

ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

DOI10.25991/VRHGA.2020.21.3.001

УДК 1(091)+111

*Д. К. Богатырёв**

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ ДО И ПОСЛЕ ГЕГЕЛЯ: РОССИЙСКИЙ ОПЫТ

ЧАСТЬ 1. ИСТОРИОСОФСКИЙ И БОГОСЛОВСКИЙ ОПТИМИЗМ**

В статье рассматриваются концептуальные позиции русской историософии от допетровской эпохи до Владимира Соловьёва в сопоставлении с философией истории Гегеля и ключевыми интенциями восточно-христианского мировоззрения. Русская философия унаследовала от православного богословия онтологизм, персонализм и синергетизм, что в соединении с западным историзмом даёт материал для появления уникальных историософских моделей, в которых гегелевское наследие трансформируется или символически переосмысливается.

Ключевые слова: гегельянство, православная историософия, Москва — Третий Рим, западники, славянофилы, почвенничество, космизм, эсхатология.

D. K. Bogatyrev

*PHILOSOPHY OF HISTORY BEFORE AND AFTER HEGEL. RUSSIAN EXPERIENCE
Part 1. Historiosophical and theological optimism*

The article examines the conceptual positions of Russian historiosophy from Pre-Petrine Era to Vladimir Solovyov in comparison with Hegel's philosophy of history and the key intentions of the Eastern Christian worldview. Russian philosophy inherited from Orthodox theology ontologism, personalism, and synergism, which, combined with Western historicism, provides the material for the emergence of unique historiosophical models which the Hegelian legacy is transformed or symbolically reinterpreted.

Keywords: Hegelianism, Orthodox historiosophy, Moscow — III Rome, Westerners, Slavophiles, Soilists, cosmism, eschatology.

* Богатырёв Дмитрий Кириллович, доктор философских наук, профессор, ректор Русской христианской гуманитарной академии; rector@rhga.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00506 «Гегель: pro et contra. История и современность российских и зарубежных рефлексий и интерпретаций».

Постановка вопроса об отечественной философии истории в связке с вопросом об отношении к Гегелю вполне оправдана. Гегель занимает совершенно особое место в русской философии. Он — ее первая большая любовь, в некотором смысле — даже судьба [25]. Коллективный юморист Козьма Прутков в свое время шутил по этому поводу:

В тарантасе, в телеге ли
Еду ночью из Брянска я,
Всё о нем, всё о Гегеле
Моя дума дворянская.

Приятие марксизма, круто поменявшее траекторию исторического развития страны, было во многом подготовлено гегельянством. Философия, как это фактически обосновал Гегель, а пафосно провозгласил в качестве пока еще якобы неосуществленной задачи Маркс, действительно меняет мир. Русская мысль восприняла и другие влияния — позитивистское, экзистенциалистское, постмодернистское, — практически все повороты западной философии нашли отклик в отзывчивой русской душе. Но указанные течения мысли сами находятся в определенном отношении к Гегелю, влияние же собственно гегелевских идей следует признать фундаментальным, и оно продолжается, несмотря на все позднейшие наслоения. Или благодаря им.

При этом русская философия истории глубочайшим образом специфична. Это обусловлено особым и, что самое важное, до конца не проясненным ни для самих русских, ни для наших геокультурных контактеров местом России во всемирной истории и, как следствие, теоретическими попытками ее осмысления. Эти попытки можно рассматривать в качестве опровержения или модификации тезиса Гегеля о «внеисторичности» славянского мира и особенно России, которая была и остается самой большой по территории страной в мире (Британская империя с ее колониями, «солнце над которой никогда не заходит», была структурно совершенно другим образованием, да и солнце не заходило над ней не так уж долго по меркам всемирной истории) и одним из крупнейших геополитических игроков в истории вплоть до современности. При этом теоретические объяснения, как правило, сочетались у наших авторов с утопическим проектированием будущего. Имеется и третий фактор, определяющий оригинальность отечественного дискурса истории, обусловленный конфессиональными корнями русской культуры. Первая православная историософия создана русскими.

Историчность бытия западной цивилизации проявляется в т. ч. в интенсивной рефлексии самого принципа историчности и в конструировании различных моделей исторического развития, а также теорий человечности, начиная с Ренессанса. Восток участвует в истории, но особым образом. Россия — это христианский Восток. Византия выработала весьма специфическое историософское самосознание, в основе которого — православная (т. е. правильно-христианская) империя, отображающая вечность во времени. Византия сошла с исторической сцены не только под внешним давлением и с Запада, и с Востока, но и в силу внутренних нестроений. Россия входила в историю постепенно. В отношении к Византии ее самосознание проходило фазы учени-

чества, преюмства, превосходства. Россия испытала еще одно мощное восточное влияние — монгольское. Этот опыт выживания и борьбы не прошел бесследно. Петр Великий заложил основы новой социально-исторической конфигурации, втолкнув Россию, ставшую империей, в гущу геополитической конкуренции, в которой она оказалась в ситуации «догоняющей модернизации». Встреча с Западом заставила вспомнить о восточно-христианских корнях, которые стали осмысляться уже не как нечто естественное и само собой разумеющееся, не только как наследие, но и как обременение.

Русская философия унаследовала от православного богословия онтологизм, персонализм и синергетизм. Во встрече с Западом, которая началась и продолжается в качестве исторического процесса, православные корни дают новые теоретические побегы: восточный онтологизм соединяется с западным историзмом. Так дело обстоит, по крайней мере, в религиозном идеализме и персонализме от славянофилов до Н. Бердяева. Создается питательная среда для богословского осмысления истории, соответствующего реалиям XX в. Из религиозного идеализма вытекает (по крайней мере — как замысел) онтологический историзм неопатристического богословия.

Это три источника и три составные части философии истории в России: историософское национальное самосознание, православное богословие и встреча с Западом, в которой Гегель и отношение к его идеям образуют центральную, пожалуй, призму. Одной из сторон историософской самоидентификации России выступает вопрос о значимости российской культуры. Он довольно поздний и связан опять-таки с гегелевской идеей исторических (создавших продвинутые культуры) и внеисторических народов. Вся последующая философия истории в России пытается опровергнуть (или, что реже) подтвердить знаменитый тезис П. Чаадаева о том, что мы находимся вне истории [29, с. 22]. Теоретически оформленная философия, скроенная по европейским лекалам, является для нас достаточно новой. Историософская самоидентификация гораздо старше, и мифы, в ней вербализованные, продолжают жизнь в позднейших рациональных рефлексиях и конструкциях.

Русская культура испытала три мощных внешних влияния — христианско-византийское, монгольско-ордынское и западное, гуманистически-просветительское, но также и реформаторское. Первое сформировало ценностно-смысловое ядро российской культуры. Второе оказало воздействие преимущественно на социальную психологию, получив закрепление на уровне архетипов культурного бессознательного. Третье достигло нуклеарного уровня, началась перекодировка культурной матрицы, и эта переоценка ценностей продолжается по сей день, выливаясь в социальные революции сверху и снизу. Абсолютизация какого-то влияния, их комбинирование или иерархизирование создает платформу для историософских построений.

Византийский фактор — ключевой, и его влияние продолжается, несмотря на потрясения XX столетия. Литература, посвященная византийскому влиянию, достаточно объемна, многие работы уже стали классическими [4; 16]. Многократно отмечалось, что отнюдь не всё из наследия Византии было усвоено или освоено должным образом. Конечно, Чаадаев был фактически неправ, когда усматривал корень наших исторических нестроений в том, что «по

воле роковой судьбы мы обратились за нравственным учением... к растленной Византии, к предмету глубокого презрения... народов» [28, с. 38]. Восточно-христианская империя ко времени начала контактов вовсе не была «растленной». Это западнический штамп, но правда в том, что Русь тогда не могла усвоить слишком сложную для нее культуру. Часто это объясняют разновозрастностью, неравным партнерством культур, находящихся на разных стадиях развития, «неравным браком» [3]. Но может быть, дело и в иррациональных факторах, которые нами вполне не могут быть осознаны, тех психогенетических матрицах и архетипах, которые лежат в глубинах русской души.

