

УДК 1:008(47)
ББК 87.3(2)5:71

Игорь Иванович Евлампиев

Санкт-Петербургский государственный университет, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры русской философии и культуры, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: yevlampiev@mail.ru

Идея всемирной империи культуры в воззрениях В.С. Соловьева и в русском общественно-политическом сознании XIX века¹

Аннотация. Рассматривается формирование в русской философской и общественно-политической мысли XIX века идеи всемирной империи, охватывающей все человечество и основанной на абсолютном приоритете высокой культуры. На основе анализа энциклопедической статьи В.С. Соловьева на эту тему показано, что исток этой идеи находится в философии И.Г. Фихте, который в работе «Основные черты современной эпохи» одним из первых стал говорить о единой Европе, но главным фактором единства признал не экономику и не политику, а высокую культуру. Похожая модель грядущей всемирной цивилизации представлена в работах Ф.И. Тютчева о России и Западе. Отмечено, что идея «всемирной революции» в книге А.И. Герцена «О развитии революционных идей в России» имеет в виду создание всечеловеческого «царства культуры» во главе с Россией в том смысле, как его мыслил Фихте. Анализ работ А.И. Герцена показывает, что этот общественно-политический деятель скептически относился к реальному революционному движению в России (которое и привело к революции 1917 г.), называя его «самодержавием наоборот», а подлинным зачинателем истинной революции считал Петра I. Парадоксальное сходство представлений Тютчева и Герцена о грядущем «царстве культуры» отмечал Ф.М. Достоевский, который выразил свою точку зрения в известной Пушкинской речи и через героя романа «Подросток» Версилова. В заключение делается вывод о том, что Российская империя в своей истории иногда приближалась к идеальной модели «царства культуры», о котором мечтали известные русские мыслители XIX века.

Ключевые слова: идея всемирной империи, «царство культуры», философия истории И.Г. Фихте, идея всемирной революции А.И. Герцена, всемирная отзывчивость русского народа

Igor Ivanovich Evlampiev

Saint-Petersburg State University, Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Russian Philosophy and Culture, Russia, Saint-Petersburg, e-mail: yevlampiev@mail.ru

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект № 21-18-00153 «Идея империи и идея революции: два полюса русского общественно-политического мировоззрения в философии и культуре XIX–XXI веков». The reported study was funded by Russian Science Foundation according to the research project No. 21-18-00153 “The idea of empire and the idea of revolution: two poles of the Russian socio-political worldview in philosophy and culture of the XIX–XXI centuries”.

The idea of a world empire of culture in the views of V.S. Solovyov and in the Russian socio-political consciousness of the XIX century

Abstract. The paper considers the formation of the idea of a world empire in the Russian philosophical and socio-political thought of the 19th century, embracing all of humanity and based on the absolute priority of high culture. Based on the analysis of the encyclopedic article by V.S. Solovyov on this subject, it is shown that the source of this idea is in the philosophy of I.G. Fichte, who was one of the first to talk about a united Europe in his work *“The Main Features of the Modern Era”*, but recognized not the economy and politics, but high culture as the main factor of unity. A similar model of the coming world civilization is presented in the works about Russia and the West by F.I. Tyutchev. It is noted that the idea of “world revolution” in the book by A.I. Herzen *“On the Development of Revolutionary Ideas in Russia”* refers to the creation of a universal “kingdom of culture” headed by Russia in the sense that Fichte thought of it. Analysis of the work of A.I. Herzen shows that this socio-political figure was skeptical about the real revolutionary movement in Russia (which led to the revolution of 1917), calling it “autocracy in reverse”, and considered Peter I to be the true initiator of the true revolution. The paradoxical similarity of the views of Tyutchev and Herzen about the coming “kingdom of culture” was noted by F.M. Dostoevsky, who expressed his point of view in the famous Pushkin speech and through Versilov’s hero of the novel *“The Row Youth”*. It is concluded that the Russian Empire in its history sometimes approached the ideal model of the “kingdom of culture”, which famous Russian thinkers of the 19th century dreamed of.

Key words: idea of the world empire, kingdom of culture, philosophy of history of I.G. Fichte, A.I. Herzen’s idea of world revolution, the worldwide responsiveness of the Russian people

DOI: 10.17588/2076-9210.2023.1.080-096

Идея всемирной монархии В.С. Соловьева

Помимо традиционной точки зрения о том, что власть русских императоров начиная с Петра I есть адекватное и полное воплощение монархического идеала, у самых известных и глубоких русских мыслителей XIX века мы находим совершенно другое понимание монархической и имперской идеи – не национальной и ограниченной пределами одной нации монархии, а монархии всемирной и универсальной. Важной иллюстрацией и итогом этого направления в понимании монархической идеи является статья В.С. Соловьева «Всемирная монархия» в «Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона». «Человечество, – пишет Соловьев, – хотя и разделенное на множество отчужденных враждующих между собою племен и народов, никогда не теряло сознания своего внутреннего единства и стремления осуществить это единство реальным образом. Одним из способов осуществления этой задачи издревле представлялась всемирная монархия, т.е. объединение (первоначально – посредством завоевания) возможно большего числа (по идеалу – всех) народов под общею государственною монархическою властью, для установления мира и законного порядка в возможно широких пределах (по идеалу – на всей земле)» [1]. Далее философ называет четыре древних империи, которые, по его мнению, в какой-то степени осуществили обозначенный идеал: Ассиро-Вавилонская, Мидо-

Персидская, Македоно-Эллинская и Римская империи. В принципе, представление о возможности и желательности образования всемирной империи, объединяющей все человечество, всегда присутствовало в европейской философии, первым об этом стал говорить Данте². Соловьев очень ценил творчество Данте и прекрасно знал его концепцию всемирной монархии, что нашло отражение во многих работах философа³. Однако в рассуждениях Соловьева в энциклопедической статье появляется важный мотив, делающий его позицию существенно отличающейся и от европейской традиции, и от его прежних взглядов на всемирную монархию.

