

Лидия НОВИКОВА,
Ирина СИЗЕМСКАЯ

Идеи мессианизма в русской философии истории *

Обвал социальных структур, экономический и политический кризис в стране, повсеместный всплеск национализма, очевидная утрата былого величия в собственных глазах и в глазах мирового сообщества актуализировали проблему национальной идентичности, придали ей новый импульс и новую жизненную остроту. Вопрос. «Кто мы и каково наше историческое призвание?» напрямую связывается сегодня в общественном сознании с подтверждением правильности сделанного исторического выбора, с ожидаемыми успехами начатых реформ, развитием подлинной демократии, политической стабильностью. Напомним, что вопрос является традиционным для российской общественной мысли и имеет долгую историю: начиная с XV века идея русского мессианизма вращалась в историческое и повседневное бытие народа, существенно влияла на нашу культуру и ментальность, была идеологическим основанием внешней и внутренней политики Российского государства как в ее откровенно имперских проявлениях, так и во вполне мирных притязаниях на особую роль русского народа в отечественной и мировой истории.

За 70 лет советской власти идея трансформировалась, приняв откровенно классовую направленность, но все эти годы сохранялось осознание себя в роли «старшего брата» по отношению к рядом живущим народам, оставалось желание быть «впереди планеты всей». Развал Союза, с одной стороны, спровоцировал всплеск националистических настроений, с другой стороны, связал мессианскую идею с глобальной проблемой исторического выживания нашего общества. Старая «имперская» модель была отброшена, но других пока нет и потому нет общественного консенсуса, нет России как социокультурного целого, а значит, нет Отечества и Общества. Такая ситуация долго длиться не может: в противном случае становится реальной угрозой *выпадения страны из истории*. Необходима, если уж мы расстались со старой, новая культурно-историческая парадигма. Ее формирование может происходить на различных основаниях, включая возрождение здорового национального сознания. Правда, на этом пути может оказаться немало «ловушек», если это сознание не будет свободно от мессианских настро-

* Работа выполнена при финансовой поддержке фонда «Культурная инициатива».

Новикова Л. И.—доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

Сиземская И. Н. - доктор философских наук, ведущий научный сотрудник того же института.

ений, не раз делавших нас заложниками утопических идей и собственных амбиций, не раз создававших иллюзию, что русскому народу «на роду написано» повести за собой человечество если не в Царство Божие, то к сияющим вершинам Светлого Будущего. Поэтому обращение к истории русского мессианизма, в частности к философско-исторической традиции интеллектуального оформления и обоснования его идей, представляется своевременным и целесообразным. Где кроется причина этой доминанты русского общественного сознания? Есть ли основания для нее в нашей истории и культуре? Быть может, если мы поймем, что и как формировало идеи русского мессианизма, мы освободимся, наконец, от их пут и найдем решения сегодняшних проблем?

Истоком русского мессианизма является идеологема «Москва—третий Рим». Ее обычно связывают с именем старца псковского Елизарова монастыря Филофея, который в своем послании великому князю московскому Василию не только сформулировал, но и обосновал эту идею в соответствии с господствовавшим тогда мировоззрением и духовными запросами общества. Филофей писал: «Храни и внимай, благодетивый царь, что все христианства сошлись в одно твое, что два Рима пали, а третий стоит, четвертому же не бывать»¹. Эта формулировка и легла в основу историко-философской концепции «Москва — третий Рим», став своеобразным прологом русской философии истории².

Филофеем были выражены две фундаментальные идеи, точно отражавшие политические реалии того времени: богоизбранности русского народа, на которого перешла благодать Божия, и преемства царств.

На Руси завершился удельно-родовой период исторического развития. Победой на Куликовом поле было положено начало формированию русского централизованного государства. Отказавшись от выплаты дани Орде, Москва обрела полную независимость от «азиатского востока»; рядом с властью московского князя не осталось других сравнимых политических сил. К этому же времени завершилась смена политической парадигмы: удельно-местническая политика с ее своекорыстием и недалекновидностью уступила место политике национально-державной³.