Восприятие византийского наследия носило преимущественно духовно-эмоциональный и куда в меньшей степени интеллектуальный характер. В эмоционально-рационально-волевой структуре русской души, обращенной к великой восточно-христианской культуре, рассудок явно отставал, а значит, и разум встречал сложности для подключения. Были восприняты ценности святости и личного благочестия, оформившие закрепившуюся на архетипическом уровне установку «жизни по совести». Бесспорно значимым оказался идеал монашества. В данном случае фундирующий принцип — духовные ценности Красоты и Блага, опирающиеся на мифологему (символ) Софии. Даже если повествование цареградских послов о впечатлениях, полученных от богослужения в храме Святой Софии, является позднейшей легендой, она много говорит о русской душе.

Установки правовой культуры, требующие дисциплины рассудка и тренирующие дискурсивные навыки, нами практически не были усвоены. Зато византийская модель церковно-государственных отношений, когда монарх является не только помазанником Божиим, но даже «иконой Христа», была воспринята, и даже с избытком. Царская власть, ставшая проводником христианских идей и обрядов, оказывается не под законом, а под благодатью. Ордынское влияние закрепило на уровне архетипов культурного бессознательного примат силы над правом, сдвинув смысловые центры в «харизматичности» от благодатного освящения свыше к человеческой пассионарности. На дискурсивном уровне платонический утопизм в отношении к государству, давший обильные плоды в средневековых теократиях, победил прагматический аристотелизм, исходящий из несовершенств человеческой природы и принципа «наименьшего зла» в организации социальных учреждений на основе рациональный калькуляции возможностей *pro et contra*. Совесть, действительно, выше закона, но беззаконие, свойственное падшему человечеству, не может в реальности ограничиваться только сверху — благодатью, а изнутри — совестью. Оно требует внешних ограничений — законом. Однако для их эффективности само государство должно быть подзаконным, а с этим у наследницы Византии были и остаются проблемы. «Правовой нигилизм», о котором говорил Д. Медведев, имеет в нашей стране глубокие культурно-исторические корни.

Отметим три вехи историософской саморефлексии допетровского времени: «Слово о законе и благодати», «Повесть временных лет» и послания старца Филофея, из которых наиболее знаменито письмо государю (тогда еще Великому князю) Василию III «Об исправлении крестного знамения и о содомском блюде» [15]. В них мы видим преемственность в вербализации на уровне

мифологем и идеологем комплекса убеждений и интенций, лежащих в основе национального самосознания. Постепенно прорезывается представление об особой роли России в истории, обусловленной Промыслом. Русь не была продвинутой в культурном отношении страной, но в данном случае оказались уместны слова апостола Павла о том, что «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых» (Кор. 1: 29).

Иларион был первым русским по происхождению общероссийским митрополитом. Поставление его произошло независимо от Византии, т. е. под патронажем великокняжеской власти. Содержание «Слова» принято оценивать высоко, как манифест национального (хотя без претензии на исключительность) самосознания на православной основе. Противопоставление закона и благодати, последовательно проведенное митрополитом Иларионом, символизирует концептуальную развилку творимой Богом, но через людей и народы, истории. Под закон попали и иудеи, и те христиане, которые оказались под ветхозаветным влиянием. Мы сделали выбор сердцем и не ошиблись при этом. На богословско-теоретическом уровне митрополиту Илариону сложно возразить, но в контексте последующих историософских и социокультурных интерпретаций тезисы «Слова» могут получить весьма специфические трактовки. В «Повести» социальные беды толкуются как наказание за грехи себялюбия и отступничество от веры, важен посыл синергии: выбор делает народ, т. е. подразумевается некое «коллективное сердце», разгоняющее кровь архетипов и дышащее воздухом ценностей. При этом роль главы государства, олицетворяющего разум, значительна. Мифо-идеологема «Москва — Третий Рим» и сопутствующая ей, хотя и менее известная — «Русь — новый Израиль», отображают новую геополитическую ситуацию. Византия пала, уния с еретиками провалилась, Московское княжество уверенно возрастает в царство (Филофей, как считают, впервые называет Великого князя царем). Из правильно (православно) верующих остались только мы. Знамя Православия должно быть подхвачено из рук падшей и павшей Византии и доставлено к концу истории. У старца Филофея непосредственно и ближайших толкователей идея Третьего Рима носит эсхатологический характер.

Но по мере укрепления монархии ситуация меняется. Государство подминает под себя не только общество, но и церковь. Процессы долго вызревали, Романовы в данном вопросе продолжили дело Рюриковичей. Переломным является время Алексея Михайловича. Петр Великий закрепил на институциональном уровне уже фактически подготовленное Тишайшим царем закрепощение церкви государством. И его нельзя объяснить только соображениями политической целесообразности. Фоном выступает специфическая историософия, в центре которой находится Россия, точнее — Государство российское. Новую эпоху правления Романовых связывают с именем Петра. Он возводит новую столицу в день Святой Троицы, нарекая город именем святого апостола Петра. Апостол Петр — первый епископ Первого Рима. А Древний Рим можно рассматривать как государство *par excellence*. Доподлинно религиозные замыслы будущего императора нам неведомы, да и сознавал ли сам царь-реформатор до конца мотивы, которые им двигали?

Постепенно формируется культура нового типа — в ценностно-смысловом ядре все еще православная, но на периферии конкретных культурных практик

уже гуманистически-просветительская. Поскольку периферийные поля воздействуют на центр, начинает меняться и нуклеарное содержание. Просвещение выдвигает на передний план рациональность во всех сферах жизни. Многократно возрастает значение образования и науки, без которых не победить в геополитической конкуренции. Формируется теологический дискурс, несущий западные влияния не самого высокого, по мнению о. Г. Флоровского, качества [26]. Философия XVIII в. также во многом состоит из заимствований: наиболее известное «Путешествие из Петербурга в Москву» представляет собой вариант просветительского радикализма. От него и «Жалованной грамоты дворянству» линия идет к декабристам. После декабристов эксплицитно формулируется проблематика споров между западниками и славянофилами, которые в новых формах возобновляются по сей день.

Западническая линия бесспорно гегелианская. Тот факт, что в дошедших до нас письмах Чаадаева к Шеллину сохранились критические выпады против Гегеля, ни о чем, по существу, не говорит. Чаадаев, вошедший с армией Александра I в Париж, пребывает в поле притяжения историософских идей Гегеля. Русский царь победил императора французов, который для Гегеля, как известно, олицетворял «саму историю». Но что внесла эта победа в развитие духа? Россия, как и другие славянские страны, «вне истории». Географические размеры ничего не значат для духовных свершений, как и участие в истории в качестве «дубины» (вспомним толстовскую «дубину народной войны», обрушившуюся на Наполеона). Роль государства и государя — центральная, но Россия не дотягивает до уровня Петра I: «Великий человек бросил ей плащ Просвещения, плащ она подняла, а о просвещении забыла». Позже Шпенглер будет говорить о псевдоморфозе петровских преобразований. Однако ситуация, по Чаадаеву, все-таки не фатальна, выход из духовной провинциальности возможен через усвоение и творческую переработку западной культуры. Ответ Пушкина Чаадаеву не опровергает аргументов философа: если мы и не «дубина», как в случае с Наполеоном, то защитивший Европу от монголов щит, который ведь является не достижением духа, а историческим обстоятельством. Не исключен отложенный историософский эффект, но этот аргумент по-настоящему концептуализировали уже славянофилы.