Говоря о том, как образовывались указанные великие монархии, претендовавшие на статус всемирных, Соловьев фиксирует общую закономерность в их генезисе: «Рассматривая историческое образование четырех древних всемирных монархий, мы находим одно общее условие этого образования. Все они произошли через соединение двух элементов: одного – высококультурного, но политически бессильного, пассивного, и другого – малокультурного, но хорошо дисциплинированного в военном и политическом отношениях, деятельного, наступательного национального элемента. Из оплодотворения первого вторым происходит новое, более могущественное культурно-политическое целое, которое затем распространяется, захватывая в свою сферу другие прежде сложившиеся национально-культурные группы» [1]. Из более конкретного описания Соловьевым сущности четырех великих империй видно, что ему особенно импонирует третья: в империи Александра Великого наиболее органично соединились две части тогдашнего цивилизованного мира – Восток и Запад, причем они были «спаяны» «идеальными началами эллинской культуры»⁴. Значение Рима он видит только в том, что он расширил достигнутое Македонской империей единство «до Атлантического океана» и дал ему «крепкое политическое средоточие и твердую правовую форму»⁵.

В современном мире Соловьев, конечно, не видит империи, которая могла бы хоть немного приблизиться к статусу «всемирной», тем не менее он отмечает наличие очевидного движения к подобному объединению человечества: «Действительный же прогресс объединения совершается пока не в политическом, а в чисто-культурном направлении: европейская цивилизация, захватившая большую

² См.: Brennecke K. Aspekte politischen Denkens in ausgewählten philosophischen Schriften von Dante Alighieri. Philosophische Dissertation. Hannover, 1997 [2]; Ricci P.G. L'ultima fase del pensiero politico di Dante e Cangrande vicario imperiale // Dante e la cultura veneta. Firenze, 1966. P. 367–371 [3].

³ См.: Флоровский Г. Владимир Соловьев и Данте: Проблема христианской империи / пер. с англ. и коммент. Е. Прибытковой; послесл. Б. Межуева // Соловьёвские исследования. 2006. Вып. 13. С. 228–255 [4]; Прибыткова Е.А. Христианство и империя: Фома Аквинский, Данте, Вл. Соловьев // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 1(21). С. 4–23 [5]; Schrooyen P. Vladimir Solov'ev in the Rising Public Sphere: A Reconstruction and Analysis of the Concept of Christian Politics in the Publitsistika of Vladimir Solov'ev. Nijmegen: Radboud University, 2006 [6].

⁴ См.: Соловьев В.С. Всемирная монархия // Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона [Электронный ресурс]. URL: <https://rus-brokgauz-efron.slovaronline.com/29092> (дата обращения: 12.10.2021).

⁵ Там же.

половину земного шара, и объемом, и содержанием несравненно превосходит Римскую империю» [1]. Сопоставляя это суждение с предшествующим описанием позитивных черт древних всемирных империй, нетрудно понять, что в рассматриваемой статье главным элементом, объединяющим людей в империи, для Соловьева выступает *культура*. Античная культура и внутренне связанная с ней европейская христианская культура *универсальны*, причастный им индивид способен выйти за пределы своей социальной детерминированности в безграничную сферу духовных смыслов; именно поэтому в своем развитии эти культуры преодолевали национальные границы и органично объединяли народы.

Таким образом, сугубо политическому пониманию империи, укорененному в европейской христианской традиции, Соловьев противопоставляет совсем иное понимание, выдвигающее на первый план культуру. При этом стоит обратить внимание на то, что сам он в работе «История и будущность теократии» (1885–1887 гг.), написанной за несколько лет до статьи в энциклопедическом словаре, утверждал, что грядущее единство человечества может быть обеспечено только через единую христианскую церковь, которая должна возникнуть на месте современных обособленных и поэтому не отвечающих своему предназначению церквей. Вот как в этой книге Соловьев определял идеальную церковь и ее роль в грядущих судьбах человечества: «Церковь есть особое самостоятельное существо, неизмеримо более действительное и жизненное, нежели все те лица и народы, что входят в ее состав: она настолько их действительнее и жизненнее, насколько целое человеческое тело превосходит отдельные органы и клеточки, его составляющие» [7, с. 382].

Эти две точки зрения: единство грядущего человечества через церковь и теократическую империю и его единство через всемирную империю, имеющую целью развитие культуры, – кажутся трудно совместимыми, особенно с учетом достаточно негативного отношения христианской церкви к светской культуре в ее новоевропейском понимании. В этом смысле вторая точка зрения Соловьева выглядит не вполне понятной на фоне капитально обоснованной и детально изложенной в других его трудах идеи всемирной теократии. Объяснить, почему Соловьев формулирует в энциклопедической статье точку зрения, не согласующуюся с его давно выношенными убеждениями, можно, только если мы признаем ее очень *распространенной* и *влиятельной*, по крайней мере в том философском круге, частью которого являлся сам философ. Это предположение кажется естественным, но при этом удивляет тот факт, что этой идее всемирной империи уделено так мало внимания исследователей истории русской философии, при том что теократическая утопия Соловьева хорошо известна и не раз становилась предметом анализа⁶. Статья Соловьева помогает обратить внимание на очень важную тенденцию в развитии русской общественно-политической мысли.

⁶ См.: Черняев А., Бердникова А. Исторический идеал как сценарий для будущего: генезис и эволюция теократического проекта В.С. Соловьева // Философская антропология. 2017. Т. 3, № 2. С. 124–140 [8]; Dobieszewski J. Vladimir Soloviev's Historiosophical Universalism // Dialogue and Universalism. 2007. № 5–6. P. 79–100 [9].

Представление о единстве человечества в воззрениях И.Г. Фихте

Хорошо известно, что русская философия XIX века находилась под определяющим влиянием классической немецкой философии, при этом большинство современных исследователей считает, что наиболее важной фигурой в этом смысле был Гегель. Мы убеждены, что эта точка зрения является глубоко ошибочной; в реальности с 30–40-х гг. XIX века наиболее значимым для русской философии, с нашей точки зрения, было влияние Фихте, именно его идеи русские мыслители принимали в качестве основания своих построений, идеи же Гегеля почти всегда были объектом резкой критики⁷.