Идеи старца Филофея, дававшие приемлемое для своего времени объяснение истории и обосновывавшие возвышение Москвы, сразу получили широкий общественный резонанс. Их актуальность состояла в том, что они отражали общественные ожидания своего времени, раскрывали их смысл и задавали определенную перспективу дальнейшему развитию страны. На их почве родилась целая серия книжных Сказаний, Слов, Повестей, развивающих эту тему. Послание инока Филофея явилось как бы завершением определенного круга идей, «носившихся в воздухе». «Есть исторические лица,— писал в этой связи известный исследователь проблемы И. Кириллов,— творческий талант которых, впитав в себя достоинство предков и углубившись в переживаемый момент, распускается дивным, ослепительно-ярким цветком, который затемняет собой предшествующее и последующее; именем подобных лиц называют эпохи, направления; таковым лицом в развитии идей богоизбранности русского народа и является инок Филофей»⁴. Его идеи сыграли существенную роль в развитии самосознания русского народа и

¹ Послание старца Филофея к великому князю Василию. «Памятники литературы Древней Руси. Конец XV—первая половина XVI века». М., 1984, с. 44.

² Э. Радлов считал Филофея первым русским философом истории, а его идею — классическим образцом историософской интерпретации. См. Р а д л о в Э. Л. Очерки истории русской философии. Пг.,

³ В определенной мере этому способствовала и женитьба Ивана III на Софье Палеолог. Вместе с гербом Византийской империи — двуглавым орлом — на московское княжество перешло и ее религиозное, и политическое призвание. Москва фактически стала воспреемницей Византии.

⁴ Кириллов И. Третий Рим. Очерк исторического развития идеи русского мессианизма. М.,

самой социально-философской мысли, хотя отношение к ним и не было однозначным.

Идеологема «Москва—третий Рим» в своем первоначальном варианте имела очевидный теологический смысл. Для русского религиозного сознания, привыкшего сверять мысли и поступки с авторитетами истинной веры, нерушимым оплотом которой почитался Константинополь, его падение было равносильно духовной катастрофе. Оно усиленно искало адекватную ему замену. Москва, одержавшая победу над «неверными» и выступившая защитницей всех православных народов, представлялась вполне достойной восприемницей святости. Однако очень скоро московские государи увидели в идеях старца и нечто большее: новый религиозный статус Москвы делал ее политическим центром всего христианского мира.

России не только предписывалась роль хранительницы единственной истинно христианской — православной — веры. После падения Константинополя и южнославянских православных княжеств православие становилось «русским», а русское государство — единственным и подлинно христианским. Русский царь приобретал новое предназначение. Эту двойственность подчеркнул Н. Бердяев: «Русское религиозное призвание,— писал он,— призвание исключительное, оно связывается с силой и величием русского государства, с исключительным значением русского царя. Так империалистический соблазн входит в мессианское сознание»⁵. Открывалась возможность превращения провиденциалистской идеи в аргумент имперской идеологии. Правда, осознание этого пришло позже. В XVI же веке совпадение религиозной и политической миссии Москвы представлялось вполне естественным.

