

Леонид ПОЛЯКОВ

Логика «русской идеи»¹

Часть 2

Вл. Соловьев — тот мыслитель, которому удалось синтезировать основные «ходы», сделанные его предшественниками и современниками в логике становления «русской идеи». Одна из причин этой удачи кроется, по-видимому, в том, что он в своем духовном онтогенезе как бы повторил филогенез предшествующей и современной ему русской мысли. Начиная он как непосредственный преемник и продолжатель философии славянофилов, развивая тему кризиса западного рационализма и пытаясь воплотить в философскую практику шеллингианско-славянофильский замысел «цельного знания». Не удивительно поэтому, что начальный этап его размышлений о «русской идее» заключал в себе основные элементы славянофильского устроения, а также явные реминисценции тех мыслительных новаций, которые были внесены в славянофильскую парадигму П. Данилевским, К. Леонтьевым и Н. Федоровым.

Наиболее показательной в этом смысле является написанная Вл. Соловьевым в 1877 г. статья «Три силы». Тут есть и славянофильский (отчасти модифицированный почвенничеством Достоевского) призыв к интеллигенции «постараться восстановить в себе русский народный характер», и типично федоровское помещение России между Востоком и Западом с приданием ей решающей синтетической функции (воссоединение, соответственно, «бесчеловечного бога» и «безбожного человека»), и уже более самостоятельный взгляд на славянство и особенно на Россию как на идеального посредника («третью силу») между Богом и человечеством — взгляд, в определенной степени гармонизировавший с леонтьевской аскетической интерпретацией христианства. Это чувствуется хотя бы в таком описании посредничества: «От народа — носителя третьей божественной силы — требуется только свобода от всякой ограниченности и односторонности, возвышение над узкими специальными интересами, требуется, чтоб он не утверждал себя с исключительной энергией в какой-нибудь частной низшей сфере деятельности и знания, требуется равнодушие ко всей этой жизни с ее мелкими интересами, всецелая вера в положительную действительность высшего мира и покорное к нему отношение»³.

Эту близость отмечал и сам Леонтьев, характеризовавший в 1885 г. Вл. Соловьева как «замечательного русского мыслителя», который выразил, по его мнению, «одну основную, опять-таки — пессимистическую мысль: бессилие нашего духа, необходимость боговластия, подчинение рационализма мистике, подчинение всего грубо-понятного и реально-доступного высшим началам, непонятным для самодовлеющего в мелочности своей рассудка, но жажде веры вполне доступным и, можно даже сказать, осязательным»⁴.

Однако именно леонтьевское видение христианства, с одной стороны, и леонтьевская же (основанная

¹ Начало см. в № 3, 1992.

² Соловьев В. С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М., 1989, с. 31.

³ Там же, с. 29 (подчеркнуто мной.—Л. Я.).

⁴ Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство. Т. 1. М., 1885, с. 311.

на историософской схеме Данилевского) утопия «славяно-азиатской цивилизации», политически прочитываемая как «задача утвердить Россию на Босфоре»⁵, — с другой, оказались для Вл. Соловьёва теми отрицательными ориентирами, удаляясь от которых он строил свою концепцию «русской идеи».

Во-первых, он устранил пессимистический аспект леонтьевского аскетизма. «Цель христианского аскетизма, — писал он, — не ослабление плоти, а усиление духа для преобразования плоти. Соответственно этому и христианский универсализм имеет целью не уничтожение природных особенностей каждой нации, а, напротив, усиление национального духа чрез очищение его от всякой эгоистической закваски»⁶. Во-вторых, он перевел леонтьевское отрицание национализма, основанное на предпочтении православно-византийского культурного типа, в универсально-христианский план. Если Леонтьеву было достаточно признать, что на «почве православия «мет ни Эллина, ни Иудея», ни Русского, ни Болгарина, ни Грека»⁷, то для Соловьёва та же констатация имела смысл лишь на «почве» христианства, преодолевающего «конфессиональные перегородки» и становящегося Вселенской Церковью.

Его главный пункт расхождения с морфологической историософией Данилевского и Леонтьева как раз и заключается в признании реальности не только отдельных наций, но и человечества. Как только совершилось Боговоплощение в Христе, «великое человеческое единство, вселенское тело Богочеловека, реально существует на Земле. Оно несовершенно, но оно существует, но оно движется к совершенству, оно растёт и расширяется во вне и развивается внутренне. Человечество уже не абстрактное существо, его субстанциальная форма реализуется в христианском мире, в Вселенской Церкви»*.