Для подтверждения этой точки зрения стоит обратить внимание на разное понимание Фихте и Гегелем идеальной формы общественного устройства, т. е. абсолютного государства. Гегель утверждал, что абсолютное государство предстает в последовательности национальных государств, каждое из которых наиболее полно воплощает цели Абсолютного Духа в соответствующую эпоху истории; при этом он описывает их как чисто политические, властные образования, не претендующие на статус всемирных империй. Очевидно, что в такой конкретной форме гегелевское «абсолютное государство» не соответствует ни теократической утопии Соловьева, ни «империи культуры», которую он описывает в своей энциклопедической статье.

Теория абсолютного государства Фихте почти не упоминается в исследовательской литературе, хотя она изложена в достаточно популярной работе, которая была хорошо известна русской читающей публике, – в цикле публичных речей «Основные черты современной эпохи» (1906 г.). Даже беглое знакомство с выстраиваемой здесь моделью государства показывает, что именно ее версию Соловьев излагает в своей статье.

Прежде всего Фихте категорически отвергает возможность объяснить возникновение разума из неразумия, т. е. он отвергает все эволюционные теории возникновения разумного человека, которые, как он иронично пишет, пытаются «от орангутанга производить в конце концов Лейбница и Канта»⁸. Разумное состояние в человечестве должно было существовать сразу, но только в одной «точке», т. е. в одном «нормальном народе», который всегда был связан с Богом и поэтому пронизан разумом. Этот разум Фихте считает совершенно иным, чем разум современных людей, поскольку представители «нормального народа» не обладали ни свободой, ни индивидуальной жизнью, будучи целиком пронизаны божественной жизнью. Вокруг него существовали природные, «земнорожденные» дикари, которые не обладали разумом, но были энергичны и плодовиты. Следующий момент является самым важным в представлениях Фихте о развитии человеческого общества: «Пока вещи оставались в этом по-

⁷ См.: Евлампиев И.И. Истоки и смысл русского анархизма // Вопросы философии. 2018. № 4. С. 5–15 [10].

⁸ См.: Dobieszewski J. Vladimir Soloviev's Historiosophical Universalism // Dialogue and Universalism. С. 142.

ложении, и абсолютная, сама себя считавшая не за культуру, а за природу, культура оставалось обособленною от абсолютной некультурности, невозможно было, во-первых, возникновение *истории* и, во-вторых, что более важно, не достигалась *цель существования человеческого рода*. Поэтому необходимо было, чтобы нормальный народ изгнан был каким-нибудь событием из своего местопребывания, в которое он потерял бы доступ, и рассеян был по странам некультурности» [11, с. 143]. Именно смещение «культуры» и «дикости» дает начало истории человечества, и смысл этой истории в распространении культуры среди всех диких народов без исключения.

Самое древнее государство, выполнявшее указанное предназначение, Фихте находит в Средней Азии, далее, по его мнению, «на сцену выступают ассирийцы, мидяне, персы и, может быть, еще иные народы, имена которых не дошли до нас, и один за другим захватывают верховное господство над прежними своими властителями и соподвластными народами»⁹. Нетрудно понять, что такое представление о древнейшей истории человечества вполне соответствует точке зрения, изложенной в статье Соловьева: здесь совпадает и последовательность первых государств, дающих несовершенное воплощение абсолютного государства, и логика их образования (соединение небольшого культурного народа с некультурной, но энергичной массой).

В своем представлении о государстве Фихте критикует чисто юридическое и политическое понимание государства, характерное для науки и философии его эпохи (просветительскую, либеральную модель). Он настаивает, что сущность государства должна быть выведена из его главной функции: распространение культуры среди всех народов и всех людей. Именно ради этого государство требует повиновения от всех граждан, солидарного действия по всем вопросам, «растворения» индивидов в роде; это вовсе не ведет к умалению личной свободы и к пренебрежению интересами индивида, мы должны правильно понимать соотношение материальных и духовных (культурных) ценностей: если вторые понимаются в их подлинной сути как абсолютно преобладающие над первыми, то именно «растворение» в роде принесет индивидам наиболее правильное и глубокое духовное развитие, следствием которого будет их материальное благоденствие.

Начало европейской цивилизации Фихте описывает по той же модели, что и первые государства ближнего Востока: небольшая группа высококультурных переселенцев из Азии прибыла на Европейский континент (сначала в Грецию, потом на Апеннинский полуостров) и дала толчок двум ветвям античной культуры. Но подлинная история Европы начинается с Македонской и продолжается в Римской империи, которые окончательно определяют общие контуры абсолютного государства как *всеобщего царства культуры* – этот термин множество раз используется Фихте в «Основных чертах современной эпохи». «Именно римляне, – пишет Фихте, – были тем народом, который снова объединил в одном

⁹ См.: Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И.Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. Минск: Харвест, 2000. С. 186 [11].

государстве всю созданную слиянием народов культуру, завершив таким образом всю древнюю историю и замкнув несложный процесс предшествовавшего распространения культуры» [11, с. 195]. Последующая история европейской христианской цивилизации описывается им не как рождение нового общества, а как продолжение и совершенствование уже возникшего абсолютного государства, задача которого включить в себя все народы и все привести к единой общечеловеческой культуре. Фихте не склонен резко противопоставлять языческую Римскую империю христианской Европе, для него различие религиозных определений – языческое и христианское – гораздо менее значимо, чем определение этих общественных образований как «царства культуры».

В качестве главной и самой важной тенденции христианского развития Фихте видит «стремление к установлению универсальной монархии»¹⁰, которая должна обеспечить единство Европы, причем он неустанно подчеркивает, что это единство должно быть не столько политическим и экономическим, сколько *культурным*. И в этом заключается еще одно очевидное сходство концепции всемирной монархии Соловьева с концепцией Фихте.