Со временем идее «Москва—третий Рим» суждено было из фактора консолидации нации превратиться в охранительно-консервативную силу. Именно она сыграла роковую роль в религиозном расколе второй половины XVII века, переросшем в трагический раскол общества. Как известно, государство и официальная церковь выступили в качестве поборников включения России в мировой церковный и политический процесс, тогда как народ в значительной своей части остался на позициях верности старине. В основу раскола легло сомнение в том, что русское царство — «Третий Рим» — есть истинно православное царство. Раскольники почувствовали измену в церкви и государстве, настроения «богоставленности» овладели массами, и это стало непосредственной, главной причиной раскола. Московское царство так и не осуществило мессианской идеи Москвы как третьего Рима: православное царство скрылось под водой в недостижимом для осквернивших себя ересью Граде Китеже. Старообрядческая Русь в ожидании антихриста утвердилась в своем самобытничестве и ксенофобии, а Московское царство и официальная церковь бесповоротно вступили на тот единственный путь, который с необходимостью привел к реформам Петра. В конце концов произошел «второй раскол»: между имперской Россией, символом которой стал открытый всем ветрам Санкт-Петербург, и замкнувшейся в своей «самобытности» старой Русью со столицей в первопрестольной Москве. Идея «Москва—третий Рим» была как бы законсервирована. На смену ей пришла новая великодержавная идеология, направлявшая Россию по пути мировой — в ту пору европейской — цивилизации. Основоположником этой идеологии по праву считается Петр Первый.

Ведущим мотивом русского самосознания стало выяснение отношения России к Западу в связи с поисками ее собственных путей развития. Проблема стала имманентной для всей общественной мысли, а субстанциальность ее основ определила постоянную актуальность. На каждом новом этапе исторического развития России проблема восстанавливала свой смысл, и это объясняется не «застоем мысли», а устойчивостью ее объективных оснований, уходящих в особенности нашей истории и духовной культуры.

⁵ Бердяев Н. А. Русская идея. «О России и русской философской культуре». М., 1990, с. 49—50.

Одним из таких оснований бесспорно является геополитическое положение России. Дихотомия «Восток (Россия) — Запад (Европа)» была изначально задана России и тем, что её государственность оформилась на востоке Европы (в силу чего она была для Европы всегда Востоком), и тем, что Русь вступила на историческую арену и приняла христианство, когда в разгаре было противостояние церквей (католической—православной), и тем, что имела собственный Восток — степь с ее кочевниками, с которыми не только воевала, но и вступала в диалог, в результате чего неизбежно происходило этническое и культурное сближение с «погаными». Имея в виду эту геополитическую данность России, В. Ключевский писал: «Исторически Россия, конечно, не Азия, но географически она не совсем Европа. Это переходная страна, посредница между двумя мирами. Культура неразрывно связала ее с Европой, но природа положила на нее особенности и влияния, которые всегда влекли ее к Азии, или в нее влекли Азию»⁶. Другими словами, для России изначально стояла проблема выбора, который Вл. Соловьев сформулировал в своем известном стихотворении: «О Русь! В предвиденьи высоким ты мыслью гордой занята, каким ты хочешь быть Востоком: Востоком Ксеркса или Христа?».

Эта «мысль гордая» является сквозной для всех историософских концепций XIX века, когда в России происходило становление собственно философии истории. Своего рода лабораторией формирования новой историософской модели стало «Общество любителей», образованное в 1823 году князем В. Одоевским. В рамках старой идеологии оформилась новая мысль — об особом призвании России служить звеном между Западом и Востоком, между веком минувшим и веком настоящим. Утвердилась идея, что подобно тому как христианство придало новый смысл и силы дряхлеющему античному миру, обновив его жизнь, так и ныне спасение Европы возможно лишь в случае, если на сцену истории вступит новый народ, не отягощенный традициями преступного европейского прошлого. Девятнадцатый век принадлежит России. Эта тема — судьбы России — становится главной в размышлениях русских философов.

В зависимости от исходных теоретических посылок она обретает метаисторический характер (как идея о мессианском предназначении России, предопределенном божественным Промыслом — П. Чаадаев, А. Хомяков, Вл. Соловьев, Л. Карсавин, С. Булгаков) либо заявляет о себе в сциентистской форме (как проблема исторической закономерности и особой роли России в мировом историческом процессе — А. Герцен, П. Лавров, Н. Михайловский, Г. Плеханов), либо, наконец, в снятой форме становится предметом историософской и историологической рефлексии (Н. Кареев, Г. Шпет). Развитие этой центральной идеи «исходит вниз», в историческую эмпирику и публицистику, и «восходит вверх», к метаисторической философии. Подобная двойственная ориентация характерна для русской философии истории в целом. Даже такой рафинированный философ, как Вл. Соловьев, не пренебрегал выходом на уровень публицистики и прикладных проблем отечественной истории. В свою очередь, как заметил Г. Федотов, выдающийся русский историк Ключевский, поборник позитивных методов в науке, не чужд глубоких историософских идей.