Отсюда и третье расхождение между Леонтьевым и Соловьёвым, вводящее нас непосредственно в проблематику «русской идеи». Для Леонтьева чрезвычайно существенно мышление об истории в категориях «судьбы» и «фатума». Поэтому и «русская идея» представляется ему в виде некоей «высшей цели» — «оригинальной славяно-азиатской цивилизации», к которой, однако, «мы, русские, вовсе и не думаем сознательно стремиться, но к которой фатально влечет нас история». Остается неясным, является ли эта фатальность проявлением прови денциального плана, или же «высшая цель» выступает как внутренняя предопределенность исторических организмов — становящихся культурными типами наций?

Эта неясность полностью устраняется Соловьёвым, для которого нации — «члены и элементы» человечества как «социального организма», но при этом — «существа моральные»¹⁰. И хотя «следует признать, что в мире моральном есть также роковая необходимость, но роковая необходимость косвенная и обусловленная. Призвание или та особая идея, которую мысль Бога полагает для каждого морального существа — индивида или нации — и которая открывается сознанию этого существа как его верховный долг, — эта идея действует во всех случаях как реальная мощь, она определяет во всех случаях бытие морального существа, но делает она это двумя противоположными способами: она проявляется как закон жизни, когда долг выполнен, и как закон смерти, когда это не имело места»¹¹.

Эта длинная выписка понадобилась потому, что здесь мы можем наблюдать одновременно и расхождение Соловьёва с леонтьевским «историческим сатанизмом»¹², и сближение с федоровским проектом «общего дела» как «воскрешением» и универсальной победой над смертью. Характерно федоровской является интерпретация смерти как возмездия за невыполнение «долга» (несоответствие «призванию»). Такая перекличка идей вполне естественна, если принять во внимание значительное воздействие федоровского христианского проективизма на умонастроение Соловьёва¹³. Пожалуй, также отчасти по-федоровски трактует Соловьёв и то, что определяется им как «дело», «новое слово» или «национальная историческая задача» России. Несмотря на наличие существенных смысловых нюансов, эти различные определения

⁵ Там же, с. 296.

⁶ Соловьёв В. С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1, с. 228.

⁷ Леонтьев К. Н. Указ. соч., с. 252.

⁸ Соловьёв В. С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2, с. 228.

⁹ Леонтьев К. Н. Указ. соч., с. 294.

¹⁰ Соловьёв В. С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2, с. 220.

¹¹ Там же, с. 221.

¹² Лосев А. Ф. Владимир Соловьёв и его время. М., 1990, с. 527.

¹³ Не случайно Соловьёв назвал Федорова своим «учителем и отцом духовным». См. Соловьёв Вл. Письма. Т. II. СПб., 1911, с. 345.

(характерные для понятийного словаря, соответственно, Федорова, Достоевского и Данилевского) означают у него одно и то же — «церковное примирение Востока и Запада»¹⁴. И это будет означать подтверждение Россией того, что она как преемница Константинополя «есть действительно третий Рим, не исключаящий первого, а примиряющий собою обоих»¹⁵.

Очевидно, что продолженное в 80-е годы Соловьевым движение в логике «русской идеи» дало некоторые новые результаты. Россия теперь рассматривается не просто как «третья сила» между двумя другими историсофскими универсалиями «Восток»—«Запад». Выбор имени «третий Рим» подчеркивает сужение горизонта и помещение России исключительно в контекст христианского мира. Уже здесь намечается определенное «отслоение» соловьевской интерпретации «русской идеи» от федоровской. Но расхождение становится еще большим и в конечном счете решающим, когда Соловьев начинает продумывать два других аспекта (или уровня) «русской идеи».