Западничество секуляризовалось по ходу своей эволюции и по мере нарастания обмирщения самой российской культуры, которая в целом все больше подпадала под духовную эманацию Запада. Белинский, Герцен, Бакунин были под обаянием гегельянского наследия, представляя варианты левогегельянских трактовок истории, но опять-таки с надеждой, что Россия все-таки скажет свое новое слово миру. Православное наследие в этом контексте — обременение. С ним надо расстаться ради геополитической успешности и индивидуальной свободы. Народники близки к позитивизму, который опять-таки можно рассматривать как реакцию на гегелевские идеи. Марксизм, о котором позже, пришел в России на хорошо удобренную почву. И дело не только в его гегелианском происхождении.

Ранние славянофилы находились под влиянием Гегеля, но они же первыми наметили пути его творческого преодоления. И. В. Киреевский лично слушал лекции Гегеля, а тот настоятельно рекомендовал молодому человеку

заняться философией. Славянофилы усвоили гегелевскую точку зрения на развитие как процесс, совершаемый духом в субстрате социокультурной жизни. Философия самого Гегеля была понята как вершина, но не всемирной истории, а последней в гегелевской схеме культурно-исторических формаций — новоевропейской (германо-христианской, по Гегелю) [9]. Эта формация, однако, сама идет к закату, но не по тем причинам, на которые спустя столетие указал О. Шпенглер [30]. У Шпенглера причины естественно-возрастные, а старческий маразм и предсмертные судороги в каком-то смысле неизбежны. Славянофилы выводят закат Запада из ложного духовного выбора, предлагая, по сути дела, первый концептуальный набросок «постхристианского общества» и первую попытку построения богословия истории на православной платформе.

В последнем случае главная роль принадлежит А. Хомякову. В его историософских построениях немало фантастического, но ключевые мысли следует признать конституирующими для богословия истории. Главный вопрос всемирной истории, да и истории творения в целом — об отношении к Иисусу Христу. Но это декларировал и Гегель (также и о Святой Троице). Однако у Гегеля фактически — в силу конфессиональных и культурологических причин — отсутствует Церковь как главный субъект спасения. История спасения составляет особый событийный пласт, трансцендирующий («снимающий» в гегелевском смысле) другие событийные потоки — историю творения и историю падшего человечества. У Гегеля смыслом истории оказывается развитие культуры, а христианство выступает пусть и важнейшим, но все-таки импульсом для осуществленного Западом цивилизационного рывка, выполняя, по сути, служебную функцию. Спасение подменяется социальным развитием, историософия превращается в философию истории.

Предугаданный славянофилами цивилизационный кризис Запада (который, надо заметить, в то время находился на подъеме) имеет своей причиной разлад в Церкви. Хомяков винит в этом Запад. Папизм нарушает соборность (Хомяков ввел и сам термин) и в наказание получает Реформацию, которая вместо одного Папы в Ватикане порождает множество «папиков» в протестантских общинах. Реформация, по мнению славянофилов, не вершина Откровения, продолжающегося в Церкви, а начало конца западного мира, отколовшегося от истины Православия, точнее — Церкви, ибо Церковь, как утверждает в одноименном трактате Хомяков, — одна [27]. Границы Церкви совпадают, очевидно, с Православием. Поскольку Второй Рим пал, а поместные православные церкви выживали под чужеродным культурно-конфессиональным давлением, Церковь оказывается локализованной в России. Несмотря на такой пафос, цензура не пропустила в печать опусы Хомякова, они были опубликованы за границей не на русском языке и при поддержке иноконфессиональных братьев-христиан, которые вроде бы и не в Церкви. Перед нами поле последующей экклезиологической и экуменической проблематики вплоть до последних споров между Москвой и Константинополем о том, где Православие соборнее, кафоличнее и церковнее.

Россия, как и другие славянские народы, действительно пока не сумела создать культуры, которая стала бы вкладом в сокровищницу человеческого

духа, в этом славянофилы согласны с Гегелем. Но они выдвигают два контраргумента — религиозный и культурологический. В первом случае заслуга России заключается в том, что она сохранила Истину христианства, не внося в нее никаких искажений, и тем самым уже в значительной степени исполнила свою историческую миссию. Здесь и потенциал креативных свершений будущего. Мифологема Третьего Рима концептуализируется славянофилами не эсхатологически, как у старца Филофея, и не цезаропапистски, как у Петра Великого, а культурологически. Запад построил культуру (образование, просвещение) нового типа. Россия должна синтезировать достижения Запада и собственную традицию, восходящую к Православию и Древней Руси. В романтической идеализации своего прошлого, как, впрочем, и русского народа, и состоит культурологический контраргумент. Однако и Древняя Русь, даже если она была такой, как ее изображали славянофилы, все-таки периферийна в контексте гегелевской модели исторического развития. А она ранними славянофилами в ключевых чертах принималась. Но ведь можно отказаться от понимания истории, как единого процесса мирового развития. Но будет ли это христианским видением?

Дистанцирование от гегельянства шло и по линии отторжения государственноцентризма. Выступая фактически за раскрепощение церкви государством, славянофилы и общество (мир) мыслили протосубстанцией государственности. В известной триаде (самодержавие — православие — народность) государство дедуцировалось на духовном уровне из Церкви, а на социальном мыслилось продуктом некоего негласного и неформализованного общественного договора, когда народ «делегирует» властно-политические функции царю (он же «батюшка», как приходской священник).

Оценка петровских преобразований славянофилами критическая. Не за сам разворот к Западу, который мыслится (разумеется, в его прошлом) как «страна святых чудес», а за государственно-волюнтаристические методы, якобы нарушившие органику соборно-общинного бытия. Была ли эта органика на самом деле, где и когда, остается вопросом. Но бесспорно, что у самих славянофилов романтизм в отношении к прошлому дополняется романтическим (утопическим) проектированием будущего. Россия должна явить миру культуру нового типа: столь же эффективную, как западная, но при этом национально-самобытную и православную по своим корням.

Из раннего вырастает позднее славянофильство, а рядом с ним почвенничество. В обоих случаях уместно констатировать наличие неких aberrаций секулярного толка по сравнению с православно ориентированной историософией первых славянофилов. Это хорошо видно у Н. Данилевского, чью книгу «Россия и Европа» называют иногда «библией славянофильства». Если у ранних славянофилов Православие изображается субстанциональным ядром русской души, фундаментом российской культуры, то у Данилевского русская душа, которая объективируется в культуре, фактически мыслится субстанцией, а Православие — ее существенным и неотъемлемым признаком — атрибутом. Более радикальным будет предположение, что Россия рождает из себя Православие (а значит, и Церковь). Но этот вывод лишь напрашивается, а продумывает его Достоевский через своих героев, в первую очередь через Шатова и те фило-

софские дискуссии, которые выстраиваются вокруг его фигуры, когда Церковь, основанная Иисусом Христом, подменяется церковью национальной, сам Бог становится духовным центром жизни народа, а Божья Матерь — каким-то смутным образом сходится с Матерью-сырой-землей.

Данилевский — «политический реалист». Крымская война, завершившая николаевскую эпоху, а также война за освобождение балканских народов, в которых Англия с обескураживающим цинизмом (лорд Палмерстон утверждал, что Англия защищает в Крыму христианские ценности) [13] предпочла геополитические интересы религиозным идеалам, дали повод Данилевскому абсолютизировать цивилизационные различия. Данилевский — автор первой цивилизационно-культурологической модели истории. Культурно-исторические типы Данилевского — прообраз феноменов культуры Шпенглера и локальных цивилизаций Тойнби. Книга «Россия и Европа» была переведена, а томик Данилевского был в библиотеке О. Шпенглера, но на русских, как обычно, не ссылаются. Не прямой, конечно, плагиат, а фигура умолчания.