Фихте не уточняет, какой политический режим он видит наиболее оптимальным для единого «царства культуры», которое должно постепенно возникнуть на месте разделенной Европы и охватить весь мир. Для него это не является принципиальным вопросом: иногда он говорит об абсолютном государстве как об «универсальной монархии», но иногда утверждает, что развитие человечества будет продолжаться, «пока весь род, населяющий нашу планету, не сольется в единую республику культурных народов»¹¹. Но нужно учесть, что сугубо негативной формой организации человечества Фихте признает государство, основанное на абсолютизации отдельной личности и ее индивидуальной свободы, т.е. *либеральное* государство. Противоположностью такому государству как раз является *империя*, понятая в широком смысле как государство, основанное на приоритете духовного единства личностей. В связи с этим «царство культуры», по Фихте, конечно же, наиболее естественно считать империей, хотя с формальной точки зрения оно может быть и республикой, так же как либеральное государство может быть формально монархией (пример этому дает Великобритания), но это ничуть не уменьшит противоположный характер *сущности* этих общественных структур: первая главной целью имеет подчинение всех личностей единой цели развития культуры; вторая должна во всех своих действиях служить произвольным и по большей части сугубо материальным индивидуальным интересам граждан.

Рассмотренная выше статья Соловьева, появившаяся в самом конце XIX века, показывает, что предложенное в работе Фихте философское понимание империи, весьма далекое от политической трактовки этого термина, имело существенное влияние в русской мысли.

¹⁰ См.: Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи ... С. 215.

¹¹ Там же. С. 174.

Всемирная православная империя Ф.И. Тютчева

В небольшом политическом трактате «Россия и Революция» (1850 г.), опубликованном на французском языке в Париже без указания имени автора, Ф.И. Тютчев решительно утверждает, что в современной ему Европе борются между собой две влиятельные силы, которые названы в заглавии работы. Вот как он характеризует их борьбу: «Эти две силы сегодня стоят друг против друга, а завтра, быть может, схватятся между собой. Между ними невозможны никакие соглашения и договоры. Жизнь одной из них означает смерть другой. От исхода борьбы между ними, величайшей борьбы, когда-либо виденной миром, зависит на века вся политическая и религиозная будущность человечества» [12, с. 53]. Суть противостояния этих сил Тютчев объясняет тем, что «Россия – христианская держава, а русский народ является христианским не только вследствие православия своих верований, но и благодаря чему-то еще более задушевному», в то время как Революцию ведет и оживляет «именно антихристианское начало, дающее ей также (нельзя не признать) столь грозную власть над миром»¹². Под Революцией он имеет в виду, конечно, дух Просвещения и вызванные им преобразования, направленные на создание общества либерального типа. Неудивительно, что главным признаком могущества России, помимо собственно христианства, он называет ее имперское сознание; финал работы Тютчева явно подразумевает, что если Европа не хочет окончательно перейти во власть Революции, уничтожающей ее великое прошлое, то она должна понять неизбежность единства с Россией, а Россия должна понять свое призвание спасти и принять в свое лоно Европу: «И когда над столь громадным крушением мы видим еще более громадную Империю, всплывающую подобно Святому Ковчегу, кто дерзнет сомневаться в ее призвании, и нам ли, ее детям, проявлять неверие и малодушие?..» [12, с. 62]. Если в самом трактате Тютчева прямо не говорится о «вхождении» Европы в Российскую империю, то в рукописных набросках к незавершенному трактату «Россия и Запад» мы находим такие мысли: «...поглощение Австрии есть не только необходимое пополнение России как славянской Империи, но еще и подчинение ей Германии и Италии, двух *стран Империи*» [13, с. 95].

Позиция Тютчева кажется парадоксальной и необъяснимой, ведь принадлежит она не политику националистического толка, а глубокому и тонкому мыслителю и поэту, почти половину жизни прожившему в Европе и великолепно знающему ее культуру, фактически являющемуся не в меньшей степени европейцем, чем русским. Разрешение возникающей здесь загадки можно найти на пути более точного понимания сути той Империи, которую Тютчев мыслит как основу грядущей единой Европы (во главе с Россией). Здесь особенно важны уже упомянутые выше заметки к работе «Россия и Запад», где Тютчев пишет: «Вселенская монархия – это *Империя*. Империя же никогда не прекращала своего существования. Она только переходила из рук в руки. <...>

¹² См.: Тютчев Ф.И. Россия и Революция // Тютчев Ф.И. Россия и Запад. М.: Культурная революция, 2007. С. 53 [12].

4 империи: Ассирия, Персия, Македония, Рим. С Константина начинается 5-я и окончательная Империя, христианская Империя» [13, с. 94].

Как мы видим, логика мысли Тютчева совпадает с логикой более поздней статьи Соловьева о всемирной монархии. Выстраивая в один ряд четыре «предварительные», дохристианские империи и «окончательную» христианскую Империю, Тютчев демонстрирует, что не собственно религия, а какой-то другой фактор является для него принципиальным в представлении об Империи как форме единства человечества. Это и неудивительно для поэта, всегда восторгавшегося непревзойденными образцами древнегреческой и древнеримской культур. Ссылаясь на мнение А.Ф. Фета, высказанное сразу после смерти Тютчева, об этом очень хорошо пишет В.К. Кантор: «Не имперскость, а искусство, мысль, культура, до которой доработалась Россия, есть ее право на существование в веках – не меньшее, чем было у Римской империи ... Тютчев безусловно увязывал бытие Империи с развитием в России высокого европейского духа» [14, с. 282–283].

Можно заключить, что Тютчев оказывается сторонником той же модели единого будущего человечества, о котором говорилось выше в связи с воззрениями Соловьева и Фихте. При этом можно предположить, что в глубине души он не считал грядущую идеальную всемирную Империю совпадающей с реальной имперской государственностью России, хотя, вероятно, и верил, что Россия когда-нибудь воплотит этот идеал в жизнь.

Всемирная революция и всемирная империя во взглядах А.И. Герцена

Проходит всего один год после публикации в Париже упомянутой выше работы Тютчева, когда в Германии на немецком языке выходит в свет книга Герцена «С того берега» (в 1855 г. уже на русском выйдет ее окончательный, дополненный вариант). Еще через год, в 1851 г., в Лондоне на французском языке Герцен издает книгу «О развитии революционных идей в России». Эти две работы составляют своеобразную диалогию: в первой – Герцен пытается высказать пророчество об исторической судьбе Европы; во второй – об исторической судьбе России.