Мышление Соловьева на первом — историсофском — уровне строилось еще в зависимости от апофатической логики Чаадаева. Россия как «третья сила» являла собой идеальный (с точки зрения апофатики) объект, очищенный от всех положительных определений бытия-в-мире. Отчасти такое мышление сохраняется у Соловьева и в 80-е годы, поскольку служило ему надежной опорой в полемике с так называемыми неославянофилами (Данилевским и Н. Страховым), позволяя бескомпромиссно обличать национализм как антихристианский эгоизм. Но недаром Соловьев рассматривал аскетический принцип лишь как подчиненный более существенной задаче усиления очищенного от эгоизма национального духа. Это с неизбежностью ставило перед ним вопрос о позитивном содержании русского национального духа или, иными словами, настоятельно требовало перехода к катафатической логике раскрытия (или формулирования) «русской идеи». И для Соловьева это требование не оказалось чрезмерным. Он смог ответить на этот «логический» вызов потому, что уже с 70-х годов разрабатывал софиологическую концепцию христианства.

Именно в софиологии Соловьева я склонен видеть точку его разрыва с федоровской парадигмой. Федоров взял Троицу не как догмат, а как заповедь — как «руководство к действию». И потому его «русская идея» раскрывалась как «дело» непосредственной реализации содержания догмата-заповеди в социальной жизни, а через это и всеобщего восстановления, и преображения бытия. Сама же призванность России быть инициатором «общего дела» выяснялась Федоровым с позиций естественнонаучной причинности (быт, климат, географическое положение, государственный строй и т. п.). При этом он мыслил сакраментализацию жизни (бытия в целом) как обмирщение Церкви через внехрамную литургию, в ходе которой все живые должны как священники претворить с помощью науки (абсолютного знания всего бытия) частицы мертвой материи в живую плоть всех ранее живших поколений.

Соловьев к той же цели — сакраментализации бытия — двигался встречным курсом, мысля путь ее достижения как воцерковление мира. И для него Троица есть высшее откровение христианства. Но если Федоров считает это откровение достаточным для человека и мира, чтобы самостоятельно успеть вернуться к Богу через воскресение и регуляцию (в противном случае сбудутся пророчества Апокалипсиса), то Соловьев не хочет допустить мысли об абсолютной автономности человечества и природы. Он искал и еще а 70-х годах нашел «связника» между Богом и падшим миром, а именно — упоминаемую в ветхозаветной книге притчей Соломоновых Премудрость Божию, обозначаемую по-гречески «София», а по-древнееврейски «Хокма»¹⁶. Сам Соловьев, кажется, нигде прямо не связывает свой взгляд на Россию как идеального «посредника» между Богом и миром с аналогичной трактовкой Софии. Но он обращается к древнерусскому (новгородскому) иконописному сюжету Софии Премудрости Божией как к самому убедительному свидетельству того, что еще с XI в. понимание и принятие идеи Софии «выражалось религиозным вдохновением русского народа»¹⁷.

Так выясняется, что русскому народу действительно есть что сказать миру, а его призвание

¹⁴ Соловьев В. С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1, с. 295. ¹⁵ Там же, с. 278.

¹⁶ Описание и анализ рукописи Соловьева «Sophie» (1876 г.) см. Лосев А. Ф. Указ. соч., с. 209—233.

¹⁷ Соловьев В. С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2, с. 576.

(«идея») может быть сформулировано вполне катафатически. Соловьев и берется это сделать, утверждая, что, посвятив Премудрости Божией храмы и иконы, «русский народ знал и любил под именем Святой Софии социальное воплощение Божества в Церкви Вселенской»¹⁸. Открывая миру софийность, русский народ тем самым становится на путь реализации и своей «идеи», способной направить его бытие к жизни, а не к смерти.

И вновь здесь возможна аналогия, не развиваемая самим Соловьевым, но как бы подразумеваемая его катафатической логикой. София есть прототип «души мира», которая как «первая тварь» обладает свободой и свободно изменяет свое центральное положение в Космосе, тем самым превращая его в хаос — «ложный аспект или иллюзорное представление Божественной всеобщности»¹⁹. Теперь ей (душе мира) предстоит путь восхождения через соиздание Богочеловечества, т. е. отождествление со своим прототипом подобно тому, «как материя отождествляется с формой в едином конкретном и живом существе»²⁰. Подобным же образом может быть представлен путь России. Имевшая миротворящее откровение Софии с момента своего духовного рождения (крещения), она затем предпочитает путь национальной самоизоляции, приводящий в XIX в. к искушению эгоистического национализма. Не должна ли она начать спасительное восхождение к своей «идее», открывая миру софийность и сама преобразуясь в соответствии с ней? И не призвана ли «русская душа», очистившись от грехов национализма, отождествиться со своей «идеей», чтобы стать центром гармонизации в расколотом враждой и противоречиями христианском (и не-христианском) мире?

