, с его разупорядоченностью, расщепленности грехом и страстями. Или: живого онтологического центра Истории и ее агентов. В этой модели намеренно подчеркивается значение свободного избрания Образца, собирания всех нравственных и физических сил для Его личностного приятия, и это несмотря на реальные искусы («чудо», «тайна» и «авторитет» - три искушения из «Легенды о великом Инквизиторе» Ф.М.Достоевского), или подмену свободы рабством у мира сего (земные хлеба). Но акт свободы, – о чем говорит нам теоретическая этика, - реализуем в силовом поле добра и зла, онтологически структурирующих социум, внутрисоциальные отношения и план личностного бытия.

Эта оппозиция («основная оппозиция русской культуры» – А.С.Ахиезер) выступает в форме борьбы «Правды» и «кривды» [7, 63]. Действительно, начиная «Словом о Законе и Благодати» митрополита Иллариона Киевского, Русь осмысливала собственный путь цивилизации в категориальном фокусе «правды» и «кривды». «Правда» - суть синтетический образ истины, добродетели, справедливости и закона. Будучи обращена к конкретному историческому контексту, она «пробивает» себе путь в социальной материи, и связывающих их обоих самосознанию. В свое время В.Н.Топоров [8, 438 и сл.] справедливо отметил, что основания самосознания Руси (а затем и России) как цивилизации предусматривали: а) единство пространства и сферы власти; б) единство во времени и в духе; в) святость как высший нравственный идеал поведения, жизненную позицию, при помощи трансценденции связанную с горним. При этом, акцент делается (как правило!) на первом моменте, хотя именно пневматологический аспект – соборность (в религиозном и светском вариантах) и индивидуальный подвиг святости/ праведности, чаще акцентирован в русской философии и литературе. Последние выступают в роли «зеркала», совести русской души (души народной и индивидуальной). Недаром И.Ильин («русская идея есть идея сердца») и тот же Ф.А.Степун («русскость есть качество духовности», вырастающей из глубины) настаивали на первичности внутренне-преобразующей (метаноийальной) деятельности.

Презентацию этой интуиции мы находим не только у славянофилов, В.С.Соловьева и его последователь, которые полагали, что путь русской цивилизации – это путь акцентирующий всечеловеческое единение во Христе, путь благоговения перед святыней, путь любви и милосердия. Однако внутри русской мысли была развита и иная позиция, - позиция Н.Я.Данилевского и К.Н.Леонтьева, суть которой сводится к принципу практической невозможности единения человечества из-за разнокачественности исходных культуро-творящих образцов, да и самих видов деятельности, их воплощающих и поддерживающих. К примеру, Константин Леонтьев, как выразитель взгляда первичности византийского социокультурного образца [9, 83 - 107] – по отношению к русской цивилизации, - отвергал цивилизацию Запада XIX века, на основании забвения ею собственных базисных элементов культуры (эллинская философия и эстетика, христианство, германское рыцарство), их подавления муниципальным началом. Гипертрофия последнего приводит цивилизацию Запада к «вторичному смесительному упрощению», к забвению идейно-нормирующих корней некогда великой культуры. Но и это не все: крушение сословных перегородок и «смерть» Бога в культуре спо-

собствовали конструирования нового цивилизованного мифа – требование «неотложного, немедленного счастья» [10, 6]. Разумеется, достигаемого любой ценой, в том числе полного нравственного одичания: будь-то несанкционированные ООН бомбежки Югославии, разграбление Вавилонских памятников и издевательства в концлагерях XXI века (напр. Абу-Грейб), идеологическое микширование «государств-изгоев» и разрушение «оси зла».