Словно откликаясь на работу Тютчева (и точно так же обращаясь не столько к русскому, сколько к европейскому читателю), Герцен повторяет его главный тезис о том, что в современной Европе главной исторической силой является революционное движение, которое неизбежно разрушит старую Европу. И точно так же, как Тютчев, Герцен говорит о радикальном противостоянии Европы и России. Но в противоположность Тютчеву он видит миссию России не в спасении Европы от революции, а в том, что она станет главным двигателем грядущей всеобщей революции, которая приведет к радикальной трансформации и России, и Европы. Кажется, что здесь мы видим полярную по отношению к взглядам Тютчева точку зрения, однако при более внимательном рассмотрении представлений Герцена о грядущей революции противоположность позиций двух мыслителей становится не столь однозначной.

Главная тема книги «С того берега» – обреченность старой, консервативной Европы, которая должна умереть, чтобы дать место новым, про-

грессивным формам общественной жизни. Может показаться, что Герцен выступает с позиции той новой идеологии, которую породило Просвещение и которая требует радикального переустройства Европы на основе либеральных принципов, однако в реальности его позиция гораздо сложнее. Герцен осуждает существующую Европу за то, что она *изменила своим традиционным культурным ценностям*; в прошлой Европе он видит борьбу двух традиций: великой культурной, творческой Европы, образец которой дали XV–XVII века (позднее историки стали называть этот период эпохой Возрождения), и реакционной, католико-феодальной Европы, подавлявшей и подавляющей свободу и творчество. Герцен констатирует, что в долгой исторической борьбе победила именно вторая, негативная тенденция европейского развития и именно победившая католико-феодальная Европа должна быть уничтожена революцией, чтобы снова дать свободу культурному творчеству. При этом новую, только что возникшую на волне развивающейся революции либеральную Европу Герцен *осуждает столь же решительно, как Европу католико-феодальную*. Он иронизирует над теми, кто, «принимая предсмертные муки умирающего за страдания, предшествующие родам»¹³, считает, что замена монархии республикой мгновенно переведет общество в свободное состояние. «Роковая ошибка их <демократов> состоит в том, что, увлеченные благородной любовью к ближнему, к свободе, увлеченные нетерпением и негодованием, они бросились освобождать людей прежде, нежели сами освободились; они нашли в себе силу порвать железные, грубые цепи, не замечая того, что стены тюрьмы остались. Они хотят, не меняя стен, дать им иное назначение, как будто план острога может годиться для свободной жизни» [15, с. 278]. Сопоставляя деятелей революции и радикальных консерваторов, он уравнивает их, утверждая, что с обеих сторон видит рабство: «...с одной – хитрое, прикрытое именем свободы и, следовательно, опасное; с другой – дикое, животное и, следовательно, бросающееся в глаза» [15, с. 303].

Как и Тютчев, Герцен видит положительное будущее для европейского человечества только через реализацию исторической миссии России. В истории России Герцен выделяет те же самые две тенденции, что и в Европе, только в своеобразном преломлении: негативную, фанатично-религиозную, подавляющую культурное творчество он связывает с византийским влиянием и с монгольским игом, с русской «азиатчиной»; позитивную, направленную на свободное творение культуры – с псковской и новгородской общинными республиками. В какой-то момент ситуация была неопределенной и победить могла и та, и другая тенденция: «В XV и даже в начале XVI века развитие событий в России отличалось еще такой нерешительностью, что оставалось неясным, который из двух принципов, определяющих жизнь народную и жизнь политическую в стране, возьмет верх: князь или община, Москва или Новгород» [16, с. 403]. Как и в Европе, в конце XVI и в XVII веке в России победила консервативная, *противокультурная* тенденция «византизма». Тем не менее полностью «умертвить»

¹³ См.: Герцен А.И. С того берега // Герцен А.И. Собрание сочинений в 9 т. Т. 3. М.: Худож. лит., 1956. С. 277 [15].

нацию она не смогла; как и Европу, Россию спасла *революция*, в ее описании Герцен формулирует очередной парадокс: он видит ее в преобразовательной деятельности Петра I: «Революция, которая должна была спасти Россию, вышла из лона самого дома Романовых, дотоле равнодушного и бездеятельного» [16, с. 409]. Герцен фиксирует радикальный слом старой самодержавной традиции в принятии Петром титула императора и основании новой столицы.

Несмотря на неоднозначную оценку созданной Петром I Российской империи, общее отношение Герцена к ней является глубоко положительным, и это связано с тем, что он видит в ней возрождение тех традиций великой европейской культуры, перенесенной на русскую почву, которые давно умерли в самой Европе. И совершенно неслучайно, хотя это и выглядит как нарушение логики развития его идей, он в своей книге «О развитии революционных идей в России» после описания петровской эпохи русской истории подробно рассказывает о развитии новой русской литературы, которую оценивает как важнейший фактор продолжения той «революции», которую совершил Петр. В предыдущей книге Герцен по этому же поводу высказался афористически точно: русский народ «в ответ на царский приказ образоваться – ответил через сто лет громадным явлением Пушкина»¹⁴. Это означает, что главным последствием реформ Петра Герцен считает *возникновение великой русской культуры*, продолжающей традиции европейской культуры.

Впрочем, развитие самодержавной России после Петра I Герцен оценивает в основном отрицательно и ожидает новой революции, которая должна будет завершить то, что начал Петр. При этом то реальное революционное движение, которое в его время уже начинало активно бороться с царизмом, точно так же не признается им за наступление *настоящей* революции, как он не признавал ее в западном либерализме, борющемся с католико-феодальной Европой: «Замечено, что у оппозиции, которая открыто борется с правительством, всегда есть что-то от его характера, но в обратном смысле. И я уверен, что существует известное основание для страха, который начинает испытывать русское правительство перед коммунизмом: коммунизм – это русское самодержавие наоборот» [16, с. 502].

Если задуматься над тем, как Герцен понимает тот идеальный строй, который должен вывести человечество на окончательную дорогу прогресса, то мы окажемся в затруднении. Либеральную республику с ее «мещанством» Герцен ненавидит не меньше, чем русское самодержавие, более того, он оправдывает самое крайнее общественное неравенство, если оно дает плодотворные культурные плоды: «Наша цивилизация – цивилизация меньшинства, она только возможна при большинстве чернорабочих. Я не моралист и не сентиментальный человек; мне кажется, если меньшинству было действительно хорошо и привольно, если большинство молчало, то эта форма жизни в прошедшем оправдана. Я не жалею о двадцати поколениях немцев, потраченных на то, чтоб

¹⁴ См.: Герцен А.И. С того берега // Герцен А.И. Собрание сочинений в 9 т. Т. 3. С. 244.