Смещение акцентов в геополитическую плоскость также дает пищу для мечтаний и конструирований. Константинополь должен стать православным и русским. В XIX в. не получилось, а в XX в. империя уже стала советской. Отметим, что границы новой православной империи, как их проектировал Данилевский, удивительным образом окажутся конгруэнтными контурам Организации стран Варшавского договора, созданной Сталиным по итогам Второй мировой войны.

Близость между неославянофильским и коммунистическим проектом не следует считать сугубо внешней. Будучи реалистом в геополитике, Данилевский проектировал будущее в романтическом ключе. Важнейшей задачей, которую должен решить четырехосновный культурно-исторический тип, воплощаемый Россией, является построение справедливого социума. Другие задачи, связанные с религией, искусством, наукой, уже решались в рамках других культур, и здесь надлежит интегрировать достижения (все-таки какой-то прогресс в мировой истории предполагается). Если Россия решит социальный вопрос, это станет ее вкладом в мировую историю. Но ведь такую же миссию формулировали и большевики, только ее решение предполагалось не на религиозно-этической, а на идеологической платформе. Однако идеология в случае большевистской революции и построения СССР выполняла квазирелигиозную функцию, а сама практика социалистического строительства требовала определенной этики [23]. Компартия выросла как псевдоцерковь, создаваемая снизу — от народа. Результаты «живого творчества масс», возглавляемых идеологами, оказались вовсе не такими, как мечтали славянофилы. Российская почва принесла совсем не те плоды, на которые рассчитывали почвенники.

Почвенники не формулируют эксплицитной историософии, но таковая фактически содержится у них как некий фон. Центральное понятие-мифология «почвы» толкуется мистически и романтически. По-другому с «почвой» и не получится, но содержания могут быть заложены весьма несходные. Русская земля и православное христианство скреплены некоей таинственной и без остатка не рационализируемой связью. В XX в. Германия продемонстрирует

почвенничество мистически-антихристианское (а значит, и антииудейское), ставшее одним из источников фашизма. Советское почвенничество (в лице писателей-деревенщиков) реанимировало русское, но уже без элементов открытой православности.

Опорную мифологему почвенничества можно выразить, перефразируя Тертуллиана: русская душа по природе христианка (само собой разумеется, православная). Достоевский полагал, что простой народ не осведомлен в тонкостях догматики, но знает Христа сердцем. Знаменитый рассказ «Мужик Марей» раздвигает личный опыт автора до масштабов всего народа, точнее — ценностно-смысловой субстанции русской души. Феномен греха не игнорируется, но грехопадение, как и в православной догматике, не рассматривается в качестве фактора, который бы полностью разбил образ Божий в человеке. Из почвы должны якобы органично вырастать и социальные учреждения (земства), и государственное устройство.

Творчество Достоевского, как и всякого гения, не укладывается в рамки какой бы то ни было идеологии, теоретического или художественного направления. Хотя к почвенничеству он ближе всего, когда занимается рациональной рефлексией и проектированием в публицистике и «Дневнике писателя». Гений творит столь рационально, сколь и стихийно, выступая проводником смыслов, которые им самим не вполне осознаются, но продолжают оказывать влияние и после его смерти, давая пищу для интерпретаций. Наиболее ценное в историософии Достоевского содержится не в рациональных конструкциях, а в смыслообразях художественного творчества.

Тема отношения Достоевского к Гегелю мало изучена. О диалектике Достоевского часто судят по работам Бердяева [1; 2], а его оценка в качестве «русского Гегеля» не случайна. Ценной является книга А. З. Штейнберга «Система свободы Ф. М. Достоевского» [31]. Автор достаточно убедительно демонстрирует близость внешне, казалось бы, несхожих мыслителей. Соглашаясь с тем, что Достоевский и Гегель гораздо ближе по внутреннему строению мысли, чем это обычно представляется, мы сосредоточимся все-таки на внутренних отличиях.

В гегелевской философии истории доминирует всеобщее, а в реакциях на нее — особенное (как у Данилевского или Шпенглера) или единичное. Понимание бытия и истории, исходящее из отдельной человеческой личности и ее духовного опыта, наиболее полно выражено в экзистенциализме. Экзистенциализм можно рассматривать как персоналистическую реакцию на дехристианизацию утрачивающей свои религиозные основания культуры. У него два предтечи — С. Кьеркегор в Европе и Достоевский в России [32].

Мегаплан истории у Достоевского не прописывается, зато на уровне макро- и микроплана перед нами новое слово в историософии. Микроуровень — это личная история человека, макро — сообществ. Мегауровень остается за всемирной историей. В плане предметных интересов Гегель и Достоевский противоположны: первого интересует максимум исторического бытия, а второго минимум. Однако методологически — благодаря диалектике — они близки. Эта близость формирует основания для своего рода *coincidentia oppositorum*. Минимум и максимум исторического бытия если и не совпадают, то в сущности «светятся», употребим гегелевский термин, друг в друге.

Если толковать Откровение в мистико-персоналистическом ключе, то именно единичное — в значении конкретной личности — оказывается центром истории: грехопадение совершилось внутри Адама и уже через него вошло в мир, положив начало видимой истории. Правда, Адам, о котором повествует Библия, не является той личностью, о которой размышляют экзистенциалисты. Перед нами скорее архетип человечности, выражаемый символически — Адам Кадмон. Это не отдельная эмпирически данная личность, каковой является человек после грехопадения. В Адаме Кадмоне всеобщее, особенное и единичное еще тождественны. Отчуждение человека от его сущности и появление многих народов, враждующих друг с другом, — результат грехопадения. Важное отличие диалектики Достоевского от гегелевской — в глубоком чувствовании последствий грехопадения. Позже эта тема будет концептуализирована С. Булгаковым и Н. Бердяевым.

Согласно Достоевскому, история личного бытия творится в духе. Субстанцией духа, как и у Гегеля, мыслится свобода. Однако свобода представляется, что свойственно в целом восточно-христианской традиции, амбивалентной реальностью, своего рода бременем, а вовсе не однозначной ценностью, как это характерно для Запада. Великий Инквизитор упрекает Христа в том, что именно это бремя он возложил на слабосильного человека. Грех, в отличие от Гегеля, не изображается неизбежностью в процессе рационально истолкованного развития человечества. Грех носит личный характер, совершается свободно и коренится в иррациональной стихии духовного бытия. Гегелевская диалектика (по крайней мере внешне) сугубо рациональна. Позже С. Франк скажет, что грехопадение представляет собой иррациональное *par excellence*. У Гегеля грехопадение оказывается этапом развития человеческого духа, на котором происходит осознание вины, а, следовательно, и ответственности. У Достоевского грех предстает в первую очередь болезнью, которая из области духа распространяется в душу и далее в психосоматику. При этом тема вины как элемента свободы конечно, не игнорируется.

Всемирно-исторических личностей в историософии Гегеля вряд ли можно назвать творцами собственных судеб. Не так у Достоевского (хотя, конечно, может возникнуть вопрос о подлинном авторстве судеб героев его произведений). Каждый герой, например, все Карамазовы, не исключая и Смердякова, сам творит свою судьбу. Эпицентр творчества — в выборе ценностей. У людей, в отличие от ангелов, аксиологический выбор совершается неоднократно: человек может менять ценностную ориентацию, но до определенных пределов. Романы Достоевского диалогичны, но не совсем в том смысле, который обычно предполагается благодаря работам М. Бахтина. Диалог в духовном смысле состоит в отношениях человека с Богом. Поскольку Адам уже скрылся от лица Бога за деревьями рая, непосредственность отношений утрачена, человек делает выбор на уровне ценностей, социально-этическим (нравственным, по Гегелю) воплощением которых выступают заповеди. После изгнания из Рая ценности (в значении аксиологических категорий) выполняют функции регуляторных линз (Гегель называл категории «окнами в вечность»), опосредующих отношения с духовным Зазеркальем. Гегель в «Феноменологии духа» прямо говорил, что философия имеет дело с категориями (добро — зло и др.), а не с духами,

субъектами. Достоевский пытается ответить на вопрос: «что там, в Зазеркалье?» За ценностью в значении аксиологической категории стоит личность, хотя сам выбирающий, особенно если его голова забита материалистическими и позитивистскими теориями, далеко не всегда это осознает. То есть в конечном счете именно личная фундированность ценностного выбора определяют судьбу человека. Иисус Христос восстанавливает связь между здешним миром, включая культуру и ее ценности, с миром духовным практически в полной мере: «Он явил» (Ин. 1: 18).

