

ПУТИ РОССИИ

Леонид ПОЛЯКОВ

Логика «русской идеи»

Часть 1

Опубликованная в 1946 г. книга Н. Бердяева «Русская идея» завершила собой примерно вековой период поисков русскими мыслителями ответа на мучительный вопрос о сущности «русского начала», о его историческом призвании, о конечном (эсхатологическом) смысле его бытия. Снабдив свою книгу подзаголовком «Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века», Бердяев как бы обозначил перспективу рассмотрения «русской идеи» не только в онтологическом и историософском планах, но и в плане интерпретации этой «идеи» в истории русской мысли. Как философ, и философ религиозный, Бердяев со всей серьезностью решал вопрос о том, «что замыслил творец о России» и каков «умопостигаемый образ русского народа, его идея»¹. Соответствующим образом он рассматривал и историю русской философско-религиозной мысли, видя в ней либо приближение, либо удаление от онтологической первореальности божественного «замысла». Это единство «объекта» рассмотрения — историческая судьба России в совокупности с историей мысли о ней — настолько уникально-бердяевское, что для всех тех, кто вслед за Бердяевым задумывался о «русской идее», оказывалось невозможным не только удерживать это единство, но даже просто сохранить сам предмет как определенное рода реальность.

Характерно в этом смысле признание одного из глубоких знатоков истории русской мысли М. Карповича, написавшего: «Я вообще не знаю, что такое «русская идея», как не знаю я и немецкой, американской, французской или какой-либо другой национальной идеи. Я знаю о существовании различных русских идей, совокупность и взаимодействие которых и является предметом истории русской мысли»².

Такой подход, ставший нормативным для западных историков русской мысли, может допускать лишь два видоизменения. Возможно, как это делает А. Валицкий, рассматривать как приблизительно синонимичные понятия «подлинная русскость», «русская душа» и «русская идея» и видеть в них «такой стереотип, который, подобно большинству стереотипов, содержит крупицу истины и, если им пользоваться с подобающей осторожностью, может быть полезен для лучшего понимания русской интеллектуальной истории»³.

С другой стороны, становится все более популярным перевод «русской идеи» из сферы философско-религиозного умозрения и академического исторического исследования в сферу прагматической политологии, использующей историю мысли и историю России как источник экстраполяции и объяснительных моделей современной ситуации в СНГ. Наиболее характерной

¹ См. О России и русской философской культуре. М., 1990, с. 43.

² Карпович М. Еще о русском мессианизме. «Новый журнал», 1958, № 54, с. 272.

³ W a l i c k i A. Philosophies of Russian Liberalism. Oxford, 1987, p. 9.

здесь, бесспорно, является книга А. Янова «Русская идея и 2000-й год». Определив «русскую¹ идею» как «идеологию имперского национализма», ориентированную непримиримо антизападнически, Янов последовательно редуцирует ее к русскому шовинизму и фашизму. Существенно указание Янова на утопичность «русской идеи», которая оказалась «не практической альтернативой парламентаризму», а «опасной утопией». Похоже, что эта точка зрения находит своих последователей. Во всяком случае публикация отрывка из книги Янова в журнале «Родина», сопровождаемая «круглым столом» историков русской мысли, завершилась такой характерной констатацией Л. Волкова: «Вместо русской культуры возникает «русская идея», бросающая вызов русской цивилизации и русской демократии с позиций, ничего общего не имеющих со всем богатством исторического национального самосознания населения России»⁴.

Таким образом очевидно, что анализ «русской идеи» должен осуществляться в нескольких достаточно отличающихся друг от друга (и предметно, и методологически) направлениях. И таких направлений можно выделить по крайней мере три.

Во-первых, «русская идея» — в соответствии с формулой Вл. Соловьева, использованной затем Бердяевым,— должна рассматриваться как метафизическая реальность («замысел» Бога), никогда не совпадающая с реальностью исторической, но находящаяся в этой последней определенные предпосылки и условия воплощения. Совершенно очевидно, что взятая в таком ракурсе «русская идея» действительно предполагает, как писал Бердяев, «теологальные добродетели веры, надежды и любви» и должна исходить из определенной философии нации, если таковая в принципе возможна в рамках христианского мирозерцания.

Во-вторых, «русская идея» может быть взята как определенный интеллектуальный комплекс, неизменно присутствовавший в мысли русских философов (публицистов, писателей) XIX в., причем присутствовавший двойко: 1) как некоторая содержательность, включающая в себя набор одних и тех же (по-разному интерпретируемых) тем и проблем, 2) как характерная формальная структура мысли, тип мышления или ментальность, составляющая принадлежность любого русского мыслителя и постольку определяющая его «русскость».

В-третьих, «русская идея» оказывается синонимом агрессивного антиевропейского национализма, реализуемого не столько в какой-либо теории, сколько в политической практике блокирования всех попыток осуществить в России социально-экономическую модернизацию. В конечном счете «русская идея» здесь выступает предельной символизацией обреченности России именно как России, как страны, предпринимающей безнадежные и все более самоубийственные (скорее — мироубийственные) попытки создать альтернативную (по отношению к европейской) цивилизационную модель.

Не претендуя ни на создание собственной христианской философии нации, ни на построение политической философии России, я ограничусь исследованием в рамках второго направления с акцентом на содержательный анализ мышления о России, о ее призвании и судьбе, как оно представлено русскими философами XIX века. В ходе этого исследования, направленного на выявление «русской идеи» в том виде, как она существовала (формулировалась или осознавалась), будут неизбежно затронуты и формальный аспект (тип ментальности), и проблема интерпретации истории России. Однако главный смысл данной работы заключается в возможно более адекватном описании движения русской мысли в логике «русской идеи».

Выбор XIX в. в качестве времени рождения в русской культуре особого типа мышления, ориентированного на «русскую идею», если и условен, то во всяком случае поддается некоторому методологическому (культурологическому) обоснованию. В самом деле, попытки осмысления самого факта бытия русского народа, русского государства, православия как истинной формы христианства мы можем обнаружить у русских мыслителей уже начиная с XI в.— со «Слова о Законе и Благодати» киевского митрополита Илариона. Однако было бы в высшей степени непродуктивно рассматривать эти попытки в рамках чистой филиации идей, игнорируя качественную гетерогенность различных фаз становления русской культуры.

Киевская Русь с конца X по первую треть XIII в. образует достаточно своеобразную но

⁴ См. «Родина», 1990, № 1, с. 85.

многих отношениях культуру, сложившуюся под влиянием различных факторов и осмысливавшую себя с помощью византийской христианской традиции. Русь Московская, вышедшая из западного улуса монголо-татарской орды, образует существенно иной культурный тип, в рамках которого центральной оказывается проблема православного царства (показательна здесь идеология «Москва—третий Рим»). Российская империя, созданная Петром I как сознательная альтернатива средневековой («темной») Руси, вновь являет собой нечто новое, типологически весьма сходное с ренессансной западноевропейской культурой. Возникает проблема включения в культурный опыт средневековой Руси греко-римской античности в форме усвоения результатов западноевропейской цивилизации. Наконец, в первой четверти XIX в. после победоносной войны с Наполеоном и Венского конгресса, установившего «Священный Союз» во главе с Россией, возникает новое культурное самосознание, свидетельствующее о некотором изменении самого культурного типа. Взятый сам по себе, он становится тем же, что и в XVIII в.— империей прежде всего. Но мотивации его существенно изменились. Из страны угрожаемой, постоянно борющейся за свое выживание (выход к морям — выход из континентальной изоляции), Россия впервые превратилась в страну, скорее, угрожающую, в своеобразную сверхдержаву XIX века.