сделать возможным Гёте, и радуюсь, что псковский оброк дал возможность воспитать Пушкина. Природа безжалостна; точно как известное дерево, она мать и мачеха вместе; она ничего не имеет против того, что две трети ее произведений идут на питание одной трети, лишь бы они развивались. Когда не могут все хорошо жить, пусть живут несколько, пусть живет один – на счет других, лишь бы кому-нибудь было хорошо и широко» [15, с. 283].

Можно заключить, что для Герцена важна не конкретная политическая форма общества, а его способность стимулировать и поддерживать творческие усилия хотя бы ограниченного круга личностей, направленные на создание высокой культуры. В итоге, если Герцену можно приписать некий общественный идеал, этот идеал уместнее всего было бы назвать *империей культуры*, причем слово «империя» здесь нужно понимать не метафорически, но буквально, поскольку несовершенное предвосхищение этого идеала он все-таки видел в Российской империи эпохи Петра I, кроме того, либеральную («мещанскую») идеологию новых европейских государств Герцен признавал глубоко враждебной указанному идеалу. Представления о *подлинной революции* и о *подлинной империи* в воззрениях Герцена оказываются почти тождественными; Россия должна принести и ту, и другую Европе и всему человечеству, продолжая дело Петра I: «...что можно сделать для России, будучи на стороне императора? Времена Петра, великого царя, прошли; Петра, великого человека, уже нет в Зимнем дворце, он в нас» [16, с. 497].

Можно предположить, что удивительное сходство воззрений Тютчева и Герцена, которое до сих пор мало кто видит за их не вполне ясными и противоречивыми высказываниями, увидел и высоко оценил Ф.М. Достоевский: в романе «Подросток» он органично соединил эти два варианта представлений о будущем человечества и выразил их общий смысл в размышлениях Версилова о «закате» западной цивилизации и о России как подлинной Европе.

«Русский европеец» Ф.М. Достоевского и его миссия

В Пушкинской речи, произнесенной в июне 1880 г., Достоевский высказал известное суждение о том, что Россия должна принести разрешение всех трагических противоречий европейской жизни через идеал «всемирной отзывчивости», которым обладает русский народ: «Для настоящего русского Европа и удел всего великого арийского племени так же дороги, как и сама Россия, как и удел своей родной земли, потому что наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей» [17, с. 147]. Гораздо ранее в романе «Подросток» (1874 г.) писатель дал более ясную формулировку той спасительной роли России по отношению к Европе, о которой он говорит в своей Пушкинской речи. Один из главных героев романа Версильов в монологе перед сыном Аркадием рассказывает о том, что в 1871 г., в эпоху революционных событий во Франции, он был в Европе и понял, что наступает ее окончательный крах. Это происходит из-за полного преобладания в жизни евро-

пейцев материальных интересов, вызвавших неразрешимые противоречия между народами и социальными классами. Себя самого Версиров называет *русским европейцем* и утверждает, что только он и подобные ему русские интеллектуалы являются *подлинными* европейцами. «Один лишь русский, даже в наше время, то есть гораздо еще раньше, чем будет подведен всеобщий итог, получил уже способность становиться наиболее русским именно лишь тогда, когда он наиболее европеец. Это и есть самое существенное национальное различие наше от всех, и у нас на этот счет – как нигде. Я во Франции – француз, с немцем – немец, с древним греком – грек и тем самым наиболее русский. Тем самым я – настоящий русский и наиболее служу для России, ибоставляю ее главную мысль» [18, с. 377]. Особенностью русского национального сознания здесь признается глубокое и органичное принятие культурных смыслов, свойственных разным европейским нациям и имеющих исток в языческой культуре Древней Греции (поэтому-то Достоевский и ставит в один ряд с современными европейскими народами «древнего грека»). Благополучную судьбу западной цивилизации Достоевский видит только в случае единения всех европейских народов с русской нацией: только она способна органично и полно принять все глубокие смыслы европейской культуры и дать им плодотворное развитие. Называя Европу своей второй родиной, Версиров утверждает, что служит культурному единству Европы и России, наперекор устремлениям европейцев, направленным совсем не на культуру.

Современные исследователи давно спорят по поводу того, кого конкретно имел в виду Достоевский, создавая образ Версирова. Чрезвычайно показательно, что наиболее часто в этом контексте упоминаются Тютчев и Герцен, причем окончательный выбор в пользу одного или другого сделать очень трудно¹⁵. Можно предположить, что Достоевский тонко почувствовал сходство представлений двух своих старших современников о судьбах Европы и России и через Версирова выразил свое собственное видение этой проблемы, органически соединяющее их точки зрения.

Если задуматься о политической форме, в которой Достоевский мыслил грядущее культурное единство Европы и России, то здесь не может быть двух мнений – его зрелое мировоззрение, выраженное в «Дневнике писателя», вполне укладывается в форму традиционного русского монархизма и мессианизма. Обратим внимание на то, что Версиров в своем монологе называет себя представителем избранной культурной элиты России, которую он предлагает считать новой формой *аристократии*: «У нас создан веками какой-то еще нигде не виданный высший культурный тип, которого нет в целом мире, – тип всемирного боления за всех. Это – тип русский, но так как он взят в высшем культурном слое народа русского, то, стало быть, я имею честь принадлежать к нему. Он хранит в себе будущее России. Нас, может быть, всего только тысяча человек – может, более, может, менее, – но вся Россия жила лишь пока для того, чтобы произвести эту тысячу» [18, с. 376].

¹⁵ См.: Гачева А. «Нам не дано предугадать, как слово наше отзовется...» Достоевский и Тютчев. М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 325–330 [19].