Иное дело русская цивилизация. Её великая литература XIX века также выступила в роли той инстанции, которая заботилась о связи «жизненного мира» России с высшими запросами души и сердца. С позиции этих запросов она духовно прокаливала «русский мир», не давая ему распасться на отстраненные и враждебные классы, локусы, разоблачая идеологические выверты и общественные язвы, напоминая о религиозно-нравственном призвании человека в условиях противоречивого земного бытия. Особый статус русской литературы как «духовной собирательницы человека» (В.К.Кантор), обнаружился в эпоху вытеснения Церкви, ранее институционально выполнявшей эту функцию, на периферию цивилизационной структуры. Петровская модернизация, как известно, расколола цивилизацию на две культуры, на два общества, на два народа (Г.П.Федотов). Каждый из них искал свое небо, свою святыню. Так конституировались *соборный* и *либеральный* социокультурные проекты, инверсивный, поддерживающий социокультурно узнаваемый в толще собственной традиции идеал «Государства-Правды» и медиативный, рефлексивно ищущий новый идеал, как и его идеологическое оправдание. Тем не менее, сами поиски, инверсивно обращенные к образу Правды, но осуществляемые из разных ценностных перспектив (славянофилы и западники, почвенники и народники, революционные-демократы и большевики) [11, 16 - 23], не просто раскалывали цивилизационное сознание, требующее универсальной идеи, но создали «гибридный нравственный идеал» (А.С.Ахизер). От его имени, как высшей инстанции в вопросе о легитимности социокультурного порядка, как нам кажется, и начался «таран» России. В это связи заслуживает внимания неоднозначная догадка В.В.Розанова [12, 447] о «вкладе» Тургенева, Чернышевского, Гоголя, Гончарова, Салтыкова-Щедрина, Островского и Лескова в разрушение цивилизационного организма. Коллизия, которую мы интуитивно вслед за этим нащупываем, состоит в несоответствии гибридного (либерально-соборного) идеала и реальности, идеи, ставшей идеологией и «русского моря», к которому она, в качестве противоестественного средства, приложима. Коллизия разрешима революционным взрывом, идеологи которого призывали раз и на всегда покончить со внешним (институциональным) злом, не очень-то ратуя о внутреннем изменении. Но так ли это? В этой связи еще раз обратимся к тексту Ф.А.Степуна.

Он полагал, что идея вполне может быть заменена идеологией («абсолютная» - «относительными мифологиями», т.е. либерализмом и социализмом, - у А.Лосева; «идея правительница» - «гадательными идеологиями» - либерализмом, социал-демократией и марксизмом, - у кн. Н.Трубецкого и П.Савицкого). Идеология же может воздействовать на реальность исключительно путем её домысливания, достраивания, преформирования под относительный образец, чаще всего замаскированный под абсолютный. Подобное достраивание и перестраивание, о чем догадался в России – К.Н.Леонтьев, а на Западе – Ф.Ницше, имплицитно подразумевает смерть человека и культуры, опустошая их духовно и нацеливая на погоню за призраками. К сожалению, Запад использовал именно эту «логику» обратного пути: жизнь, тем более жизнь в Боге, там была отвергнута в угоду самоутверждающемуся *ratio*, начавшего с «раскалдовывания» тайн мира, а закончившего «рыночным» торгом его, мира, ограниченными богатствами. Не говоря о человеке как таковом и его будущем. Либеральная (идеологическая!) цивилизация, по мнению её экспертов (напр., Ф.Фукуямы) уже сейчас празднует победу своего проекта. Мировая история вошла в фазу, когда камертон неолиберализма служит средством «настройки» жизни практически всех народов, всех «живых» цивилизаций. Но за ним, как убедительно показал в своей работе-предостережении А.С.Панарин [13], скрывается чудовищная аберрация ценностных оснований бытия. Качество последних носит ярко выраженный редуционистский характер, питаемый безответственными пост-христианскими и пост-модернистскими интенциями. История здесь децентрализована и абсурдна; «осевые времена» и культурные завоевания – фикция; Голгофа – подлежит отмене; космологически нагруженные моральные нормы, как и универсальные эстетические идеалы, - невозволительные сдержки для «машин желаний», - репрессивные инстанции. Остается постмодернистская игра (экономическая, военно-политическая, информационная) западной постцивилизации с остальным миром, правило которой, впрочем, задает сам консолидированный Запад. К сожалению, под его либерально-идеологические знамена, обещающие сытость и процветание для «избранных» встали народы, причастные к судьбе цивилизации.

Большая история, что аксиоматично, требует большой идеи и соответствующей работы духа, притягивающего культурно обустроить мир, при этом, не впадая в фундаментальные противоречия с самим собой и внешним окружением, каким бы рационально-неупорядоченным оно не казалось. Думается, что наши современники (соотечественники) явно заигрались виртуальную историю, скроенную не только для посетителей компьютерных и ночных клубов, *vip* заведений и престижных кормоцехов. Но и тех, кому культурно-историческая память – при столкновении с фактом ковбойских наездов на суверенные территории или просмотре экранизации романа Д.Брауна «Код да Винчи», - явно отказывает. Однако одним из законов бытия цивилизации является закон воспроизводства универсального культурного образца, ориентация на который восстанавливает цельность личности и социума, дает перспективу реализации абсолютного смысла. Хотя наша цивилизация переживает труднейший этап истории, (модернизационный сдвиг, не совпадающий с логикой модернизаций и модернизмов, выстроенных по лекалам Запада и его эпигонов)[14, 328 - 362], - её идейное кредо не утрачено: «Россия потому и получила в народном сознании название Святой Руси, что ее государство осуществляет – на грешной земле и грешными земными средствами – священный парадокс христианства, обещающий слабым грядущее торжество, сильным – грядущее унижение. Российская госу-

дарственность, таким образом, в чем-то ломает логику земной жизни и истории, внося туда загадочную мистическую аномалию, связанную с идущими сверху сакральными энергиями, с христианским обетовани-ем страждущим и нищим духом» [15, 211].