Судьба России стала сквозной темой всего творчества Чаадаева, с которым обычно связывают начало философии истории как системы знания в России. Смысл истории, считал Чаадаев, осуществляется «божественной волей», властвующей в веках, — именно она ведет человечество к конечной цели. История есть творение Царства Божия, поэтому исторический процесс может быть надлежащим образом понят лишь в контексте провиденциализма. Россия представляется ему страной, забытой Провидением, она как бы «заблудилась на земле». «Дело в том, что мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени,

⁶ Ключевский В. О. Курс русской истории. Сочинения в 9-ти томах Т. 1. М., 1987, с. 65.

всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось»⁷. Но у России есть свое историческое предназначение: дать решение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе. Чаадаев уверен, что «Россия, если только она уразумеет свое призвание, должна принять на себя инициативу проведения всех великодушных мыслей»⁸. Не скрывая суровой оценки прошлого России («Провидение как бы совсем не было озабочено нашей судьбой»), Чаадаев приходит к неожиданному выводу: отсутствие истории и собственных традиций может стать преимуществом отсталых народов. Россия может строить свое будущее, используя исторический опыт народов Европы, не повторяя их ошибок.

Эта идея оказалась весьма притягательной несмотря на ее очевидную уязвимость. Позже Герцен повторил ее почти в тех же выражениях: свобода от «бремени истории» делает Россию наиболее готовой к революции. Те же аргументы выдвигал Н. Добролюбов: «Да, счастье наше, что мы позднее других народов вступили на поприще исторической жизни... все-таки наш путь облегчен, все-таки наше гражданское развитие может несколько скорее перейти те фазисы, которые так медленно переходило оно в Западной Европе. А главное — мы можем и должны идти решительнее и тверже, потому что уже вооружены опытом и знанием!». К идее о преимуществах отсталых народов обратится и К. Маркс в известном письме к В. Засулич. А еще позже она появится в трансформированном виде как идея «прорыва слабого звена» у В. Ленина. Ее отголоски звучат и в наше время: к ней восходят и призывы сегодняшних славянофильствующих патриотов, и тех, кто делает ставку на эффект «догоняющего развития».

Вызов, брошенный Чаадаевым, получил «исход» в «русскую идею», которая концептуально оформилась в споре славянофилов и западников. Осью ее стала диспозиция «Россия—Европа», которая позднее приобрела и более широкий смысл: «Восток—Запад». Вызвав к жизни старую идею мессианизма, славянофилы придали ей форму самостоятельной историософской конструкции. Мысль, что России предначертано великое будущее, что она должна стать центром восточно-славянской культуры, в дополнение к историко-теологическому получила философское обоснование.

Первоначальный вектор обсуждения проблемы — критическое, как у Чаадаева, отношение к прошлому и настоящему России. В этом плане примечательна, если иметь в виду концептуальную основу критики, статья И. Киреевского «XIX век»¹⁰. Киреевский подводит всесторонний итог достижениям европейской цивилизации и ставит вопрос об отношении к ним России. Россия, считает он, в отличие от Европы, не создала своей собственной цивилизации (античное наследие не стало ее культурным основанием). Но эта причина определила своеобразие русской жизни, которое позволяет с оптимизмом смотреть на ее будущее. Рационализму и индивидуализму западной жизни Киреевский противопоставляет соборность, единение в вере и любви к Христу русского народа, усматривая в них источник несостоявшегося в Европе гармонического развития. Русскому народу чужды понятия святости индивидуального интереса и частной собственности — они плод рационализма европейской жизни. «В устройстве Русской общественности личность есть первое основание, а право собственности только ее случайное отношение», — уверен Киреевский¹¹. Противопоставление России и Европы, Востока и Запада совпадает у мыслителя с противопоставлением двух типов социальных связей между индивидом и коллективом, личностью и обществом, в конечном счете — двух стадий в развитии человеческой цивилизации. При этом важно, что основание названной дихотомии он не сводит к геополитическому началу: принципиальное различие усматривается не между Россией и Европой, а