Это изменение позиции в мире немедленно повлекло за собой рефлексию по поводу конституционных оснований русской культуры. Причем рефлексию двоякого рода: как прямое (революционное) отрицание несущих конструкций империи — самодержавия и крепостной зависимости крестьян — и как осмысление формообразующих начал русского культурного типа. Эта последняя форма рефлексии и может быть обобщенно названа «русской идеей», формирующей свое проблемное поле из парадигмальных принципов трех предшествующих фаз исторического становления русской культуры. Это принципы религиозный (православие, Киевская Русь), политический (самодержавие, «священное царство», Московская Русь) и социальный (европейская цивилизация, Российская империя).

Прежде чем начать анализ «русской идеи», необходимо установить ее экстремальные точки, причем лучше всего это сделать с помощью мыслителей, которые сами еще остаются вне логики «русской идеи», что и позволяет им формулировать ее пределы. К таким мыслителям (среди некоторых прочих) можно отнести Д. Веневитинова и В. Кюхельбекера, личная судьба которых (ранняя смерть первого и ссылка в Сибирь второго) придала их мысли столь ценную в нашем случае маргинальность.

Выбор Веневитинова — самососредоточение России, культурная целенаправленная собранность, проявленность русского «лица» в мировом ансамбле национальных культур. Он исходит из убеждения в том, что «обязанность каждого человека по мере сил своих и своих способностей содействовать благу общему в том круге, который ему предназначен судьбою»⁵. Один из этих кругов — народ, государство. Задумываясь о том, каким образом русский образованный класс может выполнить свои обязанности по отношению к России, Веневитинов приходит к выводу о необходимости выработки собственного культурного самосознания. Только в этом случае Россия может избавиться от той подражательности, которую принесла с собой послепетровская европеизация. «С тех пор как ум наш стал развиваться собственными силами,— писал Веневитинов,— с тех пор питался он одними результатами, которые он принимал как истины, но до разрешения которых в других краях доходили в продолжение столетий. Таким образом, мы, по видимому, сравнялись с остальной Европою; но какая же разница между человеком, собственными трудами и постепенно доходящим до одной истины, которую он отыскивал как жемчужину в море человеческих знаний, и другим, который принимал эту истину как свежую мысль, для которого сия истина пленительна единственно красотой своего облика?»⁶.

Отношение к заимствованной образованности таково, что становится практически невозможной выработка определенного, действительно национального самосознания. Возникает ситуация, когда «нам вредит даже всеобщность наших познаний. Мы, играя, перебираем все, что в Европе занимает различные отрасли наук. Сегодня привлекал нас один предмет, завтра другой, и сие непостоянство не позволяет нам предаться одному какому-нибудь путеводитель-

⁵ См. Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. Т. 1. М., 1974. с. 608.

⁶ Там же, с. 610.

ному изучению, которое бы нам дало верные средства к известной цели» . Вывод очевиден — необходимо находить свою собственную культурную позицию, необходимо творчество изнутри русской культуры.

Выбор Кюхельбекера — предельная расширенность России, культурный синтетизм. Он в еще большей степени, нежели Веневитинов (для которого конечным идеалом выступал «космополитизм»), проникнут пафосом русской национальной культуры. Но в его версию творчества такой культуры входит убеждение в изначальной особенности России, выраженной в ее положении между двумя сложившимися культурными мирами. И он полагает, что «Россия по самому своему географическому положению могла бы присвоить себе все сокровища ума Европы и Азии». И все это, конечно, не ради присвоения как такового. Культурное величие России должно послужить подтверждением ее особой призванности в мире — «да будет святая Русь не только в гражданском, но и в нравственном мире первою державою во вселенной!» .

Теперь внутри этих границ нам необходимо найти мыслителя, который задал логику «русской идеи». На мой взгляд, таковым является П. Чаадаев. Его тотальный негативизм по отношению к русской истории и русскому настоящему оказался исключительно плодотворным для всей последующей русской мысли, пытавшейся либо подтвердить и усилить новыми аргументами позицию Чаадаева, либо вновь и вновь опровергать ее с помощью выявления сокровенной сущности русского начала. Однако было бы недостаточно в нашем рассмотрении ограничиться только этой ролью Чаадаева как родоначальника рефлексии о «русскости». Его негативные констатации самым непосредственным образом входят в комплекс «русской идеи», внося в нее отчетливый мессианский оттенок или, во всяком случае, важнейший мотив русской исключительности.

Сравнив Россию с Западной Европой и выявив абсолютную их несхожесть, Чаадаев сделал почти невероятный для религиозного мыслителя вывод: Россия — не просто историческое «ничто», кочевая хаотическая бесформенность. Она находится в особых и совершенно исключительных отношениях с божественным Провидением. Более точно — она просто существует вне действия Провидения. Как бы в ответ на тезис Кюхельбекера о России как великом западно-восточном синтезе Чаадаев замечает: «Л между тем, раскинувшись между двух великих делений мира, между Востоком и Западом, опираясь одним локтем на Китай, другим на Германию, мы бы должны были сочетать и себе две великие основы духовной природы — воображение и разум, и объединить в своем просвещении исторические судьбы всего земного шара. Не эту роль предоставило нам Провидение. Напротив, оно как будто совсем не занималось нашей судьбой. Отказывая нам в своем обычном благотворном влиянии на человеческий разум, оно предоставило нас всецело самим себе, не захотело ни в чем вмешиваться в наши дела, не захотело ничему нас научить» .

Россия, ставленная Провидением, оказывается в своей исключительности как бы наглядным примером того, как не надо жить. «Про нас можно сказать, — резюмирует Чаадаев свой диагноз, — что мы составляем как бы исключение среди народов. Мы принадлежим к тем из них, которые как бы не входят составной частью в человечество, а существуют лишь для того, чтобы преподать великий урок миру. И, конечно, не пройдет без следа то наставление, которое суждено нам дать, но кто знает день, когда мы найдем себя среди человечества, и кто исчислит те бедствия, которые мы испытаем до свершения наших судеб?» .

У истоков столь исключительно несчастном русской судьбы стоит ошибочный религиозный выбор. Европейская цивилизация была создана активностью римско-католической церкви, осуществившей до известной степени Царство Божие на Земле. Русь приняла асоциальное, пассивно-аскетическое православие у Византии и сполна своей уникальной судьбой расплатилась за роковую ошибку. Впрочем, последнее слово стоило бы взять в кавычки, поскольку антивизантийский и, соответственно, антиправославный пафос первого «философического письма» Чаадаев «последствием сумел переработать в целостную концепцию русскости, основанную как раз на особом характере усвоения русским народом христианства. Но прежде чем

⁷ Там же.

⁸ Кю х е л ь б е к е р В. К. Путешествие. Дневник. Статьи. Л., 1979, с. 458.

⁹ Ч а а д а е в П. Я. Сочинения. М., 1989, с. 24—25.

¹⁰ Там же, с. 21-22.

рассмотреть этот аспект чаадаевского воззрения на «русскую идею», стоит обратить внимание на мессианскую тему, довольно отчетливо прозвучавшую в чаадаевских письмах 1835—1836 гг. и последовательно разработанную в «Апологии сумасшедшего» (1837).