Ответ на эти вопросы содержится на третьем уровне мышления Соловьева о «русской идее» и теснейшим образом связан с его учением о свободной всемирной теократии. Последняя предстает как социальная форма Богочеловечества, отражающая в себе принцип троичности Божества. Три ипостаси (Отец, Сын и Св. Дух) проецируются в человеческую деятельность, соответственно, как три «служения»: священство, царство и пророчество. Вопрос в том, как в реальной человеческой истории эти три «служения» распределены. Соловьев без колебаний признает функцию первосвященства за папой римским. «Перенесение в Рим верховной церковной власти, установленной Христом в лице апостола Петра,— пишет он,— есть очевидный факт, подтверждаемый церковным преданием и оправдываемый логикой вещей»²¹. Такова же историческая очевидность, заставляющая не сомневаться в том, что воплотить «царственный элемент теократии... выпало на долю Византии»²². Однако византийский цесаркам не справился с этим служением, посягнув «и на самую веру христову, и на самые жизненные основы церкви», в результате чего «теократическая задача христианства — создание праведного общества — потерпела в Византии решительное крушение»²³. Еще хуже в христианском мире обстоит с пророческим служением. Оно изначально появилось в форме протестанства, которое, возникнув из распри Рима и Константинополя, «существенно исказило третье теократическое начало: отделив пророчество от священства, оно не подарило миру и истинных пророков»²⁴.

Однако, несмотря на эти две крупнейшие исторические неудачи, Соловьев не считает дело всемирной теократии окончательно погибшим. Для пророческого служения он находит замену в лице ортодоксального иудаизма (в соловьевской терминологии — «еврейства») на том основании, что у последнего имеется совпадающее с «истинно христианским» понятие о пророческом призвании и что само «протестанство являлось до известной степени возвратом к еврейству»²⁵.

А для служения царского как раз и подходит «третий Рим» — Россия как наследница Византии. Только теперь мы можем определить «русскую идею» во всей полноте смыслов, вложенных в нее Соловьевым. Она представлялась мыслителю как тройная задача русского народа, который должен разрешить мировой антагонизм «Востока» и «Запада» путем раскрытия подлинного смысла христианства (софиология Богочеловечества), воплощаемого в социальной форме все-

¹⁸ Соловьев Владимир. Россия и вселенская Церковь. М., 1911, с. 367—368.

¹⁹ Там же, с. 336.

²⁰ Там же, с. 366-367.

²¹ Там же, с. 249.

²² Соловьев В. С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1, с. 234.

²³ Там же, с. 235.

²⁴ Там же, с. 239.

²⁵ Там же, с. 240.

мирной теократии^{26*}. Все компоненты этой «идеи» связаны между собой таким образом, что первый (востокзападное призвание) с необходимостью порождает второй, а оба они порождают третий (теократию). При этом третий компонент возвращает нас вновь к первому, ибо всемирная теократия, по Соловьеву, есть прежде всего внутренняя задача России.

Дело в том, что в самой России присутствуют сущностные выразители «Запада» и «Востока». Это — поляки-католики («латинство») и, соответственно, евреи как нехристиане («басурманство») ²⁷. И для России жизненно важно не просто примириться с этими «главными противниками», но включить их принципы в теократический синтез. Россия потенциально самодостаточна, поскольку ее «общественные устои» — церковь, самодержавная власть и сельские общины — могли бы образовать прочное государственное тело. Однако в действительности все «великие преимущества» этих «устоев» или «стихий» оказываются парализованными. Особенность восточного христианства (созерцательный аскетизм) отразилась на русской церкви — недействительной и несамостоятельной. Она «лишена подобающего ей значения и не руководит жизнью России» ²⁸. Самодержавный принцип не может найти себе адекватного воплощения, поскольку «между царем и народом нет в настоящее время ничего крепкого, нет хорошо организованного и дисциплинированного общества, нет правящего класса» ²⁹. Наконец, сельская община «гибнет от ложной цивилизации» ³⁰, не получая поддержки от города и промышленности. И ее гибель, т. е. «истощение почвы, значит гибель России» ³¹.