Наследственная аристократия является основой живой и действенной монархии в ее традиционных формах, Версиров же утверждает, что вся суть исторического существования России заключена в создании новой *духовной аристократии* («тысяче»), которую он и выражает как русский европеец. Но это означает, что он и его автор мыслят историческое будущее Европы и России в их культурном единстве, как своего рода *духовную империю*, хотя и похожую на исторические империи, но, видимо, и отличающуюся от них абсолютным преобладанием ценностей культуры.

Идея духовной империи и история Российской империи

Можно ли утверждать, что политическая практика России хотя бы в минимальной степени соответствовала идее духовной империи, которую мы обнаружили в размышлениях русских философов? Попытку ответить на этот вопрос можно найти в книге В.К. Кантора «Санкт-Петербург. Россия империя против российского хаоса. К проблем имперского сознания в России» (2008 г.). Автор дает такое определение: «...империя – это политико-общественное структурное образование, предназначенное историей для введения в подзаконное и цивилизационное пространство разноплеменных и разноконфессиональных народов» [14, с. 19]. Наиболее явно положительная функция империи как введение множества народов и всех граждан страны в высокую культуру была реализована в эпоху Петра I. Русское государство в своем динамичном развитии быстро наращивало территорию, включало в себя огромные пространства, населенные самыми разными по уровню развития народами. При этом культурный уровень самой России, ее политической элиты был достаточно низким, если сравнивать его с европейскими государствами. До этого момента все российские монархи в своем правлении склонялись к модели азиатских государств, основанных исключительно на силе и принуждении, однако Петр I и его преемники пошли по другому пути, который продемонстрировала Римская империя¹⁶. В ней принцип власти органически дополнялся принципом культурного развития: римский гражданин обязан был воспринять латинскую культуру, и это становилось основой его уважения к государственным институтам, которые становились не только орудиями власти, но и проводниками культуры. По этому же пути пошла Россия в XVIII веке: не обладая собственной развитой культурой, она приняла европейскую и стала транслировать ее на те огромные территории, которые занимала. В.К. Кантор отмечает, что именно *культурную*, а не собственно имперскую миссию Петра I в русской истории впервые определил А.С. Пушкин, для которого Петр встал в один ряд с героическими фигурами Древнего Рима и который воспринимал его в парадигме *культурного героя*¹⁷.

¹⁶ См.: Малинов А.В. «Римская идея» в цивилизационной концепции В.И. Ламанского // Вопросы философии. 2023. № 2. С. 155–166 [20].

¹⁷ См.: Кантор В.К. Санкт-Петербург. Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. С. 86–92.

До Николая I развитие России можно рассматривать как вполне позитивное, соответствующее приведенному определению империи. Культура русской нации и ее язык выступали вполне плодотворной основой культурного развития малых наций, свобода которых не стеснялась имперской государственностью. Однако в эпоху царствования Николая I имперское государство дало крен в национализм. Это противопоставление является принципиальным: в истории России постоянно боролись между собой имперская идея, понятая как гармоничное сосуществование множества народов в сфере великой русской культуры, и национализм – стремление одной нации к преобладанию.

При Александре II в общественной жизни вновь победила идея империи в ее позитивном содержании, связанном, в частности, с принятием европейских ценностей. Неслучайно в это время крестьяне были освобождены от крепостной зависимости. Но в 1881 г., после убийства Александра II народовольцами, соотношение двух противоположных тенденций русской общественной жизни вновь изменилось в пользу национализма, именно это привело к раскрепощению центробежных, разрушительных сил, приведших в окончательном итоге к революции 1917 г.

На основании всего сказанного выше можно сделать вывод, что, хотя идея *империи культуры* (духовной империи) возникла в размышлениях русских мыслителей как идеал грядущего единого человечества, нельзя считать этот идеал полностью оторванным от действительности и остающимся делом далекого будущего; и в великих империях прошлого – прежде всего, в Римской империи, и в практике русского имперского государства, особенно в деятельности Петра I, мыслители прошлого и современные исследователи видят отдельные плодотворные элементы, свидетельствующие о том, что идеал империи культуры, единой духовной империи человечества, не является несбыточным и вполне может быть целью наших практических устремлений.

Список литературы

1. Соловьев В.С. Всемирная монархия // Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона [Электронный ресурс]. URL: <https://rus-brokgauz-efron.slovaronline.com/29092> (дата обращения: 12.10.2021).
2. Brennecke, K. Aspekte politischen Denkens in ausgewählten philosophischen Schriften von Dante Alighieri. Philosophische Dissertation. Hannover, 1997.
3. Ricci P.G. L'ultima fase del pensiero politico di Dante e Cangrande vicario imperiale // Dante e la cultura veneta. Firenze, 1966. P. 367–371.
4. Флоровский Г. Владимир Соловьев и Данте: Проблема христианской империи / пер. с англ. и коммент. Е. Прибытковой; послесл. Б. Межуева // Соловьёвские исследования. 2006. Вып. 13. С. 228–255.
5. Прибыткова Е.А. Христианство и империя: Фома Аквинский, Данте, Вл. Соловьев // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 1(21). С. 4–23.
6. Schroyen P. Vladimir Solov'ëv in the Rising Public Sphere: A Reconstruction and Analysis of the Concept of Christian Politics in the Publications of Vladimir Solov'ëv. Nijmegen: Radboud University, 2006.
7. Соловьев В.С. История и будущность теократии // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 4. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1914. С. 243–642.