В парадоксальной смене знаков, в неожиданном переходе от негативного мессианизма первого «философического письма» к мессианизму позитивному середины 30-х годов на самом деле обнаруживается глубочайшая последовательность чаадаевской логики мышления о России. Расправившись с ее прошлым, которое он всегда считал «не чем иным, как небытием»¹¹, а также и с настоящим, он поставил Россию «вне логики времен». Вполне естественным явился следующий шаг — предвидение для России совершенно особой роли в будущем, но уже не как вечно длящегося негативного примера, а как разрешителя и завершителя судеб Европы, целиком подвластной роковой «логике времен» и неспособной вырваться за пределы собственной истории. «Мы являемся в некотором роде законными судьями по всем высшим мировым вопросам,— пишет он кн. П. Вяземскому.— Я убежден, что нам предназначено разрешить самые великие проблемы мысли и общества, ибо мы свободны от пагубного давления предрассудков и авторитетов, очаровавших умы в Европе»¹². Ту же мысль он повторяет в письмах к А. Тургеневу, утверждая, что Россия «получила в удел задачу дать в свое время разгадку человеческой загадки»¹³.

Это и должно стать «русской идеей» в отличие от уже осуществленных «идей» Востока и Запада, и именно с этой идеей русский народ наконец-то вступит в историю, в «настоящую историю», а она начнется «лишь с того дня, когда он проникнется идеей, которая ему доверена и которую он призван осуществить...»¹⁴. Однако с самого начала «русская идея» Чаадаева решительно размежевывается (и это вполне естественно для народа, имеющего своим прошлым «небытие») с национальным призванием. Замысел Провидения о России видится Чаадаевым в том, «что оно поставило нас вне интересов национальностей и поручило нам интересы человечества»¹⁵. И вот здесь он формулирует тезис той антиномии, которая затем окажется в течение XIX в. поистине роковой для всех, кто мыслил в логике «русской идеи», до Вл. Соловьева включительно. Дело в том, что антитезисом этой антиномии выступила особая интерпретация православия, легшая в основу начатых славянофилами попыток наполнить «русскую идею» позитивным (т. е. исторически данным, а не только пророчески-мессианским) содержанием.

Новый взгляд на православие (не только русское, но в целом — восточное христианство) Чаадаев выработал, постепенно освобождаясь от того, что он сам назвал «чувством раздражения» в первом «философическом письме». Стараясь понять, почему православная церковь оказалась столь зависимой от светской власти в Византии и в России, он усмотрел в этом особый провиденциальный выбор. Католическая церковь должна была, согласно чаадаевской расшифровке замысла Провидения, принять непосредственное участие в устройении земного бытия человечества, православная же должна была продемонстрировать судьбу христианства, представленного самому себе. «Наша же церковь,— писал он графу Сиркуру,— по существу — церковь аскетическая, как ваша по существу — социальная: отсюда равнодушие одной ко всему, что совершается вне ее, и живое участие другой ко всему на свете. Это — два полюса христианской сферы, вращающейся вокруг оси своей безусловной истины, своей действительной истины»¹⁶.

Русская история, русский народ есть произведение православной церкви. Это значит, что существование народа без «идеи», т. е. просто «небытие» в истории (но бытие в географии, составляющее настоящее величие России), было порождено особой формой христианства, которое само по себе есть высшая «идея». Парадокс этот Чаадаев объясняет так. Воздействие христианства на западные народы вызвало встречное воздействие «национальных и местных условий», что и составило собственно историю — историю усвоения и социального воплощения христианской идеи. В России же как раз этого и не произошло — «у нас христианская идея

¹¹ Там же, с. 373.

¹² Там же, с. 370.

¹³ Там же, с. 373.

¹⁴ Там же, с. 145.

¹⁵ Там же, с. 377.

¹⁶ Там же, с. 444.

осталась такою же, какою она была привезена к нам из Византии»¹⁷. Теперь мы видим и анти-тезис чаадаевской антиномии «русской идеи» и можем описать ее в чистой логической форме.

«Идея» русского народа есть идея сверхнациональная, т. е. христианская, и его мессианская роль в истории связана с разрешением последних загадок человеческого бытия, знаменующим пришествие Царства Божия. Но чтобы реализовать свою «идею», русский народ должен проникнуться идеей христианства, т. е. подобно европейским народам «национализировать» ее, как-то к ней активно отнестись, а не только существовать в виде «небытия». Стать мессией можно, лишь ответив на конечные вопросы европейской цивилизации, развившей исторический процесс до последних пределов. Но стать мессией невозможно, ни национализировав христианство, ни приняв византийское христианство X в., которое независимо от вопроса об его истинности не может дать ответов на вопросы века XIX. Иначе вся история бессмысленна, что совершенно невозможно в логике Чаадаева.

Эта антиномия оказалась динамическим принципом мышления о «русской идее». Но для самого Чаадаева она означала логический тупик. И не случайно, думается, он за два года до смерти возвратился к тотальному негативизму первого «философического письма». Устав кружиться в им самим построенной антиномической западне, он вновь указал на Россию как на «целый особый мир», покорный воле, произволению, фантазии одного человека, «олицетворение произвола», шествующего «только в направлении своего собственного порабощения и порабощения всех соседних народов»¹⁸. Личный итог чаадаевских размышлений о «русской идее» следует отличать, однако, от того вызова, который он бросил формирующемуся русскому самосознанию и сущностным основанием которого явилась вышеочерченная антиномия. И также необходимо отличать чистую логику работы русской мысли с этой антиномией от той непосредственной формы, в которой эта антиномия вошла в русское самосознание. Я имею в виду чаадаевский афоризм под номером 106, в котором заключена вся провоцирующая энергетика мышления о «русской идее». «Говорят про Россию,— писал Чаадаев, имея в виду и самого себя,— что она не принадлежит ни к Европе, ни к Азии, что это особый мир. Пусть будет так. Но надо еще доказать, что человечество помимо двух своих сторон, определяемых словами Запад и Восток, обладает еще третьей стороной»¹⁹. Доказать это и значило найти и выразить «русскую идею».

Общим условием такого доказательства выступила устойчивая обращенность русской мысли к Западу, обусловленная, по-видимому, ситуацией единой христианской ойкумены. Движение в этом русле могло принять три основные формы. Во-первых, конкретизация «русской идеи» как дополняющей (как правило, решающим образом) «идею» западную. Во-вторых, «русская идея» как альтернатива западной. И, в-третьих, «русская идея» как трансцендирующая самое различие Запада и России и выводящая за пределы чаадаевского антиномизма в горизонт всечеловечества — Богочеловечества²⁰. Очевидно, что такое жесткое разделение возможно лишь чисто логически, поскольку в реальном движении русского самосознания мы всегда будем встречать объединение, ту или иную комбинацию этих логических возможностей при явном доминировании одной из них. Что и дает мне основание построить свой анализ в форме последовательного рассмотрения трех вышеуказанных форм.

Идея «русскости» как дополнительного, завершающего компонента самой европейской цивилизации присутствовала в мысли Чаадаева в 30-е годы. В 40-х годах эту же идею развивают кн. В. Одоевский и И. Киреевский, причем первый — в «натуралистическом», а второй — в христианском вариантах.