Всё ли получается у Бога в истории? Если верить Блаженному Августину, Жану Кальвину и Гегелю, то да. И ведь нельзя при этом утверждать, что концепции этих авторов построены без опоры на Откровение. Однако в таком случае исчезает свобода, а философия истории становится пантеизмом Промысла. Сам Иисус многократно высказывается об этом в несколько другом ключе: «Иерусалим! Иерусалим! Избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! Сколько раз я хотел собрать чад твоих; как птица птенцов своих под крылья, а вы не захотели» (Лк. 13: 34). Классическая православная позиция заключается в том, что Бог не действует магически, манипулируя человеком, и не насилует его свободу. Он ждет свободного волеизъявления со стороны человека, находясь у границ человеческого сердца, но не взламывая их: «Се, стою у двери, и стучу: если кто услышит голос Мой, и отворит дверь, войду к нему» (Откр. 3: 20).

Достоевский не дает прямого ответа на поставленный вопрос о цене истории, творимой как синергия свободных субъектов. Но у него можно вычитать вариант решения проблемы теодицеи. Имеется личная вина каждого, но и все ответственны за всех. Это экстраполяция идеи соборности за пределы Церкви. Оно требует онтологического обоснования, которого пока не дано. Сформировавшееся во внехристианском религиозном опыте понятие кармы не подлежит (по причинам теологической политкорректности) прямому заимствованию. Нельзя также утверждать взаимно однозначного соответствия между кармой и библейской «суетой». Однако принцип органического единства человеческого рода, косвенно подтверждаемый данными эволюционной биологии (на него ссылается при обсуждении темы первородного греха В. Лосский) конгруэнтен или конгениален кармической мифологеме. Ведь «Бог свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим. 5: 8). Вне зависимости от конкретики аргументированности предложенных решений, русская мысль возвращает идею спасения в центр историософской проблематики. Достоевский сыграл в этом деле ключевую роль. Гегель начинал с теологического видения истории и развернул его в сторону чисто философского. Достоевский начал с философского, развернув его в теологическом направлении. В этом смысле он — предтеча богословия истории.

Достоевский не предложил рационально оформленной глобальной историософии, но он создал образ, который стал играть первостепенное значение для богословского осмысления истории — легенду о Великом инквизиторе. Доминирует ее православно-славянофильская интерпретация: речь якобы идет о католичестве, протестантизм же и вовсе за линией церковной ограды. Однако «всё ли в порядке в Датском королевстве»? Достоевский, как и славя-

нофилы, и его друг В. Соловьёв, не мог не видеть нестроений в Православии, того противоестественного положения, в которое поставили русскую церковь реформы Петра. Куда менее известно мнение, будто М. Н. Катков, обеспечивавший редакционно-издательский процесс «Братьев Карамазовых», буквально вынудил автора сместить акцент от христианства в целом к католичеству [11, с. 412]. Как полагает современный исследователь, попытки соотнесения Велико-го Инквизитора исключительно с католичеством «непригодны даже в качестве исходной основы для понимания глубин мирозерцания Достоевского. Они... просто закрывают путь к нему» [7, с. 532].

Православно-романтическую утопию Достоевского можно назвать «просвещенной теократией», когда общество и государство «возрастают в церковь», т. е. воцерковляются. Теократия непросвещенная — та, которая была создана Петром в идеологическом дизайне Феофана Прокоповича. Фактически речь идет о восстановлении подлинной симфонии, воплощении идеала в действительность. Это даже больше, чем славянофильская идея православной культуры на основе духовного просвещения. Здесь и справедливое решение социального вопроса, и подлинная церковность. Именно такой «новый град», импульсы которого сохраняли привлекательность даже после большевистской революции (отсюда «Новый Град», издававшийся Г. Федотовым), должна явить Россия миру еще в этой земной истории.

Предпосылки для этого Достоевский усматривал в особой духовной конституции русского народа, культурно-историческим символом которого выступает гений А. С. Пушкина [6]. Русский человек духовно чуток и восприимчив. Нам внятно всё — «и острый галльский смысл, и сумрачный германский гений», как позднее напишет А. Блок. При этом русские способны к жертвенному самоограничению индивидуального и группового эгоизма. Нельзя сказать, что Достоевский полностью заблуждался, отмеченные черты действительно имеют для русского характера даже и архетипическое значение, да и центр мировой истории в XX в. и вправду переместился в Россию. Однако явлено было нечто другое. Сбылись, скорее, пророчества (лучше сказать — предостережения [17]) романов Достоевского. В СССР была построена культура нового типа [14] и предложено справедливое (по мнению как самих строителей, так и многих пользователей) решение социального вопроса. Это далеко от мечтаний Достоевского, но онтологическим постулатам его историософии напрямую не противоречит. Если история творится в духовно-аксиологической сфере, на основе свободного выбора, то весь XX в., придавший дехристианизации невиданный ранее масштаб, вполне объясним. История не предопределена, будущее открыто.

Славянофилы и почвенники проектировали историческое будущее достаточно оптимистично. Впрочем, мало кто предвидел катастрофичность грядущего века. Но такие мыслители были, и самый яркий из них — К. Леонтьев. Однако в логике историософских концепций его взгляды уместнее рассматривать после воззрений Вл. Соловьёва и Н. Федорова. Вл. Соловьёв, построивший отсутствовавший у Достоевского мегауровень историософии, привнес много своего и предложил онтологические трактовки истории, которые у Достоевского в лучшем случае угадываются. Фёдоров, хотя и не имел при жизни

широкого влияния, создал в высшей степени оригинальную историософскую доктрину, которая, однако, в части своих источников укладывается в логику славянофильско-почвеннического проектирования. Соловьёв (за исключением последнего периода творчества) вместе с Достоевским и Фёдоровым — христианине оптимисты и в этом ракурсе — наследники Гегеля. Леонтьев и Розанов — христианские пессимисты. Первый — в смысле пессимистического взгляда на историю и Россию с позиции православного фундаментализма, который для самого автора представляет «реализм в высшем смысле слова» (выражение Достоевского о самом себе). Второй крайне пессимистически (в конечном итоге) смотрит на историческое значение христианства с какой-то особой точки зрения.

Среди представителей христианско-оптимистического крыла русской историософии Фёдоров, бесспорно, является самым радикальным. Мы предваряем анализом его концепции обзор философии истории Соловьёва. Последняя и по источникам сложнее, и резко меняется к концу жизни автора, разрывая круг хилиастических упований. Н. Фёдоров является, пожалуй, самым оригинальным русским философом. Но оригинальность эта достигается в т. ч. и за счет гипертрофирования некоторых сторон современных ему мировоззрений и социальных проектов. Его проект воскрешения мертвых научно-технологическими средствами сочетает в себе, казалось бы, несочетаемое — Православие и сциентизм, почвенничество и позитивизм. Адепты трансгуманизма, отсекая религиозные корни «философии общего дела», рассматривают основателя русского космизма к качестве своего предтечи.