⁷ Чаадаев П. Я. Сочинения. М., 1989, с. 18.

⁸ Там же, с. 377.

⁹ Добролюбов Н. А. От Москвы до Лейпцига. Избранные философские произведения. Т. 5. М., 1948, с. 470.

¹⁰ Киреевский И. В. Полное собрание сочинений. Т. II. М., 1861.

¹¹ Там же, с. 267.

между рационализмом, который победил в Европе, и истинным христианством, хранительницей которого стала Россия. «Особенность России заключалась в самой полноте и чистоте того выражения, которое христианское учение получило в ней,— во всем объеме ее общественного и частного быта»¹²,— полагает Киреевский.

В следовании Киреевского этой идее можно усмотреть отсутствие мессианизма как такового, как это и считает А. Валицкий, ссылающийся на Бердяева, утверждавшего, что у всего славянофильства очевиден недостаток пророчески-мистического элемента и много экономизма¹³. Нам кажется, что это не совсем так. Дело в том, что Киреевский, отрицая абсолютный провиденциализм, признает — хотя и в своеобразной форме — Промысел в истории. Промысел определяет историческое предназначение каждого народа и соответствующее место, которое он занимает в общем ходе человеческого развития. Прогресс же добывается совокупными усилиями человечества. При этом каждый народ имеет свое время «расцвета».

Время России только приходит, ее предназначение — в возвращении мира к подлинно христианским началам культуры, в возобладании их над европейским просвещением, но не путем его вытеснения, а придания, ему нового, высшего смысла. Православное просвещение, чтобы состояться, должно овладеть всем умственным развитием современного мира, доставшимся ему в наследство от прошлой истории человечества. «Новый зон» должен начаться с расцвета православной культуры. Понимая историческую задачу России таким образом, Киреевский, как справедливо подчеркивает Валицкий, смог искусно преодолеть противоречие между тезисом о самобытности и отсталости России и утверждением ее способности к освоению европейского просвещения¹⁴. Этот момент и определяет специфику мессианизма Киреевского.

Важно отметить, что Киреевский не отождествляет христианско-православные начала русской культуры с чертами национального характера: последние складывались в соответствии с первыми, верность их христианским догмам и обусловила те черты, которые сложились позже как национальные. Здесь уместно напомнить, что развиваемые славянофилами идеи о христианско-православных началах русской культуры не имели ничего общего с идеологией официальной народности, хотя западники и были склонны увязывать их со взглядами М. Погодина и С. Шевырева. Напротив, славянофилы вели с ними последовательную борьбу, правда, иногда на общей территории.

Идея исторической миссии России пронизывает все творчество и другого видного славянофила А. Хомякова, о чем свидетельствуют как три тома его «Заметок всемирной истории»¹⁵, так и ряд написанных им статей. Но у него, за исключением поэтических произведений, отсутствует идея божественного предопределения и богоизбранности того или иного народа. Религиозный провиденциализм существенно смягчен и ограничен признанием логики исторического движения, законов истории, признанием свободы, пусть и понятой как стремление к необходимости — своей судьбе. Как отмечал Бердяев, «большая часть философско-исторических утверждений Хомякова имеет двоящийся смысл, не то научный, не то религиозный»¹⁶.