Рассмотрение состояния европейской цивилизации в XIX в. привело Одоевского к выводу о том, что Запад вступил в пору «старости», что он «произвел все, что могли произвести его

¹⁷ Там же, с. 453—454.

¹⁸ Там же, с. 271.

¹⁹ Там же, с. 172.

²⁰ Отдельные случаи поворота к Востоку, к Азии лишь подтверждают общую тенденцию, поскольку исходят из мысли цивилизаторской (т. е. европейской) функции России в Азии (см. соответствующее место из книги И. И. Ястребцова в изд. Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 2. М., 1991, с. 541).

стихии»²¹. «Запад гибнет»²², ибо гибнет наука, погрязшая в эмпирическом анализе, гибнет искусство, создаваемое автоироничными художниками, гибнет религиозное чувство, задавленное политическим интересом. Все основные общественные стихии (истина, любовь, благоговение и власть) потеряли свой центр и вновь могут быть гармонизированы и возрождены лишь с помощью инъекции свежей, юной славянской (русской, конечно) культуры. Однажды Петр I привил русской культуре «второстепенные западные стихии». Теперь настал черед обратного воздействия: «Чтобы достигнуть полного гармонического развития основных, общечеловеческих стихий, Западу, несмотря на всю величину его, недостало другого Петра, который бы привил ему свежие, могучие соки славянского Востока!»²³. Конкретизируя смысл этой прививки, Одоевский указывал на то, в чем именно «русская идея» дополнит европейскую. Призывая европейцев не пугаться «славянского духа», он подчеркивает, что это «народ, которого естественное влечение — та всеобъемлющая многосторонность духа, которую вы тщетно стараетесь возбудить искусственными средствами»²⁴.

Та же концепция взаимодополнительности европейской и русской культур не в акцентированном христианском варианте была разработана Киреевским в «Обзрении современного состояния литературы» (1845). Центральная мысль работы заключается в опровержении самого подхода к проблеме «Европа и Россия» по принципу "хуже—лучше". Основные начала обеих цивилизаций, полагает Киреевский, равно односторонни в своей изолированности. Особенно же категоричен он в отношении всех попыток отсечь Россию от якобы разлагающего влияния Запада (доминирующая тема журнала «Маяк современного просвещения и образованности»). Ведь «нельзя же забывать,— возражал он адептам антиевропеизма,— что просвещение европейское наследовало все результаты образованности греко-римского мира, который, в свою очередь, принял в себя плоды умственной жизни всего человеческого рода. Оторванное, таким образом, от общей жизни человечества, начало нашей образованности, вместо того чтобы быть началом просвещения живого, истинного, полного, необходимо делается началом односторонним и, следовательно, утратит все свое общечеловеческое значение»²⁵.

Киреевский явно оказывается в ловушке чаадаевской антиномии. Он не сомневается в том, что «основное начало нашей православно-славянской образованности есть истинное»²⁶. Но тогда он необходимо должен объяснить, почему это начало не привело русскую культуру к мировому лидерству и почему лишенная этого начала европейская цивилизация оказалась все-таки наследницей всечеловеческого развития уже в христианскую эпоху. И у Киреевского имеется такое объяснение. Он различает два типа «образованности» — как «внутреннее устройство духа силою извещающейся в ней истины» и как «формальное развитие разума и внешних знаний». Прямого и непосредственного отождествления этих типов с Россией и Европой мы еще здесь не находим (такое отождествление приведет Киреевского к аутентично-славянофильской позиции в 50-е годы). Но как формулу объяснения вышеуказанного парадокса Киреевский, пожалуй, уже готов такое отождествление использовать. Если первый тип ориентирован на сохранение и распространение данного содержания, а второй — на постепенный исторический процесс выработки истины, то в применении к России и Европе это может означать следующее. Как верховное начало русского просвещения «некогда было источником нашей древней образованности, так теперь [оно] должно служить необходимым дополнением образованности европейской»²⁷. И наоборот, «образованность европейская как зрелый плод человеческого развития, оторванный от старого дерева, должна служить питанием для новой жизни, явиться новым возбуждательным средством к развитию нашей умственной деятельности»²⁸.

Так формируется универсалистско-христианский проект Киреевского, в рамках которого, согласно принципу взаимодополнительности, «русская идея» как идея сохранения в перпона-чальной чистоте богооткровенной истины должна увенчать историческую работу европейской

²¹Одоевский В. Ф. Русские ночи. Л., 1975, с. 181

²² Там же, с. 137.

²³ Там же, с. 181.

²⁴ Там же, с. 183.

²⁵Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979, с. 186.

²⁶ Там же, с. 192.

²⁷ Там же, с. 189.

²⁸ Там же, с. 192.

цивилизации изначально заданным человечеству смыслом. «Поэтому,— резюмирует Киреевский,— любовь к образованности европейской, равно как и к нашей, обе совпадают к последней точке своего развития в одну любовь, в одно стремление к живому, полному, всечеловеческому и истинно христианскому просвещению»²⁹.

В формировании альтернативного подхода, стремящегося отчетливо противопоставить «русскую идею» основным началам европейской цивилизации, существенную (если не решающую) роль сыграла европейская революция 1848—1849 годов. Разочарованный в ее результатах А. Герцен решил противопоставить европейскому «мещанскому» идеалу секулярный вариант «русской идеи» — «русский социализм». Мыслители религиозные, т. е. аутентичные выразители «русской идеи», сосредоточились на противостоянии христианской России атеистическому, антихристианскому Западу. Наиболее отчетливо контур альтернативного подхода был сформулирован Ф. Тютчевым, уже в апреле 1848 г. написавшем в статье «Россия и революция»: «Россия прежде всего христианская империя; русский народ — христианин не только в силу православия своих убеждений», а «в силу той способности к самоотвержению и самопожертвованию, которая составляет как бы основу его нравственной природы. Революция — прежде всего враг христианства! Антихристианское настроение есть душа революции»³⁰.

Именно эта констатация и привела к окончательному формированию славянофильского взгляда на Европу как на нечто принципиально чуждое и даже враждебное (что было особенно акцентировано Н. Данилевским и Ф. Достоевским) глубочайшим духовным основам славянства и особенно России. Причем, если раньше у Киреевского обнаруживалась тенденция уравнивать вероисповедное превосходство русского православия западным историческим и социальным динамизмом, то теперь славянофилы вырабатывают концепцию, в рамках которой «русская идея» оказывается тотально превосходящей основы западноевропейской цивилизации.

Киреевский сосредоточивается на выявлении существенного вероисповедного различия между Россией и Европой, состоящего в том, что западное христианство (как католицизм, так, еще больше, и протестантизм) приняло в себя наследие античного рационализма, подчинив тем самым целостность духа одному из компонентов этой целостности — рассудку. Напротив, православное христианство, избежавшее пагубного влияния греко-римского философско-юридического рационализма, сумело удержать принцип целостности, адекватно передающий существо христианского мировоззрения. Поэтому главная «особенность России в самой полноте и чистоте того выражения, которое христианское учение получило в ней»³¹.