Как и Вл. Соловьёв, Фёдоров старается толковать историю онтологически. Один из источников — православное богословие. Другой — органическое мировоззрение, развиваемое славянофилами и почвенниками [24] и в чем-то близкое западноевропейской философии жизни. Федоров — основатель русского космизма, который с теологической точки зрения представляет собой весьма неоднозначное явление. Онтологизм в построениях Федорова реализуется через соотнесение природы и истории. Еще у Гегеля они противопоставлялись. Дарвин попытался снять это противопоставление. Мифологема саморазвивающейся материи стала одной из самых популярных вплоть до современных концепций глобального эволюционизма. Космизм также против противопоставления природы и истории, при этом рассматривает природу не только как одушевленную, но и как открытую духовным воздействиям.

Человек — вершина творения и ключ к восстановлению всей твари от поразившей ее болезни греха. Очевидные последствия грехопадения — страдания живых существ и смерть. Отпадение от Бога поставило человечество в зависимость от слепых сил природы. Однако по мере развития цивилизации люди постепенно берут под контроль материальные стихии. Знание действительно становится силой, как это заповедовал человечеству Ф. Бэкон. Роль техники в процессе обретения власти над природой двойственна: она может служить людям во благо, а может, как в случае с войнами, и во зло. Россия пока не в первых рядах индустриального и научного прогресса, но в этом и ее преимущество, ведь страны Запада относятся к природе не как к матери, не по-сыновнему, а как хищники и потребители. Духовному механизму западной цивилизации

следует противопоставить органическое мировоззрение, в котором созданный Богом космос вместе с человеком, занимающим в космосе особое место, рассматривается как живая, самоорганизующаяся, развивающаяся в ноологическом направлении (как позже скажет В. Вернадский) и притом — по нравственным законам, система. В этом существо философии русского космизма.

Миссия России заключается в том, чтобы возглавить мировой прогресс, направив его в должном направлении. Недолжное определяется ценностями власти, богатства, безбожного чудотворения, т. е. фактически тех искушений, которые были Христом отвергнуты, но частями христианского человечества восприняты. Прогресс ради потребления бессмысленен. Должное направление научно-технического развития фундируется, согласно Фёдорову, самим фактом и ценностью того события, которое является центральным для православного христианства. Воскресение Христово положило начало восстановлению свободы человечества от власти смерти. Но упущением исторической церкви стали, по мнению Фёдорова, абстрактная эсхатологичность и пассивно-покорная апокалиптичность в понимании воскрешения умерших.

Фёдоров более чем критично относился к половой жизни, а тем более эротической любви, усматривая в них проявления эгоизма — позиция, в целом характерная не только для христианской аскетике. То, что нарождающиеся поколения выдавливают предков за грань истории, в определенном смысле желая их смерти, не норма, а аномалия, являющаяся следствием грехопадения. Сам Фёдоров был искренним аскетом, Н. Лосский называл его даже «неканонизированным святым» [10, с. 85]. Православная аскетика на уровне онтологии, а русские писатели (особенно Достоевский и Толстой) на уровне феноменологии глубоко исследовали власть половой стихии над личностью. Однако подобного критицизма в отношении к чадородию нет ни в аскетике, ни в классике. Рождение человека в мир рассматривается как чудо и таинство, которое совершается по воле Бога. По этой линии радикальную противоположность Фёдорову составляет В. В. Розанов.

За этой частной позицией стоит более общая проблема соотношения родового и креативного в историческом развитии. Порождающий принцип дает органику (но и уродство), а креативный — сущностную новизну (но и травматический разрыв). В гегелевской концепции развития рождение и творение смешаны вплоть до неразличимости. В различных ветвях русской историософии обозначаются предпочтения этих принципов. Славянофильско-почвенническая линия предпочитает органику, а западническая, скорее, креативность в истории. Фёдоров и Соловьёв — мыслители синтетического плана. Фёдоров парадоксально сочетает, казалось бы, несочетаемое: органическое мировоззрение и отрицание органики в форме полового размножения, которое он предлагает заменить по сути искусственными формами продолжения жизни. Идея «управляемой эволюции», сформулированная трансгуманистами, представляет собой уже вполне внятный проект диалектического синтеза органического и искусственного.

Историософия Владимира Соловьёва наиболее синтетична среди всех концепций XIX в. В своих построениях Соловьёв ориентируется на гегелевское понимание истории как развития, но и акценты расставляет по-другому,

и пытается преодолеть односторонности западничества и славянофильства. Его отношение к неославянофильству в лице Н. Данилевского критическое, а с Достоевским идет диалог. Обращают недостаточно внимания на влияние, которое оказал на русскую философию истории в целом и своего сына в частности С. Соловьёв, выдающийся историк с продуманной философской позицией. Соловьёвы создают зависимые от Гегеля трактовки истории, при этом отец дрейфует от Гегеля к Тойнби, а сын — к позднему Шеллингу. Кроме того, Вл. Соловьёв испытал противоположные влияния неортодоксальной христианской и еврейской мистики и позитивизма, а в патристическом богословии высоко оценивал преподобного Максима Исповедника, но при этом был вдохновлен «Жизнью Иисуса» Э. Ренана. Сложность интерпретации В. С. Соловьёва и в том, что указанные элементы принимают разные конфигурации в зависимости от этапов эволюции взглядов русского философа.

Западничество дало не только левогегельянское, но и правогогегельянское ответвление. Среди мыслителей либерально-западнической ориентации С. Соловьёв занимает место между позитивистом К. Кавелиным и правогогегельянцем Б. Чичериным [4]. Гегелевская историософия, согласно Соловьёву, излишне спекулятивна, она подменяет исследования реальных фактов и процессов измышленными схемами, которые начинают довлеть над беспристрастным дискурсом в качестве неких догматов. Но и Конт, положивший начало позитивизму, также по-своему схематичен со своим «законом трех стадий» и в этом плане спекулятивен. История многообразна, не вписывается в предначертанные отрывающимся от земли разумом схемы и нуждается не в отвлеченном категоризировании, которое по сути подгоняет факты под концепцию, а в постижении. Перед нами прообраз (причем не менее объемный) будущего «Постижения истории» А. Тойнби.

С. Соловьёв подчеркивает роль факторов, играющих малозначительную роль у Гегеля — географического, этнографического и энергетического. В первом случае важнейшим является различие между сухопутными и морскими цивилизациями. Размер также имеет значение. Но до географического детерминизма С. Соловьёв не опускается. Племенная первоматерия, на оформлении которой вырастают все цивилизации, представляется некой исходной данностью, которая описывается и многое объясняет, но сама не объясняется. Однако и это один из факторов. Указание на специфическую энергетику (способность к самопожертвованию и т. д.) коллективных акторов исторического действия преобразует «симфонические личности» в философии истории Л. Карсавина и теорию пассионарности Л. Гумилева. Комбинации факторов порождают многообразие цивилизаций, обладающих неповторимыми «физиономиями» (будущая «физиогномика культуры» Шпенглера). Тем не менее рубрикации возможны как в синхроническом, так и в диахроническом разрезе. Воспроизводящиеся типы цивилизационного устройства — трудовой, военный, предпринимательский. Еще одно типологическое различие — между цивилизациями, ориентированными на родовое и личностное начало. Первое характерно для Востока, второе — для Запада. История делится на древнюю — до Христа, и новую — христианскую. Россия — часть западного мира, пытается обосновать С. Соловьёв достаточно спорный тезис. Запад представлен в истории четырьмя

культурными формообразованиями — Греция и Рим в древности, а в христианскую эру — Европа и Россия. С Гегелем Соловьёва роднят государствоцентризм и признание особой роли религиозного фактора. Надо отметить свойственное Соловьёву предчувствие смысловой исчерпанности истории. Вопрос: «Что придет на смену христианской цивилизации?» открыт. Здесь кроется их различие с Гегелем, который полагал, что настоящая жизнь только начинается в германо-христианском мире, особенно после появления высшей формы философской саморефлексии. Сын историка в утопический период творчества попытается опровергнуть предчувствие своего отца о смысловой исчерпанности как западной, так и российской цивилизационной формы христианства, а в «Трех разговорах» даст внешне модернистский и экстравагантный, но по сути православно-консервативный ответ о том, что и кто грядет на смену.