8. Черняев А., Бердникова А. Исторический идеал как сценарий для будущего: генезис и эволюция теократического проекта В.С. Соловьёва // *Философская антропология*. 2017. Т. 3, № 2. С. 124–140.
9. Dobieszewski J. Vladimir Soloviev's Historiosophical Universalism // *Dialogue and Universalism*. 2007. № 5–6. P. 79–100.
10. Евлампиев И.И. Истоки и смысл русского анархизма // *Вопросы философии*. 2018. № 4. С. 5–15.
11. Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И.Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. Минск: Харвест, 2000. С. 4–272.
12. Тютчев Ф.И. Россия и Революция // Тютчев Ф.И. Россия и Запад. М.: Культурная революция, 2007. С. 53–62.
13. Тютчев Ф.И. Россия и Запад // Тютчев Ф.И. Россия и Запад. М.: Культурная революция, 2007. С. 78–95.
14. Кантор В.К. Санкт-Петербург. Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. М.: РОССПЭН, 2008.
15. Герцен А.И. С того берега // Герцен А.И. Собрание сочинений в 9 т. Т. 3. М.: Худож. лит., 1956. С. 233–376.
16. Герцен А.И. О развитии религиозных идей в России // Герцен А.И. Собрание сочинений в 9 т. Т. 3. М.: Худож. лит., 1956. С. 379–515.
17. Достоевский Ф.М. Дневник писателя на 1880 год // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 26. М.: Наука, 1984. С. 129–174.
18. Достоевский Ф.М. Подросток // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 13. М.: Наука, 1975.
19. Гачева А. «Нам не дано предугадать, как слово наше отзовется...» Достоевский и Тютчев. М.: ИМЛИ РАН, 2004.
20. Малинов А.В. «Римская идея» в цивилизационной концепции В.И. Ламанского // *Вопросы философии*. 2023. № 2. С. 155–166.

References

(Sources)

Collected Works

1. Dostoevskiy, F.M. Dnevnik pisatelya na 1880 god [Diary of a writer for 1880], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t.*, t. 26 [Complete Works in 30 vol., vol. 26]. Moscow: Nauka, 1984, pp. 129–174.
2. Dostoevskiy, F.M. Podrostok [The Raw Youth], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t.*, t. 13 [Complete Works in 30 vol., vol. 13]. Moscow: Nauka, 1975.
3. Fikhte, I.G. Osnovnye cherty sovremennoy epokhi [The main features of the modern era], in Fikhte, I.G. *Fakty soznaniya. Naznachenie cheloveka. Naukouchenie* [The facts of consciousness. Appointment of a person. Science of Knowledge]. Minsk: Kharvest, 2000, pp. 4–272.
4. Gertsen, A.I. S togo berega [From the Other Shore], in Gertsen, A.I. *Sobranie sochineniy v 9 t.*, t. 3 [Works in 9 vol., vol. 3]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1956, pp. 233–376.
5. Gertsen, A.I. O razvitii religioznykh idey v Rossii [On the Development of Revolutionary Ideas in Russia], in Gertsen, A.I. *Sobranie sochineniy v 9 t.*, t. 3 [Works in 9 vol., vol. 3]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1956, pp. 379–515.
6. Solov'ev, V.S. Istoriya i budushchnost' teokratii [History and future of theocracy], in Solovyov, V.S. *Sobranie sochineniy*, t. 4 [Works, vol. 4]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1914, pp. 243–642.
7. Tyutchev, F.I. Rossiya i Revolyutsiya [Russia and the Revolution], in Tyutchev, F.I. *Rossiya i Zapad* [Russia and the West]. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya, 2007, pp. 53–62.
8. Tyutchev, F. I. Rossiya i Zapad [Russia and the West], in Tyutchev, F.I. *Rossiya i Zapad* [Russia and the West]. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya, 2007, pp. 78–95.

(Articles from Scientific Journals)

9. Chernyaev, A., Berdnikova, A. Istoricheskiy ideal kak stsenariy dlya budushchego: genezis i evolyutsiya teokraticheskogo proekta V.S. Solov'eva [The historical ideal as a scenario for the future: the genesis and evolution of the theocratic project of V.S. Solovyova], in *Filosofskaya antropologiya*, 2017, vol. 3, no. 2, pp. 124–140.

10. Dobieszewski, J. Vladimir Soloviev's Historiosophical Universalism, in *Dialogue and Universalism*, 2007, no. 5–6, pp. 79–100.

11. Evlampiev, I.I. Istoki i smysl russkogo anarkhizma [The origins and meaning of Russian anarchism], in *Voprosy filosofii*, 2018, no. 4, pp. 5–15.

12. Florovskiy, G. Vladimir Solov'ev i Dante: Problema khristianskoy imperii [Vladimir Solovyov and Dante: The Problem of the Christian Empire], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2006, issue 13, pp. 228–255.

13. Malinov, A.V. «Rimskaya ideya» v tsivilizatsionnoy kontseptsii V.I. Lamanskogo [“Roman idea” in the civilizational concept of V.I. Lamansky], in *Voprosy filosofii*, 2023, no. 2, pp. 155–166.

14. Pribytkova, E.A. Khristianstvo i imperiya: Foma Akvinskiy, Dante, Vl. Solov'ev [Christianity and Empire: Thomas Aquinas, Dante, Vl. Solovyov], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2009, issue 1(21), pp. 4–23.

15. Ricci, P.G. L'ultima fase del pensiero politico di Dante e Cangrande vicario imperiale, in *Dante e la cultura veneta*. Firenze, 1966, pp. 367–371.

(Monographs)

16. Gacheva, A. «*Nam ne dano predugadat', kak slovo nashe otzovetsya...*» Dostoevskiy i Tyutchev [“We cannot predict how our word will respond...” Dostoevsky and Tyutchev]. Moscow: IMLI RAN, 2004.

17. Kantor, V.K. *Sankt-Peterburg. Rossiyskaya imperiya protiv rossiyskogo khaosa. K probleme imperskogo soznaniya v Rossii* [Saint Petersburg. Russian Empire against Russian chaos. On the problem of imperial consciousness in Russia]. Moscow: ROSSPEN, 2008.

18. Schrooyen, P. *Vladimir Solov'ev in the Rising Public Sphere: A Reconstruction and Analysis of the Concept of Christian Politics in the Publitsistika of Vladimir Solov'ev*. Nijmegen: Radboud University, 2006.

(Thesis and Thesis Abstracts)

19. Brennecke, K. *Aspekte politischen Denkens in ausgewählten philosophischen Schriften von Dante Alighieri*. Phil. Diss. Hannover, 1997.

(Electronic Resources)

20. Solov'ev, V.S. Vsemirnaya monarkhiya [World monarchy], in *Entsiklopedicheskiy slovar' Brokgauza i Efrona* [Encyclopedic Dictionary of Brockhaus and Efron]. Available at: <https://rus-brokgauz-efron.slovaronline.com/29092> (data obrashheniya: 04.02.2023).