Однако в соответствии с логикой альтернативного подхода одной фиксации христианско-универсалистской стороны «русской идеи» оказывается недостаточно. Необходимо придать ей определенную национальную полноту и завершенность, что, кстати, становится одним из вариантов «разрыва» чаадаевской антиномии. При определенном отказе славянофилов выискивать «природные какие-нибудь преимущества словенского племени» — оставался только один путь. А именно, утверждение, что «даже племенные особенности славянского быта помогли успешному осуществлению христианских начал»³². И теперь, после революционных событий 1848—1849 гг., для славянофилов становилось все более очевидным, что форма социальной организации славян, известная под названием «община», и есть воплощенное преимущество славянофильского мира (и России как его центра) над миром западноевропейским³³.

Западная Европа в своем историческом развитии пришла к фундаментальному раздвоению всей жизни. Можно сказать, что принцип рассудочной рефлексии пронизал западную цивилизацию сверху донизу и поставил под вопрос самое ее существование, противопоставив друг другу собственников и пролетариев. Атеистический социализм (коммунизм) восстал как Немезида европейской культуры, построенной на саморазрушительных основаниях отвлеченной рассудочности, правового формализма и насильственного завоевания. Единственной альтернативой грядущей катастрофе Запада может быть только «русская идея», т. е. хри-

²⁹ Там же.

³⁰ Тютчев Ф. И. Поли. собр. соч., СПб, 1911, с. 457.

³¹ Киреевский И. В. Указ. соч., с. 291.

³² Там же, с. 277.

³³ Там же, с. 259.

стианство, сформировавшее духовные основы русского народа и гармонично вписавшееся в формы изначальной славянской социальности.

И вопрос не в том, может ли «русская идея» дополнить и обновить западную цивилизацию. Последняя — обречена. «Мыслители западные,— писал А. Хомяков еще в 1846 г.,— вертятся в безысходном круге потому только, что идея общины им недоступна. Они не могут идти никак дальше ассоциации (дружины)»³⁴. Эта недоступность не может быть преодолена простым усилием понимающего рассудка. Индивидуалистическая цивилизация Запада по самому своему духовному (рационалистическому) основанию не может принять в себя общинное начало, которое есть единственный гарант социальной гармонии. При всякой попытке такой пересадки общинный принцип подвергнется характерному (например, демократическому) искажению. Ибо, скажем, Франции «не придет никогда в голову бесконечная разница между большинством — выражением грубо вещественного превосходства, и единодушием — выражением высоконравственного единства, в котором все отдельные члены, частные лица теряют свою строптивую личность, а община выступает как нравственное лицо»³⁵.

В целом можно считать, что основной принцип славянофильской интерпретации «русской идеи» как альтернативной идее европейской заключается в утверждении самобытных начал обеих цивилизаций, пропасть между которыми все расширяется по мере исторического развития (преимущественно западного) и приводит в итоге к конфликтному противостоянию. И пересаживать основы западной цивилизации на русскую почву можно лишь путем ее неминуемого разрушения (суть петровских реформ). Соответственно, невозможна и обратная операция — прививка Европе русских начал. Таким образом, все основные элементы концепции альтернативности «русской идеи» (включая понимание русского народа как принципиально неполитического, специально развитое К. Аксаковым) уже присутствуют в славянофильской мысли. Отсутствует лишь одно, но, пожалуй, главное — объединение этих элементов в целостную концепцию на основе отчетливо сформулированной философии истории. Необходимость этого чувствовал Хомяков, оставивший массу заметок по всемирной истории, которую он пытался понять как постоянную борьбу двух принципов: «иранства» и «кушитства», находящих свое воплощение в исторически проявленных культурах. Однако в таком подходе легко узнавалась ретроспективная проекция в историю уже наличного противостояния двух типов цивилизаций в XIX в.— европейской и русской. Необходимо было, напротив, из самой истории вывести неизбежность этого противостояния. Это и делал в 1868 г. Н. Данилевский, выпустивший книгу (первоначально как серию статей) «Россия и Европа».

С помощью теории культурно-исторических типов ему удалось перевести религиозно-нравственный пафос славянофильского толкования «русской идеи» в плоскость эмпирических констатаций и рациональных доказательств. При этом Данилевский сохраняет мета исторический план, рассматривая историю как сферу проявления различных национальных идей, а не как прогрессирующее развитие абстрактного «человечества». Он полагает, что «каждая историческая национальность имеет свою собственную задачу, которую должна решить, свою отдельную сторону жизни, которую стремится осуществить,— задачу, идею, сторону жизни, тем более отличные и оригинальные, чем отличнее сама национальность от прочих в этнографическом, общественном, религиозном и историческом отношениях»³⁶.

Многообразие «идей» представлено многообразием «типов», составляющих своеобразную иерархию мира. В основании этой иерархии находятся пять культурных типов, именуемых «первичными» или «аутохтонными», по функции своей — «подготовительными». Это культуры египетская, китайская, вавилонская, индийская и иранская, не развившие преимущественно ни одного из 4-х основных разрядов человеческой деятельности: религиозной, культурной (наука, искусство, техника — промышленность), политической, общественно-экономической. На следующей ступени располагаются более специализированные, «одноосновные» типы: еврейский—религиозный, эллинский—культурный, римский—политический. Затем еще выше располагается «двуосновной» германо-романский культурный тип, в котором особенно ярко проявилась политическая и культурная деятельность. И, наконец, замы-

³⁴ Хомяков А. С. О старом и новом. М., 1988, с. 119.

³⁵ Там же, с. 81.

³⁶ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германско-Романскому. СПб., 1895, с. 23.

кает и увенчивает эту иерархию еще только долженствующий возникнуть славянский тип, в котором гармонично объединятся на высшем уровне развития все четыре разряда человеческой деятельности.

Разумеется, ведущим представителем этого типа является Россия — единственная политически и государственно независимая славянская держава. Уникальность России состоит и в том, что она единственная обладает «здравым» общественно-экономическим строем, позволяющим прогнозировать ее устойчивость. Европе (германо-романскому типу), «с одной стороны, грозит Харибда цезаризма или военного деспотизма, с другой — Сцилла социальной революции. Условия, дающие такое превосходство русскому общественному строю над европейским... заключаются в крестьянском наделе и в общинном землевладении»³⁷.

Конечно же, Данилевский нисколько не сомневается и в религиозном превосходстве славянства над германо-романством. Даже более: он решается утверждать (на что едва ли бы решились славянофилы), что «русскому и большинству прочих славянских народов достался исторический жребий быть вместе с Греками славными хранителями живого предания религиозной истины — православия — и, таким образом, быть продолжателями великого дела, выпавшего на долю Израиля и Византии,— быть народами богоизбранными»³⁸.

Концептуализация «русской идеи», осуществленная Данилевским, придала ей совершенно новый геополитический смысл, существенно потеснивший ее прежние — религиозно-историческое и нравственное — измерения. «Русская идея» оказалась боевым «знаменем», под которым вокруг России должны собраться славянские народы для того, чтобы навсегда решить «Восточный вопрос» — отвоевать Константинополь как традиционный центр православно-славянского мира. Знаменем, «на котором будет написано: Православие, Славянство и крестьянский надел»³⁹.

Попытка разорвать порочный круг чаадаевской антиномии в пользу окончательной национализации (славянизации) христианства закономерно вызвала сдвиг в сторону предельной христианизации «русской идеи» и вместе с тем стимулировала поиск радикального преодоления границ такого типа антиномизма. Это неизбежно влекло к переосмыслению самой христианской составляющей «русской идеи», к приданию ей универсально-всечеловеческого измерения. Ключевыми фигурами на этом пути являются Ф. Достоевский, Вл. Соловьев и К. Леонтьев.