Таким образом, обоснование русского мессианизма у Хомякова еще более, чем у Киреевского, лишено религиозно-пророческого, мистического содержания, в нем сильно этнографическое основание, уходящее корнями в историю, в быт, в образ жизни народа. В учении Хомякова идея мессианизма (избранничества) дополняется идеей мессианства (назначения), идея исключительности назначения

¹² Там же, с. 277.

¹³ См. Славянофильство и западничество: консервативная и либеральная утопия в работах Анджее Валицкого. Вып. 1. М., 1991.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Хомяков А. С. Записки всемирной истории. М., 1900.

¹⁶ Бердяев Н. А. А. С. Хомяков. М., 1912, с. 148—149.

русского народа, допускающая лишь пророчески-мистическое оправдание, фактически подменяется идеей его культурного призвания.

Мессианское сознание вытесняется «позитивно-националистическим», которое, к сожалению, легко может превратиться в предмет культа, что отчасти и произошло со славянофильством и от чего не был свободен сам Хомяков. Отвергая соблазн империализма, Хомяков тем не менее утверждает идею будущего господства России — и над славянским миром, и над миром в целом¹⁷. В наибольшей степени об этом свидетельствует его поэзия. Напомним в этой связи его известное стихотворение «России», написанное в 1839 году:

И станешь в славе ты чудесной
Превыше всех земных сынов,
Как этот синий свод небесный —
Прозрачный Высшего покров.

Такая вера в Россию покоится на признании равенства между вселенским и православным, с одной стороны, и православным и русским — с другой. Следует признать, однако, что в этом отношении у него все-таки были колебания, в отличие, скажем, от Ф. Достоевского, видевшего в русском народе «народа-богоснца», претендующего на исключительную близость к Христу. Отмечая двойственность философско-исторических построений Хомякова, как, впрочем, и всего славянофильства, Бердяев писал: «В сознании Хомякова христианский мессианизм не был еще свободен от элементов языческого национализма. Этот языческий национализм торжествовал победу у эпигонов славянофильства. Проблема России, русского самосознания и русского мессианизма есть проблема Востока и Запада, проблема универсальная. Проблема эта завещана нам славянофилами. Но примесь языческого национализма в славянофильстве затемняет эту универсальную проблему, замыкая Россию в себе, в своем самодовольстве и лишает ее универсального значения»¹⁸. Загадка России, утверждает Бердяев, разгадывается лишь в *универсальном* мессианизме: Россия нужна миру не для «национально-эгоистического процветания», а для спасения мира.

Найти верный путь между Сциллой и Харибдой (вселенским и язычески-националистическим) очень трудно. Позже С. Булгаков скажет более жестко: «идея избранничества слишком легко вырождается в сознание особой привилегированности, между тем как она должна родить обостренное чувство ответственности и усугублять требовательность к себе»¹⁹. Иначе национальный мессианизм превращается в «карикатурный, отталкивающий национализм», способный вскружить головы обманчивой личиной правды, и тогда дело заканчивается «бесовским танцем». Забегая вперед, скажем, что Булгаков попытается снять эту двойственность славянофильского мессианизма, противопоставить ему свое понимание, доказывая, что хотя у всякой нации есть свой особенный «луч», самое главное в любой нации — не способность замыкаться в своей особенности, а объединять свой луч со всеми другими лучами в единстве плеромы. «Национальным может быть тот или другой ограниченный угол зрения на мессианство, но отнюдь не оно само»²⁰. Иными словами, русский мессианизм не имеет

¹⁷ Заметим, что с тем же оттенком великодержавного национализма Хомяков решал и проблему отношения России к «внутреннему Востоку»: «Россия приняла в свое лоно, — писал он, — много различных племен: финов прибалтийских, приволжских татар, сибирских тунгузов, бурят и др.; но имя и значение она получила от русского народа (т. е. человека Великой, Малой, Белой Руси). Остальные должны с ним слиться вполне: разумные, если поймут эту необходимость; великие, если соединятся с этой великой личностью; ничтожные, если вздумают удерживать свою мелкую самобытность» (Хомяков в А. С. О старом и новом. М., 1989, с. 102). Позже этот крен историософии славянофилов будет углублен И. Аксаковым, Н. Данилевским, панславистами.