В. Соловьёв не только наследует идею центрального значения христианства в истории и христианского характера русской культуры от славянофилов и своего отца, но и выражает ее даже резче. Философия истории Гегеля недостаточно христоцентрична. Здесь Соловьёв идет за поздним Шеллингом и даже в чем-то превосходит его. Ключевая работа раннего периода — «Чтения о богочеловечестве» — представляет собой первую в России попытку построения онтологии истории на систематической основе [21]. Христианство — это сам Иисус Христос, созданная им Церковь и, наконец, христианство в значении культурно-исторической реальности, выходящей за границы Церкви. Подобно энергиям, истекающим из онтологического ядра, эманации Церкви просветляют христианскую культуру, но и искажаются в этом процессе.

Согласно Соловьёву, Иисус Христос — центр всемирной истории, причем не только социальной. Это время интервенции эволюционистских теорий в пространство научной и философской мысли, природа понимается уже историчнее, чем в немецкой классике, и Вл. Соловьёв предлагает первую богословскую интерпретацию эволюционизма. Она исходит из положительной оценки эволюционной картины мира. Согласно Соловьёву, между философией, Библией эволюционной теорией нет неразрешимых противоречий. Эволюция — продолжение творения. Однако, в отличие от более поздних концепций, в частности П. Тейяра де Шардена, игнорирующих грехопадение (а значит, и девальвирующих искупление), Соловьёв выстраивает мистически понимаемую историю природного мира. Творение и грехопадение происходят в праисторические времена. Можно сказать, что это не обычные события, а трансцендентальные. Эволюция не тождественна продолжающемуся творению, поскольку грехопадение вносит функциональный дефект, повреждая мировую душу-Софию, которая объемлет природный мир, скрепляя и оживотворяя его. Эволюционирующая природа находится не только в процессе продолжающегося творения, понятого как сугубо божественное деяние, но и в процессах излечения и исцеления. Искупление, таким образом, рассматривается не только как событие, что характерно для классического богословия, но и как космологический и онтологический процесс. Этого не было у Гегеля, хотя он начал интерпретировать реалии, описываемые догматами, как онтологические процессы. Если у Гегеля Бог, развивая творимый Им мир, освобождает его (на духовной стадии) от тесных рамок пространства и вре-

мени, то Соловьёв ведет речь об освобождении мира, включая материальную природу, от греха и его последствий.

Грех — не антитезис в диалектике духа, а болезнь, которая поразила всё творение, ибо «вся тварь совокупно стенает и мучается доныне» (Рим. 8: 23). Иисус Христос — спаситель мира, а не только человека. Соперник Бога — дьявол. Дьявол активен, и активность его сохраняется и после грехопадения. Всемирная история я предстает ареной борьбы между Богом и сатаной за спасение (порабощение) души мира, Софии. София — трансцендентальная основа Красоты («Тут дьявол с Богом борется!» [5, с. 195]). А полем битвы оказываются уже не только сердца конкретных людей, как у Достоевского, а сердцевина всего мироздания, некое мистическое Сердце тварного мира. Именно такой борьбой между добром и злом, чувственными символами которых в материальном мире выступают красота и безобразие, Соловьёв объясняет (и, похоже, довольно удачно) сбой и тупики эволюции, а также феномен уносящих многочисленные жертвы природных катаклизмов, маловразумительно трактуемых в рамках классических теорий Промысла. Бог работает в истории с творением, которое поражено грехом, толкуемым опять-таки онтологически, а не просто этически и социально. Творец выступает тем самым и как врач, а в истории выделяются смысловые планы творения, болезни (падения) и выздоровления (спасения).

Первоначальное грехопадение происходит в духе — в ангельском мире. Суть падения ангелов — гордость, жажда быть самим по себе. Суть греха мира — отпадение Софии, в которой Соловьёв видит прообраз будущего человечества, в отчуждение от Бога. Повторяется мысль, высказанная в гностической теософии Я. Бёме, о том, что грехопадение человека воспроизводит грехопадение Софии. Процесс спасения направлен на восстановление этого онтологического разрыва, что осуществимо только на условиях синергии. Получается, что природа стремится в своем историческом развитии к человеку, он — венец творения и высшая стадия эволюции материального мира. Человек, поставленный Богом в центре мира как его онтологическая скрепа, стягивающая воедино стихии, материю и дух, повторяет подсказанное Змеем стремление стать «яко бози». В мире и в самом человеке возбуждаются центробежные хаотические процессы. Здесь Соловьёв следует за Шеллингом. Смысл истории заключается в преодолении хаотических тенденций, которое возможно через восстановление отношений с Богом на онтологическом уровне. Грехопадение людей — это заболевание, а не переход к зрелости, как предполагал Гегель. Поэтому, если природа стремится к человеку, то история — к Богочеловеку.

Говоря о Востоке и Западе, Соловьёв переводит в религиозный горизонт культурологические наблюдения своего отца. Порок Востока — бесчеловечный Бог, и историческое Православие («византийско-московское», согласно Вл. Соловьёву) находится, к сожалению, в поле притяжения этого архетипа. Порок Запада — безбожный человек. Историческая миссия России заключается в преодолении обеих крайностей.

Соловьёв начинает проектировать свою утопию — теократическую, романтическую, экуменическую. Сильный ум, специфический мистический опыт и богатое воображение в сочетании с хорошей осведомленностью в исторических фактах и философско-теологических концепциях придают

его построениям неповторимый колорит. Смысловым центром истории после Христа является Церковь. Церковь — тело Христово, а Христос — её Глава. Но феномен не тождествен ноумену, сущее не равно должному, историческое христианство не совпадает с невидимой Церковью. Однако Соловьёв не застрекает в кантианских категориях, переходя к гегелевскому положению о том, что сущность является, а явление — существенно. Так и историческая церковь несёт в себе истину христианства, которая когда-то должна будет проявиться сполна. Спасение, субъектом которого выступает Церковь, подобно выздоровлению. Однако болеет не просто человечество, но и его обоживаемая часть в лице Церкви. Церковь в её земном странствии подобна телу Иисуса Христа до его воскресения. Оно страдает и болеет, его бьют извне, а изнутри раздирают соблазны, ереси и расколы.

«История и будущность теократии» [22] рисует нам эволюцию от несовершенных форм обустройства социума на основе принципа боговластия к адекватным. Как и у Достоевского, под влиянием которого находился молодой философ, центральная роль в сотворении подлинной теократии принадлежит России. Мечта имеет полное право сбыться на Земле, ибо всё разумное станет с неизбежностью Промысла действительным. Русский человек — это всечеловек. Однако (и здесь видно влияние Гегеля и отца) субъектами земной истории выступают государства. Русское государство наиболее подходит для воплощения теократического идеала, ибо только у нас остался христианский царь. Даже Петр I, хоть и совершал ошибки, по существу делал большое дело [19]. Российская монархия, как и все историческое, не вполне отвечает своей идее, но готова, по замыслу Соловьёва, к позитивной трансформации. Размах фантазий Соловьёва настолько глобален, что почвеннические земства действительно кажутся не более чем «малыми делами» в масштабе всемирной истории, эстафету лидерства в которой должна подхватить Российская монархия. Ключ к решению проблем всемирной истории — в объединении церквей. Предполагаемый метод — союз русского императора и римского понтифика [20].