Включение в этот ряд Достоевского может показаться искусственным, так как хорошо известна его стойкая приверженность политическим идеям Данилевского, как и высочайшая оценка книги «Россия и Европа». Мне думается, однако, что внутри геополитической схематики у Достоевского обнаруживается особое видение «русской идеи», отнюдь не сводимое к боевому «знамени» славянства. Безусловно, эта идея существует (скорее, рождается) в контексте мировой политики, но политики, изначально связываемой Достоевским с основными конфессиями христианства. Уже выявила себя католическая (французская) «идея», эволюционировавшая в антихристианский социализм. Противопоставила себя ей протестантская (германская) «идея» — чисто отрицательная, зависимая от католицизма как объекта отрицания. «Л между тем на Востоке,— констатирует Достоевский,— действительно загорелась и засияла небывалым и неслыханным еще светом третья мировая идея — идея славянская, идея нарождающаяся,— может быть, третья грядущая возможность разрушения судеб человеческих и Европы»⁴⁰.

Однако это разрешение менее всего возможно на путях национального и этноплеменного противостояния. «Третья идея» не может быть ограничена национальными рамками, и Достоевский вполне закономерно отказывается от какого бы то ни было панславизма. Даже более, в славянстве он начинает видеть опасность для России. «Мы не можем раствориться в славянстве, мы выше»⁴¹ полагает он. Эта высота, разумеется, не есть национальное превосходство, а лишь результат полного самоотжествления русского народа с православным христианством. «В судьбах настоящих и в судьбах будущих православного христианства — в том заклю-

37 Там же, с. 538.

38 Там же, с. 525.

39 Там же, с. 512.

40 Достоевский Ф. М. Поли. собр. соч., т. 25. Л., 1983, с. 9.

41 Достоевский Ф. М. Поли. собр. соч., т. 24, с. 131.

чена вся идея народа русского,— утверждает Достоевский,— в том его служение Христу и жажда подвига за Христа»⁴².

Да, европейские «идеи» должны, в конечном счете, утратить свою национальную привязку и резюмироваться в одной — интернационально-коммунистической. Через 30 лет тютчевская оппозиция «Россия—революция» вновь возникает в мысли Достоевского. И, естественно, этой своей стороной «русская идея» в его понимании вписывается в традиционную дихотомию «Россия—Европа». Россия как избавитель Европы от коммунизма — такова эта ипостась. Достоевский, вторя Чаадаеву⁴³, утверждает, что «у коммунаров будущность. Это единственная европейская идея, имеющая там будущность»⁴⁴. И вот этой-то антихристовой идее (жизнеустройство окончательное и без Бога) призвана противостоять идея русская как идея вселенского воцерковления. Принимая вызов европейского социализма, он согласен даже назвать «русскую идею» русским «социализмом», беря это слово в кавычки и разъясняя, что это такой идеал, «цель и исход которого всенародная и вселенская церковь, осуществленная на земле, поколику земля может вместить ее»⁴⁵.

Часто заимствуя ранее выработанные схемы мышления о «русской идее» и принимая даже именование «славянофил» для обозначения своих взглядов, Достоевский в действительности осуществил радикальное переосмысление всей прежней традиции и сумел вырваться за пределы чаадаевского антиномизма. Он не принял тезис «национализация христианства», но сумел избежать возврата к разрушительному антитезису. И не только потому, что идеал человечества как «вселенской церкви» он противопоставил антихристианскому социализму Европы. Дело в том, что он реинтерпретировал «русскую идею» как задание, в равной степени обращенное к Европе и самой России. Православие должно быть не миссионером, распространяющим учение Христа, а мессией, коллективным, так сказать, Христом, упреждающим второе пришествие Христа для Страшного Суда. Поэтому при всей акцентированности русской «природы» этого идеала его нужно рассматривать как принципиально новый модус «русской идеи», разворачивающейся из плоскости «Россия—Европа» в плоскость «человек—всечеловечество» и «Богочеловек—Богочеловечество».

Этот глубинный сдвиг в мышлении о «русской идее», не будучи рефлексивно выраженным самим Достоевским, может показаться лишь натяжкой в свете таких общеизвестных черт его мировоззрения, как народопоклонство, монархизм, отношение к некоторым нациям, дающее повод говорить о шовинизме, и т. д. Но дело в том, что в его мысли совершалась структурная трансформация, содержательное наполнение которой было выполнено другими мыслителями. Сам же Достоевский, работая с традиционным политическим и культурософским языком, приспособленным к традиционной проблематике («восточный вопрос», между Европой и Азией, славянофилы и западники и пр.), мог лишь с помощью некоторого «косноязычия» (весьма, кстати, идущего любому пророку, каковым себя Достоевский ощущал) обнаружить принципиальную новизну своего видения «русской идеи».

Так обстоит, например, дело со знаменитым «народом-богоносцем» — пожалуй, главным основанием для упреков Достоевского в шовинистическом народопоклонстве. Именуя таким образом русский народ, Достоевский, в отличие от славянофилов, не искал адекватно-воплощенных признаков этой избранности ни в общине, ни в особых чертах русского народного характера. Принятие и несение русским народом Бога понималось им как диалектический акт личного сердечного принятия Христа, что тут же превращает каждого принявшего в носителя христового идеала всечеловечности и объединяет всех таких принявших в коллективного мессию. Опять-таки на традиционном языке он мог выразить это лишь как утверждение необходимости личного нравственного усилия в деле общественного устройства в противоположность изобретению совершенных общественных форм (идея социализма). Но в записях для себя, относительно свободных от конвенциональных рационализации, он иногда был в состоянии приоткрыть свои интуиции совершенно новых смыслов. Так, считая самого себя славянофилом, он пытается объяснить, «почему славянофильство кажется учением как бы эгоистическим,

⁴² Там же, с. 61.

⁴³ Ср.: «Социализм победит не потому, что он прав, а потому, что неправы его противники» Чаадаев П. Я. Сочинения. М., 1989, с. 211.

⁴⁴ Достоевский Ф. М. Поли. собр. соч., т. 24, с. 120.

⁴⁵ Там же, с. 19.

т. е. что спасут мир русские. Да, но с другого конца, не вбирая в себя личность, а, напротив, признавая все личности, но лишь указывая идеал (всемирной души, женской)»⁴⁶.

Так, разграничивая содержательный и структурный уровни мышления Достоевского о «русской идее», мы можем определить его место в логике ее, так сказать, самораскрытия. Он повернул ось чаадаевской антиномии таким образом, что тезис и антитезис оказались не в сфере национального, а в сфере христианства. Это означало, что выбор «русской идеи» теперь должен был осуществляться не столько в рамках строго конфессиональной (и, соответственно, национально окрашенной) принадлежности, сколько на путях личной интерпретации христианства. Но в то же время это означало «возврат» к чаадаевской двухполюсной схеме мира (социальная западная церковь—восточная аскетическая). С той существенной разницей, что оба полюса стали наблюдаемы с точки зрения «русской идеи», оказавшейся перед круциальным выбором.

Мы можем определить экстремальные точки этого выбора с помощью двух мыслителей, наиболее полно реализовавших в своем творчестве тезис и антитезис антиномии, переформулированной Достоевским. Такими мыслителями, на мой взгляд, являются К. Леонтьев и Вл. Соловьев.