Избежать гибели можно, лишь обратившись к тем теократическим принципам, которые содержатся в католичестве и иудействе, т. е. к священническому и пророческому служениям. Сама Россия олицетворяет собою царское служение, являясь величайшим царством Земли. Поэтому необходимо привести в гармонию эти три служения — «подчинить власть государства (царственную власть Сына) авторитету Вселенской Церкви (священству Отца) и отвести подобающее место общественной свободе (действию Духа)» ³². Как только состоится примирение русских и поляков, православия и католичества, как только русское самодержавие признает действительную независимость Церкви в лице папы римского ³³, так еврейство, получив свидетельство торжества истины Христовой (единение христианского мира в любви), войдет своей «лучшей частью» в христианскую теократию. И, помимо пророческого служения, оно даст, наконец, России истинный теократический принцип «экономической деятельности» — «очеловечение материальной жизни и природы, устройство ее человеческим разумом, одушевление ее человеческим чувством» ³⁴.

Учет этих аспектов теократического «проекта», завершающего собой соловьевскую концепцию «русской идеи», позволяет пересмотреть точку зрения Е. Трубецкого, утверждавшего, что в

²⁶ Именно поэтому я не могу согласиться с утверждением, что для Соловьева «истинная русская идея... заключена в тысячелетней верности России принятому ей христианству» (Барабанов Е. В. «Русская идея» в эсхатологической перспективе. «Вопросы философии», 1990, № 8, с. 72). И уж просто ошибочным я полагаю утверждение о том, что для Соловьева как для «гностика» источником знания о России является «молчание Бога» (там же). Как было показано, таким источником является для него ядро христианской догматики (богочеловечность и троичность), разработанное первыми семью Вселенскими соборами. Если Соловьев — «гностик», то «гностики» — и отцы Церкви, догматизировавшие «благую весть». А кроме того, для Соловьева важно «молчание Бога» не само по себе, а как свидетельство «от противного» несовместимости христианского универсализма и националистического эгоизма.

²⁷ Терминология Соловьева в 3-й речи памяти Ф. М. Достоевского (1883).

²⁸ Соловьев В. С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1, с. 244.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же, с. 248. ³¹

Там же, с. 246.

³² Соловьев В. С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2, с. 45.

³³ «Могущественный царь протянет руку помощи гонимому первосвященнику». Соловьев В. С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1, с. 253.

³⁴ Там же, с. 255.

последние годы жизни Соловьев отрекся от «теократии как таковой». Доказательству этого утверждения он посвятил статью «Крушение теократии в творениях Соловьева»³⁵, отдельную главу своей монографии о нем и вкратце резюмировал основные аргументы в докладе «Старый и новый национальный мессианиззм» (1912 г.). На мой взгляд, эти аргументы направлены не против реальной соловьевской, а выстроенной самим Трубецким теократической конструкции.

Во-первых, он приписывает Соловьеву мысль о том, что будто бы «из всех народов в мире один народ русский есть народ теократический или царский, призванный утвердить на Земле Царствие Божие в форме святой государственности и общности»³⁶. Но это фактически неверно, ибо, согласно собственным словам Соловьева, в мире есть еще два (как минимум) теократических народа — польский и еврейский, — в наиболее концентрированном виде выражающих идеи «священства» и «пророчества», являющиеся естественной принадлежностью любого народа, исповедующего католичество либо протестантизм. Вряд ли эту неточность можно рассматривать как простой недосмотр со стороны Трубецкого (разумеется, о сознательной фальсификации не может быть и речи). Скорее всего, он, относясь холодно и, пожалуй, враждебно к католическим (универсалистским) тенденциям Соловьева, «прочитал» его теократическую концепцию в терминах государственно-юридических, уравнивая Царство Божие с царством земным (и даже с Российской империей). И не обнаружив в 90-е годы у Соловьева отдельной теократической темы, он заключил, будто в это время мыслитель «понял, что государственности как такой нет места в Царствии Божием, что Царствие Божие даже в земном своем осуществлении не теократично, а анархично. Тем самым рухнула мечта об особой мессианической задаче русского государства»³¹.