Перед нами новая редакция мифологемы «Москва — Третий Рим», синтезирующая имперскую версию Петра Великого и культуростроительную версию славянофилов. Соловьёв не просто соединяет эклектически, но и привносит нечто свое, выстраивая метафизические основания для экуменического богословия истории. Если Церковь составляет духовный центр всемирной истории, то все проблемы действительно коренятся во внутренних церковных нестроениях. Вопрос, однако: можно ли их решить внешним объединением? Соловьёв поначалу отвечает на него положительно, закладывая в основание возведенную в философскую теорию интуицию Достоевского о «всечеловечности» русского народа. Русь не просто воссоздаст вселенскую церковь (поскольку нельзя воссоздать то, чего исторически никогда и не было), но в каком-то смысле явит ее впервые, станет поистине, не только в номене, но и в явленной действительности Новым Израилем. Как известно, Соловьёв никогда не был антисемитом, а перед смертью молился о спасении еврейского народа. Русь станет Новым Израилем в духовном смысле, преодолев не только национальную рознь, но и вековую вражду между христианами и иудеями.

Теократическая утопия Соловьёва — это «наш ответ Гегелю», интегрирующий практически все основные версии — западную, славянофильскую, почвенническую, социалистическую, либеральную и даже позитивистскую. К ним Соловьёв добавляет экуменизм, которые отсутствовал у его предшественников, за исключением, пожалуй, позднего Шеллинга. Большой экуменический оптимизм демонстрирует только «Роза мира» Д. Андреева, а более радикальный социально-исторический оптимизм — философия общего дела Н. Фёдорова. Соловьёвская «свободная теократия» — даже не великая культура германо-христианского мира и не царство либеральной демократии ведомого Соединенными Штатами атлантического сообщества, победившего в холодной войне славянско-азиатскую империю, а практически преддверие Царства Божьего.

Перед смертью Соловьёв поменял историософскую позицию на прямо противоположную, отказавшись от романтического проектирования будущего в направлении самодержавно-экуменической утопии в пользу апокалиптической интерпретации научного и социального прогресса. Однако этому внешне революционному изменению предшествовала внутренняя эволюция мирозерцания самого мыслителя.

Биографы отмечают, что в последние годы жизни философ испытал весьма специфический духовный опыт, который уже никак нельзя назвать романтическим, как это бывало в его юности. Соловьёв сам признавался, что он верил в Бога, а в чёрта — нет. Даже если его поздний опыт столкновения с темными духовными силами трактовать чисто психологически (как это и предлагалось Ивану Карамазову), мировоззрение философа все-таки радикально поменялось. Познакомился Соловьёв и с трактатами Ницше. Оптимистический взгляд на якобы позитивное ядро, заключенное в «религии человечества» Конта [18], сменяется пониманием, что такое «слишком человеческое» не удерживается собственными силами в онтологическом локусе срединного мира, но открывает само в себе какой-то нечеловеческий горизонт.

Соловьёв выстроил свою «Краткую повесть об Антихристе» в форме притчи с элементами авантюрного рассказа, в котором сохранены основные посылы последней книги Библии. Невидимая Церковь становится видимой эсхатологически. Сохраняется место в эсхатологии Соловьёва и для Софии. Эсхатологическая церковь — это церковь экуменическая, Вселенская в подлинном смысле слова.

Скептическая оценка социальных усовершенствований — дело привычное для религиозно-консервативных сообществ. Но предоставление об «антихристовом добре» как целевой причине научно-технического и социально-экономического прогресса является гениальным изобретением Владимира Соловьёва. Подобно Шеллингу, создавшему две системы философии — негативную и позитивную, которая выходит за рамки рационализма, критикуя его, Вл. Соловьёв создает две историософии, исходящие из общего онтологического посыла — утопическую и эсхатологическую. Последняя выходит за круг идей православно-романтической и пророссийски-романтической направленности, смыкаясь какими-то гранями с такими критиками Соловьёва, как Леонтьев и Розанов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского. — Прага: YMCA-PRESS, 1923. — 238 с.
2. Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. — М.: АСТ, 2011. — 639 с.
3. Богатырёв Д. К. Новозаветное откровение во встречах с религиями и культурами // Христианство: pro et contra, антология. 2-е изд., испр. и доп. / сост. Д. К. Богатырёв, А. М. Прилуцкий; вступ. ст. Д. К. Богатырёва. — СПб.: РХГА, 2017. — С. 7–57. (Русский путь).
4. Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. — СПб.: РХГИ, 2001. — 960 с.
5. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. — М.: АСТ, 2007.
6. Достоевский Ф. М. Пушкинский праздник // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. — СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1883. — Т. 1.
7. Евлампиев И. И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). — СПб.: Изд-во РХГА, 2012. — 585 с.
8. Ерыгин А. Н. Традиционная и модернизирующаяся Россия в философии истории русского либерализма. — Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского гос. ун-та, 2004.
9. Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России. — СПб.: Общество Памяти Игумены Таисии, 2015. — 112 с.
10. Лосский Н. О. История русской философии. — М.: Советский писатель, 1991. — 482 с.
11. Любимов Д. Ю. Из воспоминаний // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников: в 2 т. — М.: Художественная литература, 1990. — Т. 2.
12. Мейендорф И., прот. Византия и Московская Русь: Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке. — Paris: YMCA-PRESS, 1990. — 446 с.
13. Меттан Г. Запад — Россия: тысячелетняя война. История русофобии от Карла Великого до украинского кризиса. — М.: Паулсен, 2016. — 500 с.
14. Паперный В. З. Культура 2.0. — СПб.: Новое литературное обозрение, 2016. — 414 с.
15. Послания старца Филофея // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI вв. — Вып. 6. — М., 1984.
16. Прохоров Г. М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Повесть о Митяе. — СПб.: Алетейя, 2000. — 480 с.
17. Сараскина Л. И. «Бесы»: роман-предупреждение. — М.: Советский писатель, 1990. — 480 с.
18. Соловьев В. С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1988. — Т. 2.
19. Соловьев В. С. Несколько слов в защиту Петра Великого // Петр Великий: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 2003.
20. Соловьев В. С. Россия и Вселенская церковь. — М.: Путь, 1911. — 451 с.
21. Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. — М.: Правда, 1989. — Т. 2.
22. Соловьев В. С. История и будущность теократии. — Т. 1: Предисловие. Вступление. Философия библейской истории. — Загреб, Акционерная тип., 1887. — 396 с.
23. Страда В. Этика террора. От Федора Достоевского до Томаса Манна. — М.: РОССПЭН [Политическая энциклопедия], 2014. — 151 с.

24. Страхов Н. Н. Мир как целое. — М.: Айрис-пресс, 2007. — 569 с.
25. Сумин О. Ю. Гегель как судьба России. История русско-советской философии и философия советско-русской истории. — Краснодар: Глагол, 2005. — 364 с.
26. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. — Киев, 1991. — 848 с. — URL: https://www.rusinst.ru/docs/books/G.V_Florovskiyi-Puti_russkogo_bogosloviya.pdf
27. Хомяков А. С. Церковь одна. Опыт катехизического изложения учения о Церкви. — М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2018. — 448 с.
28. Чаадаев П. Я. Апология сумасшедшего. — СПб., 2004.
29. Чаадаев П. Я. Философические письма. — М.: Эксмо, 2006. — 749 с.
30. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. — М.: Эксмо, 2007. — 800 с.
31. Штейнберг А. З. Система свободы Ф. М. Достоевского. — Берлин: Скифы, 1923. — 144 с.
32. Kaufmann W. Existentialism from Dostoevsky to Sartre. — New York: Meridian Books, Inc., 1956. — 314 p.