¹⁸ Бердяев Н. А. А. С. Хомяков, с. 229.

¹⁹ Булгаков С. Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. Т. 2. М., 1911, с. 290.

²⁰ Там же, с. 299.

положительного смысла, если он выражает начало обособляющее. А если он выражает начало объединяющее — начало всеединства,— он уже не русский мессианизм.

Эпоха реформ 60-х годов положила конец утопическим мечтаниям славянофилов. Поднятые ими проблемы, и прежде всего проблема «Восток—Запад», остались неразрешенными. Теперь их решение переходило в сферу политики и практики реформаторской деятельности. Философия истории сделала свое дело, наступало время политических действий и социальных преобразований.

Идеи мессианизма были возвращены в философскую мысль Соловьевым, но уже на новом витке развития. Соловьев увязывает их с учением о теократии, которая представляет собой Царство Божие на земле — единство церкви, общества и государства. Осуществление теократии невозможно без России: ее историческое призвание, смысл ее существования во всемирной истории, и заключается в создании теократической империи будущего. «Ибо идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»²¹. В осуществлении теократии — суть русской национальной идеи, благословенной Богом. Оно требует мобилизации всех национальных достоинств, всей политической мощи империи, высокого духовного потенциала. Свои надежды на Россию Соловьев связывал с имперской мощью Русского государства как одной из трех сил теократии. Великая мессианская роль России угадывается им несмотря на все несоответствие этому ее настоящего бытия.

Однако к концу жизни Соловьева постигло жестокое разочарование в мессианском предназначении России²². «И третий Рим лежит во прахе, а уж четвертому не быть»,— признает мыслитель с горечью и пророческим предостережением. Разочарование в России ставило под сомнение всю теократическую идею. Соловьев понял, что государственности как таковой нет места в Царстве Божием. На вопрос, есть ли мировая сила, способная соединить в исторической жизни божеское начало с человеческим, Соловьев в «Трех разговорах» дал отрицательный ответ. Мир, основанный на разделении индивидов, государств, вероисповеданий, находится за пределами подлинной теократии. Духовное объединение и возрождение человечества возможны, но уже *по ту сторону* истории. В этом мыслитель усматривает развязку исторического процесса. И хотя, как замечает один из участников беседы, «еще много будет болтовни и суетни на сцене, но драма-то уже давно написана вся до конца, и ни зрителям, ни актерам ничего в ней переменять не позволено»²³.

Таким образом, историософская проблематика совершает у Соловьева полный цикл развития: начав с поиска смысла истории, пройдя через соблазн эсхатологии, она разрешается апокалипсисом. Рухнула мечта об особой мессианской задаче Русского государства, как скажет позже Е. Трубецкой. Вместе с нею рухнула и опора русского мессианизма. Оптимизм внушала лишь надежда на то, что Россия не осуществила вселенского христианства не потому, что она — ничтожная, презренная страна, а потому, что в большом Отчем доме ей суждено занять лишь одну из обителей. Именно к этому выводу приходит Соловьев после разочарования в идее теократии. Русский народ не единственный, избранный, а *один из* народов, который вместе с другими народами-братьями призван делать великое дело Божие.

Крушение мессианизма должно и может стать условием прозрения нашего действительного призвания. В своем пророческом видении Соловьев все-таки угадал подлинный духовный облик России. Идея народа-богоносца уступила место идее «трех ветвей единого христианского ствола» (христианство Петрово—римское, христианство Павлово—протестантское, христианство Иоанново —

²¹ Соловьев В. С. Русская идея. В кн. «Русская идея». М., 1992, с. 187.