Выражением такого изменения позиции Соловьева Трубецкой считал «вымученные страницы» о трех теократических служениях, предваряющие «Заключение» книги «Оправдание добра». Самоочевидность такой интерпретации справедливо, на мой взгляд, оспорил А. Лосев, написавший: «Никак невозможно сказать, что он отходит от своих теократических идей абсолютно и окончательно. Его разочарование относится скорее к возможности немедленного и самого глубокого осуществления теократического идеала. Сам этот идеал, безусловно, остается у него нетронутым»³⁸. Однако и Лосев фактически солидаризуется с Трубецким, когда говорит о теократической идее в связи с последним произведением Соловьева «Три разговора». Подобно Трубецкому, Лосев считает, что «обожествление государства... является одной из самых существенных идей всей соловьевской теократии»³⁹. А раз так, то «если уж и говорить о теократии в «Трех разговорах», то, пожалуй, это будет только царство Антихриста!»

Мне кажется, что это суждение в частности и вообще вся традиция рассмотрения последних лет жизни Соловьева под знаком беспросветного пессимизма учитывают лишь биографический и социально-исторический контексты, но совершенно не считаются с логикой движения мысли философа. И с логикой движения «русской идеи» — в значительной степени. А она может кое-что прояснить в этой парадоксальной ситуации, когда одно (!) произведение, случайно оказавшееся последним, дает повод говорить о полном отказе Соловьева практически от всего (за исключением идеи Богочеловечества) продуманного и написанного им за 25 лет непрерывной работы⁴¹.

³⁵ См. «Русская мысль», январь 1912. ³⁶ См.

«Новый мир», 1990, № 7, с. 210. ³⁷ Там же.

³⁸ Л о с е в А. Ф. Указ. соч., с. 433. ³⁹ Там же, с. 632.

⁴⁰ Там же. Ср.: «Ясно, что царство антихриста от начала до конца осуществляет в виде сатанинской пародии вселенскую теократию. Теократия играет здесь роль бесовского наваждения, которое незаметно для неуклюжего глаза извращает царствие Христово в его противоположное». (Трубецкой Е. Н. Крушение теократии в творениях В. С. Соловьева. «Русская мысль», 1912, № 1, с. 31.)

⁴¹ В наиболее радикальной форме эту мысль высказал Л. Шестов, считавший, что «между «Тремя разговорами» и тем, что Соловьев писал раньше, лежит ничем не заполнимая пропасть». (Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964, с. 38.)

Строго говоря, эта пессимистическая версия не так уж общепринята, и можно в противовес ей указать точку зрения итальянских исследователей А. Дель Аста и П. Бори, не принимающих версию Трубецкого. Мне представляется заслуживающим самого серьезного внимания семантическое замечание Бори о том, что «разочарование» необязательно включает в себя отречение»⁴². Не менее ценно, по-моему, и восприятие А. Блоком позднего Соловьева. Возражая Г. Чулкову, усматривавшему даже в соловьевской поэзии «трагический разлад» и «черную смерть», Блок восстанавливал совершенно иной облик философа-поэта, исполненного «знания о какой-то страшной для всех тишине». Блок вспоминает искренний хохот Соловьева⁴⁴, его «дубовую по упорству жизненную силу, сочность», соотнося все это с «Вечно Женственным» как истоком неподатливости мыслителя пессимистическому соблазну⁴⁵. И мне кажется, что автору «Двенадцати» и «Скифов» удалось подметить действительно несокрушенную опору соловьевского мирозерцания — софийный принцип, позволивший философу вполне логично заместить в «Краткой повести об Антихристе» теократический проект апокалиптическим видением.

Уже одно то, что «повесть» эта принадлежит монаху Пансофию, должно рассматриваться как явное указание на неслучайность связи софийности с апокалиптикой. Вспомним: в логике «русской идеи» Соловьев двигался от «третьей силы» через «криологическую (Богочеловеческую) интерпретацию христианства (фактически «откровение» Софии Соловьев имел раньше — в 1876 г.), уже развернуто представленную в «Чтениях о Богочеловечестве», к теократическому проекту 80-х годов (сама идея финальной стадии человечества как «свободной теократии» высказана еще в 1877 году). «Крушение» теократии поэтому невозможно по определению, ибо теократия есть лишь формальный (оформляющий) аспект «русской идеи». В терминах аристотелевского учения о причинности можно было бы так представить «силовую» конструкцию «русской идеи». Причина действующая — весь комплекс исторических, климатических, географических и прочих «задатков» (Соловьев также использует это федоровское понятие), определяющих естественную предназначенность России явиться «посредником» и «третьей силой». Причина целевая — софийное Богочеловечество, с момента христианизации определяющее мистическую избранность России. Причина материальная — сама Россия. И причина формальная — троичный, теократический принцип собрания Богочеловечества во Вселенскую Церковь.