У Леонтьева «русская идея» находит свое предельно миробежное выражение, отождествляясь с идеалом пессимистически-аскетического христианства, определяемого им как «Византизм». Это определение, сохраняя видимость не национальной, но культурно-типической (Леонтьев считал себя последователем Данилевского) локализации христианства, на самом деле претендует на абсолютную аутентичность. Для Леонтьева важно не то, что идеалом выступает православная Византия, а то, что в этом культурном типе наиболее чисто выражена суть христианского откровения. Ценно в «Византизме» в первую очередь то, что он «отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов», что и «есть сильнейшая антитеза идее все-человечества в смысле земного всеравенства, земной всесвободы, земного всесовершенства и вседовольства»⁴⁷.

Сам же по себе как культурный тип. т. е. чисто формально, по степени соответствия стадии «цветущей сложности» оцениваемый, «Византизм» уступает средневеково-ренессанской Европе. Для Леонтьева не составляет никакой проблемы признать, что «здание Европейской культуры было гораздо обширнее и богаче всех предыдущих цивилизаций» и что «Европейское наследие вечно и до того богато, до того высоко, что история еще ничего не представила подобного»⁴⁹. В то же время он с истинно чаадаевским скептицизмом готов отнестись не только к прошлому России, но и к ее будущему. «Разве решено,— спрашивает он,— что именно предстоит России в будущем? Разве есть положительные доказательства, что мы молоды?». Ведь «тысячелетняя бедность творческого духа еще не ручательство за будущие богатые плоды»⁵⁰. Не правдоподобнее ли признать, что «мы прожили много, совершили духом мало и стоим у какого-то страшного предела»⁵¹?

Включение леонтьевского аскетического эстетизма в логику «русской идеи» может вызвать возражения, основанные на отношении к нему ряда крупнейших русских мыслителей. Так, В. Розанов достаточно прозрачно намекал на чуждость Леонтьева христианству, сближая и почти отождествляя его с Ницше. «Леонтьев имел неслыханную дерзость,— писал Розанов,— как никто ранее его из христиан, выразиться принципиально против коренного, самого главного начала, Христом принесенного на землю,— против кротости».— Н. Бердяев с предельным радикализмом поставил «антихристианский антигуманизм»⁵² Леонтьева вне круга «русской идеи» или, точнее, обозначил это как «срыв» и «обратный полюс тому, на котором формировалась русская идея»⁵³. Однако указание на обратный полюс как раз и дает достаточное основание для рассмотрения Леонтьева в логике движения «русской идеи». Эта логика принципиально антиномична и для своего самораскрытия она нуждается в максимально

⁴⁶ Там же, с. 206.

⁴⁷ Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство. Т. 1. М., 1885, с. 81—82.

⁴⁸ Там же, с. 181.

⁴⁹ Там же, с. 182.

⁵⁰ Там же, с. 186.

⁵¹ Там же, с. 188.

⁵² Розанов В. В. Сочинения. М., 1990, с. 214.

⁵³ См. О России и русской философской культуре. М., 1990, с. 125.

выявлении всех возможных (и особенно — альтернативных) мыслительных хо-

Начиная с Чаадаева, «русская идея» двигалась в русле историцистского мышления, усматривавшего смысл истории в прогрессирующем развитии человечества на пути к некоей финальной цели. Леонтьев, пожалуй, впервые выходит из этой парадигмы, отказываясь признать в истории не только прогресс, но и какой-либо благоприятный для человечества смысл. Называя это «неожиданным актом», о. Г. Флоровский пронизательно отмечает, что у Леонтьева «не было христианской философии истории — ее заменяла натуралистическая морфология исторической жизни, невольно перерождающаяся в не-христианскую философию истории. Весь смысл исторического бытия для Леонтьева в том, чтобы жизнь прожить от зачатия до неизбежного гроба. И каждый должен ее прожить по-своему и как можно ярче»⁵⁴ Для Бердяева сам факт леонтьевского «трансцендентного эгоизма» и отказ от «эсхатологической идеи Царства Божиего» — решающ. Но, повторюсь, с точки зрения антиномической логики «русской идеи» всякая содержательная альтернатива не просто желательна, а крайне необходима. Ибо только в ответе на «вызов» могло совершаться самораскрытие «русской идеи», всех заложенных в ней потенций, если смотреть на нее как на глубинную рефлексию русского самосознания, а не просто как на отражение очередного поворота «политики».

При этом совсем не обязательно предполагать это самораскрытие в форме непосредственной полемики двух мыслителей. Такое могло быть. Но в случае с Леонтьевым этого не происходит. Ответом на его «вызов» явилась концепция Н. Федорова, который, насколько я могу судить, нигде прямо Леонтьеву не возражал. И тем не менее, вряд ли найдется в русской мысли другая концепция, столь разительно противостоящая леонтьевскому миробежному пессимизму.

Федоровская интерпретация «русской идеи» составляет ядро его историософской концепции, которая, в свою очередь, подчинена глобальному замыслу его «супраморализма» или проективной философии «общего дела». Усматривая богозаданное предназначение человечества в победе над смертью, т. е. над слепой и неразумной природой, Федоров определяет путь к этой цели как объединение человечества в деле воскрешения всех ранее живших поколений для регуляции универсума. Таким образом, человечество, становясь разумом и волей природы, возвращает себе утраченное в грехопадении райское состояние. Или, что то же, созидает посюстороннее Царство Божие, избегая апокалиптической развязки. Трансцендентный апокалипсис (Божественный суд над человечеством) неизбежен лишь как возмездие за отказ от «общего дела».

Рассматривая предпосылки обращения к «общему делу» в контексте реальной истории человечества, Федоров прежде всего постулирует фундаментальную разделенность мира на «Восток» и «Запад». Для него «история есть «восточный вопрос», вопрос об ополчении Востока на Запад или Запада на Восток, есть борьба между Востоком и Западом не на живот, а на смерть»⁵⁵. При этом названия стран света символизируют у Федорова как вероисповедную, так и природно-ландшафтную разделенность и противопоставленность мира. Поэтому его объединение мыслится им одновременно в двух этих ракурсах и заставляет центр мира усматривать в Византии и (особенно) в Константинополе. С точки зрения религиозной динамики человечества это выглядит так: «Восточная идея о всепоглощающем единстве и идея Запада о множестве, о значении личности соединились во всемирном, восточно-западном догмате о Троице и Боге»⁵⁶.

При взгляде на человечество с точки зрения ландшафтной стратификации оказывается, что Константинополь как «столица сел» не менее централен. Дело в том, что в истории действуют три типа народов — «океанические» («островные»), создающие городскую цивилизацию (Древняя Греция и Западная Европа); «континентальные» кочевые (Дальний Восток) и «континентальные» оседлые (византийско-славянский регион). Каждый из этих народов религиозно самоопределяется в соответствии со своей «природой». И тогда у Федорова появляется та-

⁵⁴ Флоровский Г. Евразийский соблазн. «Новый мир», 1991, № 1, с. 204.

⁵⁵ Федоров Н. Ф. Сочинения. М., 1982, с. 216. Цитируемая здесь и далее «Записка от неученых к ученым...» относится к 1878 году.

⁵⁶ Там же, с. 238.

кая классификация: «Как кочевники по природе — магометане, так горожане по природе — язычники, и только земледельцы — природные христиане»⁵⁷.