²² Этому способствовало полное безучастие российского общества во время голода 1891 года, что послужило для Соловьева свидетельством бездуховности России, отсутствия в ней гражданского общества.

²³ Соловьев В. С. Сочинения в 2-х томах Т. 2. М., 1988, с. 761.

православное и русское), которые необходимо восполняют друг друга, в равной мере подготавливая пришествие истинного Мессии. Тем самым, как скажет Трубецкой, подводя черту под историей русского мессианизма, будет оставлена «дерзостная мысль о том, что великий синтез вселенского христианства будет делом одной России. Этот синтез в «Трех разговорах» осуществляется не каким-либо народом, а всеми народами *во Христе*, сходящем с неба на землю. А России принадлежит более скромная роль: она осуществляет на земле не объединение *всего* христианского мира, а только одну необходимую *особенность* среди христианства. Это — то *мистическое* христианство, которое олицетворяется образом *неумирающего* апостола Иоанна, христианство апокалиптических откровений...»²⁴.

Обозначенная Соловьёвым историософская парадигма во многом определила последующее развитие русской философии истории. Оставаясь в ее пределах, Н. Бердяев, С. Булгаков, Л. Карсавин, С. Франк пытались найти *свои* ответы на вопросы о смысле истории и исторической миссии России. Но это уже другой, самостоятельный, разговор. Мы же, подводя итог, отметим следующее.

С того момента, как в России пробуждается философское миросозерцание, оно развивается под знаком напряженного интереса к вопросам о смысле истории, о добре и зле как ее движущих силах, о всеобщих началах человеческой культуры, об исторической миссии сначала святой Руси, позже — Великой России. Иными словами, как отмечал В. Зеньковский, «русская философия... больше всего занята темой о человеке, его судьбе и путях, о смысле и целях истории. ...Русская мысль сплошь историософична»²⁵. При этом она никогда не была бесстрастным теоретическим объяснением мира. Вопрос об истине для нее никогда не сводился к адекватности теоретического образа исторической действительности, но всегда выступал в соотношении с категорией «правда», несущей в себе высокий нравственно-практический потенциал, побуждающий к постоянным поискам правоты в истории, к стремлению не только понять мир, но и преподать ему идеалы Истины, Добра и Красоты.

Развиваясь в парадигме западно-европейской философии, русская философско-историческая мысль неизменно решала проблемы, вырастающие именно из российского исторического бытия. Системы взглядов традиционно выстраивались с целью ответить на вечный вопрос — «Кто мы и какова наша роль во всемирной истории?». Наверное, ни один народ не придавал этому вопросу столь большого значения, ни одна философская система не делала его исходным пунктом для своих построений, ни одна культура не развивалась под знаком мучительных поисков национальной идентичности. Не будет преувеличением сказать, что русская философская мысль возникает и развивается в постоянных попытках «разгадать, что помыслил Творец о России. Каков путь России, русского народа в мире, тот ли, что и путь народов Запада, или совсем особый, свой путь?»²⁶.

С каждым витком отечественной истории этот вопрос обрастал новой аргументацией, расширял сферу своего влияния, иногда вырастал до чудовищных размеров, затеняя все другие, создавая иллюзию, что от его решения зависит судьба не только России, но и Европы. К сожалению, от этой иллюзии мы не свободны и сегодня. Думается, что преодоление связанных с ней заблуждений есть тот путь, следуя которым общество придет к желаемому и искомому социально-культурному консенсусу, найдет для себя новую парадигму Духовного развития.

²⁴ Трубецкой Е. Н. Старый и новый мессианизм. «Русская идея». М., 1992, с. 256.

²⁵ Зеньковский В. В. История русской философии истории. Т. 1. М., 1956, с. 13.

²⁶ См. «Н. А. Бердяев о русской философии». Ч. 2. Свердловск, 1991, с. 1.