Исходя из этого, под выражением «крушение теократии» я предлагаю понимать историческую неовплоченность «русской идеи», означающую одновременно и ее промежуточную логическую завершенность. Можно сказать, что рискованность теократического проекта ощущалась Соловьевым отнюдь не только в последние годы жизни. Именно поэтому в его логике рассмотрения «русской идеи» постоянно присутствует горизонт «морального обязательства» или «долга». Судьба России зависит от воплощения иконописного «лика» Софии в форме теократии. И от невыполнения этого долга сокрушена может быть не «идея» (и теократия как ее формальный компонент), а сама Россия. В мире моральной необходимости невыполнение замысла Бога о народе карается смертью. В рамках федоровского учения это означает трансцендентный Апокалипсис — божественный суд над несумевшим своим усилием спастись человечеством. Соловьев и реализует эту федоровскую мысль в повести об антихристе, которую не успел закончить о. Пансофий⁴⁶.

Через апокалиптический финал совершается и возврат Соловьева к исходной чаадаевской антиномии. Эмпирическое разочарование Чаадаева в России в 50-е годы (коррелирующее с разочарованием Соловьева в 90-е) не должно умять значимости того факта, что главное (и единственное!) произведение своей жизни — цикл из восьми «Философических писем» —

⁴² Б о р и П. Ч. Новое прочтение «Трех разговоров» и повести об антихристе Вл. Соловьева, конфликт двух универсализмов. «Вопросы философии», 1990, № 9, с. 35. ⁴³ Блок А. Собрание сочинений в 6-ти томах. Т. 6. Л., 1983, с. 78.

⁴⁴ Ср.: «Смех Вл. Соловьева очень глубок по своему содержанию и еще не нашел для себя подходящего исследователя». (Лосев А. Ф. Указ. соч., с. 649.) ⁴⁵ Блок А. Указ. соч., с. 80.

⁴⁶ Характерно, однако, что и сам по себе теократический проект Соловьева не лишен апокалиптической перспективы. По крайней мере так его понимал Леонтьев, который среди вариантов «великого назначения» России (создание «своеобразной культуры», «разрушительно-социалистическое назначение») видел и «исключительно соловьевское религиозное призвание, последнее возрождение вселенского христианства для последней отчаянной борьбы с безверием (или антихристианством, анти-Христом)». См. «Русское обозрение», 1897, № 5, с. 407.

он завершил упованием на «великий апокалиптический синтез»⁴⁷. Апокалиптический финал Соловьева как бы символизирует завершение логического круга «русской идеи», как она была понята и выражена мыслителями XIX века. Чаадаев предложил апофатическую логику, согласно которой Россия как историческое «Ничто», освобожденное от «роковой логики времен», выступит завершителем усилий христианского человечества по воплощению Царства Божия. И тут же создал антиномию, в которой тезис требовал «национализации» христианства, т. е. его интериоризации по европейскому образцу, а анти тезис указывал на невозможность этого для России, исключительность судьбы которой (отражающей ее «идею») как раз и состоит в невоплощенности христианства.

Возвращаясь к истокам, Соловьев обобщает в своей катафатической логике весь опыт русской мысли XIX в., пропущенный через чаадаевский антиномизм и федоровско-леонтьевскую альтернативу. Его синтезирующее усилие оборачивает чаадаевскую конструкцию «русской идеи» таким образом, что Россия оказывается уже не в финале подлинной истории, а в ее начале. С нее, с ее собственного теократического преобразования только и может быть начато преодоление розни мира, враждебное противостояние христианских конфессий, да и «Востока» и «Запада» как таковых. Поэтому снимается и исходная чаадаевская антиномия — национальное в России может существовать и осуществить себя только как христианское. Но, как уже отмечалось, это снятие осуществляется за счет выведения логики «русской идеи» в горизонт морального долга. Соответственно, возникает новая соловьевская моральная антиномия: либо полная и окончательная христианизация России, либо гибельный национализм⁴⁸.