Подобная констатация нуждается в пояснении. Может показаться верным утверждение, что в эпоху (XIXст.) своего цивилизационного расцвета, торжества имперской формы и гарантированного равновесия между собой и внешним миром, русская цивилизация оформила свою идею в зримые институциональные одежды, пластичные надэтнические и надконфессиональные связи, универсальные культурные символы и ценности. Но это, на поверку, оказывается далеко не точным утверждением. Дело в том, что «единство в сложности», которым была русская цивилизация, обеспечивалось духовно-политической механикой, приводившейся в движение отнесением себя (ценностной идентификацией), - к главному потоку Истории, её внутреннему измерению. Но если западный культурно-цивилизационный конгломерат реифицировал себя с вещами естественно-историческими, то общерусский именно идентифицировал себя (через культуру Византии) с евангельской миссией Христового исповедничества. Разумеется, невзирая на земные, весьма относительные времена и сроки. Актуализация небесной вертикали, в противовес земной горизонтали (жизни царств, народов и культур, их эволюционно/ революционным шатаниям), поставила Русь в положение принципиальной *немодерновости*, скроенности по иной трансисторической мерке. Эта актуализация должна быть в силе даже тогда, когда поколеблена настоящая внешняя эстетика жизни («цветущая сложность») и почти сошел на нет деспотизм «внутренней идеи». На этом аргументе, как бы предвидя наше время, настаивал К.Леонтьев, - в своем письме к В.Розанову от 13 августа 1891 года.

Поэтому, «русская идея», как нам кажется, моделирует вертикально восходящую связь, - связь бытия личностного и коллективного с высшим нравственным смыслом, - замыкая на нее все остальные организационные и функциональные связи. По крайней мере, об этом свидетельствуют две вещи: основы социальной концепции РПЦ и решения 10 русского всемирного Собора, призвавшие себя и других сообразовывать шаги исторического пути с духовной трезвостью православной традиции.

#### Источники и литература

1. Гьосле В. Третій світ як філософська проблема// Гьосле В. Практична філософія у сучасному світі. – К.: Лібра, 2003. – С. 145 – 179.
2. Глюксман А. Достоевский на Манхэттене. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006.
3. Хеллеман А., Хеллеман В. „Русская идея”: философские размышления// Вестник МГУ. Серия 7: Философия. – 2003. - № 1. – С. 86 – 100.
4. См. например интересную, но достаточно спорную позицию российского политолога Ю.Пивоварова в вопросе об особом, субстанциональном типе русской Власти: Пивоваров Ю. Полная гибель всерьез: избранные работы. – М.: РОССПЭН, 2004.
5. Вартофский М. Модели. Репрезентация и научное понимание. – М.: Прогресс, 1988. Нужно заметить: такое понимание модели преодолевает когнитивный стереотип о том, что модель – суть копия некоторого положения дел.
6. Степун Ф.А. Идея России и формы её раскрытия// Степун Ф.А. Чаемая Россия. – СПб.: РХГИ, 1999. – С. 210 – 220.
7. Ахиезер А.С. Россия: Критика исторического опыта (Социокультурная динамика России). Т. 1. От прошлого – к будущему. – Новосибирск: «Сибирский хронограф», 1997.
8. Топоров В.Н. Идея святости в Древней Руси// Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1995. – С. 413 – 508.
9. В современных славяно-византийских исторических штудиях эти леонтьевские интуиции составляют важное звено в понимании истоков русского культурного своеобразия. См.: Хвостова К.В. Особенности византийской цивилизации. – М.: Наука, 2005.
10. Панарин А.С. Российская интеллигенция в мировых войнах и революциях XX века// На перепуть (Новые вехи). Сборник статей. – М.: „Логос”, 1998. – С. 5 – 32.
11. Саркисянц М. Россия и мессианизм. К «русской идее» Н.А.Бердяева. – СПб.: Изд-во СПб. Ун-та, 2005.
12. Розанов В.В. Таинственные соотношения// Розанов В.В. Сочинения. – М.: Сов. Россия, 1990. – С. 445 – 447.
13. Панарин А.С. Стратегическая нестабильность XXI века. – М.: Алгоритм, 2003.
14. Федотова В.Г. Хорошее общество. – М.: Прогресс-Традиция, 2005.
15. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. – М.: Алгоритм, 2002.