В контексте такой историсофской схемы и определяются Федоровым данность и призвание России. Будучи правопреемницей христианской Византии, она берет на себя вселенское дело последней — «дело внутреннего и внешнего примирения Запада с Востоком (ибо и ислам не был совершенно чужд Византии)»⁵⁸. Не становясь «третьим Римом» буквально, Москва воспринимает наместничество Константинополя и, таким образом, смещает ось мировой истории, расположенную между Памиром (местом погребения праотца землян) и Константинополем. Византия, не знавшая «общего дела», пала, не выдержав объединенного западно-восточного (языческо-исламского) натиска. Ее может и обязана заместить Россия: «Усвоив себе значение третьего Рима, мы признаем долг глубочайшего родственного объединения, отрицая же всякую нужду в четвертом, признаем, верим, что цель объединения будет достигнута и достигнута будет нами — это значит, что мы не признаем за собою права слагать труд достижения цели на других»⁵⁹.

Реальность мира, однако, такова, что осуществление этого призвания Россией встречает могущественные препятствия. Главное — враждебность Запада (Европы). Описывая ее возможные последствия, Федоров явно предвосхищает апокалиптические видения Вл. Соловьева, запечатленные в «Краткой повести об Антихристе». «Запад, употребляя исламизм как орудие,— предупреждает Федоров,— силится нанести удар славянству, которое своею грудью защищало тот же Запад; и как только будет разбита эта грудь, исламизм, не опасаясь более России, сбросит с себя оковы Запада... затем по трупу России исламизм шагнет к самому Западу»⁶⁰.

Это стихийно-хаотическое (т. е. не подчиненное «общему делу») движение человечества резюмируется в общем восстании против христианства: «Новоязычество (цивилизация) и новоиудейство (исламизм, который осуществил идеал царя-завоевателя, мессию, по понятиям евреев), имея во главе Англию и угнетая Дальний Восток, исповедующий благодаря крайним бедствиям (естественным и общественным), доведенным в последнее время европейскою цивилизациею до высшей степени, крайний пессимизм,— восстали против России, которая только в задатках носит проект воскрешения»⁶¹.

Считая западное (католическое и протестантское) христианство извращением христианства подлинного, происшедшим под воздействием языческой (городской) цивилизации, Федоров, тем не менее, не связывает призвание России с ее собственно христианскими «преимуществами». По существу о таковых — кроме преемства от Византии — и говорить невозможно. Страдая от «недостаточного самосознания, Россия лишь потенциально «русская» и «православная». Федоров может позволить себе даже такое утверждение: «Как в религии у нас нет православных, так в политике у нас нет русских»⁶². Но если так, если невозможно говорить о какой-либо богоизбранности России, то какого же рода эти «задатки», заставляющие видеть в ней спасительницу Земли и, следовательно, всего космоса?

В соответствии с общей натуралистической установкой своего «проекта» Федоров обращается исключительно к естественно-историческим предпосылкам избраннической судьбы России. Таковых он насчитывает десять. Это — особый тип организации общественных связей, базирующийся на «родовом быте», «общине», «бессловности». Это — особый тип государства, которое строилось как «служилое», т. е. объединявшее лиц, «не признающих за собою прав, а сознающих себя виноватыми»⁶³. Характерными чертами этого государства являются постоянное собиранье земель и распространение при помощи «сторожевых линий». Особенно существенными задатками являются «земледельческий быт», ландшафтно-климатическое (континентальное) своеобразие России и «отсутствие всяких сделок, конкордатов между духовным и светским. Духовное, подавленное, как сословное, должно проявиться во всем и во всех, сделаться всеобщим»⁶⁴.

⁵⁷ Там же, с. 264.

⁵⁸ Там же, с. 252.

⁵⁹ Там же, с. 218.

⁶⁰ Там же, с. 294.

⁶¹ Там же, с. 304.

⁶² Там же, с. 291.

⁶³ Там же, с. 305.

⁶⁴ Там же, с. 306.

Все эти «задатки» не могут, согласно Федорову, быть поставлены в «заслугу» России и русскому «характеру». Ее «миссия» или «аскетический пост» — прямой результат истории, в которой славянство (и русские в особенности) оказалось «вытесненным» в глубь евразийского материка. Это пребывание вне истории — «тысячелетний застой» (столь шокировавший Чаадаева) — и есть причина формирования всех вышеуказанных задатков и сохранения Россией характера «первобытных диких обществ». Знакомая тема — преимущество отсталости, — заявленная когда-то Чаадаевым и подхваченная русскими «социалистами» (Герценом и временно Чернышевским), явственно просматривается и в федоровской историософии. С той, однако, разницей, что для Чаадаева возможность участия России в финальной стадии европейской (и мировой) истории оказалась саморазрушающейся гипотезой, а для «социалистов» главной была надежда на русский общинный «коммунизм». Упование Федорова и неопровержимей, и неизмеримо глобальней. Ведь речь идет не об открытии окончательной истины и не о создании совершенного общественного строя. Речь — о вселенском преобразении бытия, о рукотворном, имманентном Апокалипсисе, о сотворении рая.

И это действительно позиция, полярно противоположная леонтьевской, построенной на убеждении, что «наш народ (и всякий, не сбитый еще с толку демократическими идеями) в царство правды на земле не верит...»⁶⁵. Не только «царство правды на земле», но приобретение человечеством абсолютной независимости «в онтологическом смысле»⁶⁶ — таков предмет веры Федорова, убежденного в том, что «не Бог оставил мир, а человек с миром оставил Бога»⁶⁷.

Расхождение между Леонтьевым и Федоровым отражает существеннейший момент раздвоения в логическом самодвижении «русской идеи». Здесь можно видеть позднюю реминисценцию чаадаевской альтернативы «православие-католицизм». Но, вероятно, точнее признать здесь антиномичное видение христианства как такового. Ведь Чаадаев, в конечном счете, признал православие и католицизм полюсами оси, вокруг которой вращается христианский мир, т. е. равную необходимость и самоценность созерцательного аскетизма и мироустроительного активизма. На принципиальную неизбежность такой дуализации христианства указывал позднее Е. Трубецкой. «Одни были только пассивны, — писал он, — и ушли на Афон, потому что не были в силах в миру побороть свои злые страсти; другие были деятельны в мире, но поплатились способностью мистически воспринимать и переживать божественное; и мирское для них закрыло горнее. Это — православные и католики. Мир разъединился пополам из-за неспособности вместить в себя совершенство Христова»⁶⁸.

Леонтьев же и Федоров, выдвигая, соответственно, аскетический и проективно-деятельный варианты истолкования христианства, претендовали на абсолютную их значимость. В горизонте «русской идеи» и не могло быть иначе: постчаадаевская парадигма, в которой уже «снята» базисная антиномия (равная необходимость и невозможность воплощения христианства в теле русской национальной истории), переносит антиномизм в самое христианство. И естественно поэтому ожидать в логике «русской идеи» синтетического усилия, в котором антитетика Леонтьева и Федорова нашла бы некоторое примирение или, по крайней мере, опосредование.

© Л. Поляков, 1992

(Окончание следует)

⁶⁵ Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство. Т. 2. М., 1886, с. 140.

⁶⁶ Федорова Н. Ф. Сочинения, с. 161.

⁶⁷ Там же, с. 262.

⁶⁸ См. «Новый мир», 1990, № 7, с. 226.