Мы видели, что чаадаевский антиномизм оказал исключительное стимулирующее воздействие на русскую мысль, заставив ее двигаться в лабиринте логических тупиков и парадоксов в поисках своей «идеи». И если антиномизм Соловьева рассматривать как резюме этого пути, то возникает вопрос о возможностях дальнейшего движения русской мысли. На что указывает его антиномия: на неизбежность возвратов к ранее пройденному? на логическую исчерпанность «русской идеи» или, может быть, на необходимость ее радикального переосмысления? Мне представляется, что на все эти вопросы можно дать положительный ответ, ибо, действительно, сама природа синтетического универсализма Соловьева, его мышление в модусе положительного всеединства как бы изначально предполагают включенность всех мыслительных возможностей. Но это вовсе не означает, что русская мысль XX в. обречена на «вечное возвращение».

Универсализм Соловьева «покупался» немалой ценой: метафизический, ноуменальный мир, соотносенный с миром феноменальным, историческим, придавал последнему иконописную «обратную» перспективу. Телеология Богочеловечества властно подчиняла себе сферу исторического бытия, превращая народы в органы человечества и как бы лишая их даже логического

⁴⁷ Чаадаев П. Я. Соч., М., 1989, с. 138.

⁴⁸ Разумеется, отказ от «идейного» подхода к России естественным образом влек за собой и элиминацию соловьевской антиномии. Показательна в этом смысле позиция П. Астафьева, отвергавшего как едва ли христианскую соловьевскую концепцию софийного Богочеловечества и упрекавшего его в «служении западному идеалу теократии, устройении царствия Божия на земле» (А с т а ф ь е в П. Е. Вера и знание в единстве мировоззрения. М., 1893, с. 33). Настаивая на принципиальной трансцендентности христианства, Астафьев полагал, что это лучше всего понято и выражено русским народом, который «не организаторский, не политический, не юридический и даже не социальный по своим идеалам и стремлениям» (А с т а ф ь е в П. Е. Национальность и общечеловеческие задачи. М., 1890, с. 32). Отсюда — главное возражение Астафьева Соловьеву: русскому народу нет необходимости совершать акт «национального самоотречения» ради воплощения христианского идеала (там же). Почти сто лет спустя мы можем наблюдать того же типа, но значительно более агрессивную (в свете семидесятилетнего опыта коммунистической России) реакцию на соловьевскую версию «русской идеи». А. Ланшиков, например, пишет: «Русский народ, по мысли В. Соловьева, должен был взойти на планетарную Голгофу и во имя вселенского обновления и единения принести, по примеру Христа, искупительную жертву». Для этого «России необходимо двойное отречение: национальное и религиозное, т. е. отречение от христианства в его восточной интерпретации». См. Ланшиков А. П. Национальный вопрос в России. «Москва», 1989, № 6, с. 4.

права на самостоятельность⁴⁹. Не то чтобы Соловьев был невнимателен к «ткани» истории, к ее фактуре. Скорее, наоборот, можно признать за ним фамильное (унаследованное от отца) качество — глубочайшую историческую эрудицию. Однако исторический факт в миросозерцании Соловьева оказывается интерпретированным лишь на двух уровнях — предельно высоком (божественном) и предельно низком (эмпирическом). Причем историческая эмпирия постоянно подвергается анализу и оценке с точки зрения ее адекватности «идее», как, например, в случае с русским народом.

Такой подход, безусловно, отражает универсальную парадигму Боговоплощения со специфическим соловьевским нюансом — признанием души мира. Полагая последнюю онтологически реальным субъектом истории, Соловьев как бы оттесняет на задний план душу народа (или даже не придает ей онтологического статуса). Соглашаясь в принципе с наличием чего-то вроде «национального характера», он все же подчеркивает, что таковые «черты» или «качества, необходимые вообще, в смысле душевного настроения, не допускают никакой объективной меры, а потому и не могут служить нравственными нормами»⁵⁰. А Эмпирия, лишенная нравственного значения, для Соловьева неизбежно оказывается второстепенной и несущественной. Он умел замечать проявления национального характера в грехе и уклонении от христианского идеала. Но как позитивный и самостоятельный фактор Богочеловеческого процесса национальный характер практически не учитывался Соловьевым. Именно в эту область и оказались направленными искания русской мысли XX в., в том числе и те, в которых еще сохраняется логический импульс «русской идеи» предыдущего века.

(Окончание следует)

⁴⁹ Проницательное указание на эту трудность историософии Соловьева см. А с т а ф ь е в П. Е. Национальность и общечеловеческие задачи, с. 21.

⁵⁰ Соловьев В. С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2, с. 294.