

**«СЛАВЯНСТВО ЛИШЬ ПЕРВОЕ СОБИРАНИЕ»  
(Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ):  
ИДЕЯ СЛАВЯНСКОГО ЕДИНСТВА  
В КОНТЕКСТЕ ХРИСТИАНСКОГО УНИВЕРСАЛИЗМА**

*Анастасия Георгиевна Гачева*

Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник  
отдела новейшей русской литературы и литературы русского зарубежья.

Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН.  
Российская Федерация, 121069, Москва, ул. Поварская, д. 25а.

E-mail: a-gacheva@yandex.ru

*Аннотация.* В статье рассматривается трактовка славянского вопроса в той линии русской мысли XIX века, которая связана с идеей оправдания истории, с верой в возможность ее поворота на благие пути, с темой «Царства Божия на земле». Показано, что славянское единство интерпретировалось А. С. Хомяковым, Ф. И. Тютчевым, И. С. Аксаковым, Ф. М. Достоевским, Н. Ф. Федоровым, В. С. Соловьевым в контексте христианского универсализма. Русские писатели и мыслители выводили славянский вопрос за национальные, политические и конфессиональные рамки. Они полагали, что Россия в союзе со славянством призвана воплотить идеал новой всечеловеческой общности, которая будет держаться не «кровью и железом», а любовью и верой. Славянство, по их убеждению, должно утвердить в международных отношениях идеи христианской политики, противопоставив национальному и государственному эгоизму принцип «всеслужения», братства, бескорыстия, жертвенности, а атомарности и раздробленности человечества — модель соборного целого, органически сочетающего личность и общность, национальное и универсальное.

*Ключевые слова:* славянский вопрос, русская философия и литература, философия истории, славянское единство, христианский универсализм, всечеловечность.

**Ссылка для цитирования:** Гачева А. Г. «Славянство лишь первое собрание» (Ф. М. Достоевский): идея славянского единства в контексте христианского универсализма // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2020. Т. 3, № 4. С. 81–112.

**DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-81-112**

Исследование выполнено в Институте мировой литературы им. А. М. Горького РАН при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ), проект № 17-18-01432-П.

Научный электронный журнал. Философические письма. Русско-европейский диалог. Том (3) №4—2020

В записных книжках Ф. М. Достоевского 1876–1877 годов, отражающих реакцию писателя на балканский кризис и вызванный им новый виток общественно-политических и историософских споров о судьбах славянства, есть одна запись, которая, несмотря на всю свою лаконичность, указывает на ту версию решения славянского вопроса, к которой двигалась русская мысль, начиная с хомяковского «Послания к сербам» и завершая спорами о славянстве в среде русской эмиграции 1920–1930-х годов: «...Славянство лишь первое собрание. Оно расширится на всю Европу и мир как христианство» (Достоевский, 1982: 214). Славянский вопрос принципиально выводится здесь за пределы политического, национального и даже конфессионального дискурса, в рамках которого протекали в два предшествующих столетия и протекают сейчас острые споры о судьбах славянства. Он рассматривается в контексте христианского универсализма, подчиняющего национальное вселенскому, помнящего о том, что во Христе «нет эллина и иудея» (Кол. 3: 11), обращающего заповедь о совершенстве — «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5: 48) — ко всем людям земли.

Будучи поставлено в этот контекст, поднято, как любил говорить Достоевский, «на высшую ногу», единение славянских народов проектируется на совершенно иных основаниях, нежели те, на которых строились доньше в истории политические и государственные союзы. Оно не может быть ни унитарным, ни федеративным, не может иметь своей подоплекой торгово-промышленные или военно-стратегические задачи, обслуживать то, что Достоевский едко называет «интересами цивилизации» (Достоевский, 1983: 48). И тем паче не может использовать для обеспечения единства тот арсенал методов принуждения, который эффективно применяют как политические элиты держав, так и силы, противостоящие этим элитам. Все эти методы имеют дело с «ветхим человеком», который действует в социуме по закону «око за око, зуб за зуб» (Лев. 24: 20) и легко переносит живущий в нем закон греха — «гнев, ярость, злобу, злоречие, сквернословие» (Кол. 3: 8) — на внешнюю жизнь, руководствуясь соблазнительным принципом: «Цель оправдывает средства». Единство же, о котором применительно к славянству говорят русские религиозные философы и Достоевский, утверждает иной — евангельский — принцип отношения внутри социального целого, в основе которого заповедь «Да любите друг друга» (Ин. 13: 34). Исполнение этой заповеди открывает путь к преодолению национальных обособленностей, враждебности и глухоты между народами, этнического и государственного эгоизма и в конечном итоге ведет к созиданию уже не только всеславянской, но всечеловеческой общности, к обновленному состоянию рода людского, где станут «все как Христы» (Достоевский, 1974: 193). «Все будут воистину новые люди, Христовы дети, а прежнее животное будет побеждено» (Достоевский, 1984: 164).

Вектор восхождения от всеславянства к всечеловечности настойчиво звучит в «Дневнике писателя» 1876–1877 годов. Происходящее на Балканах — антитурецкие восстания в Герцеговине, Боснии и Болгарии, война сербов и черногорцев против Турции, в которой принимали участие тысячи российских добровольцев, выступления России в защиту славян, объявление Русско-турецкой войны и вызванные этими событиями споры о судьбах славянского мира после освобождения из-под ига Турции, этого «больного человека» Европы, — становится поводом для разговора о религиозно-этических принципах решения славянского вопроса, об основаниях бытия славянского мира и месте в нем России. Обращает на себя внимание то, что Достоевский, держа руку на пульсе событий, радикально расширяет их смысловой горизонт, выступая, по справедливому замечанию исследователей, как «“метаполитик”, “метаисторик”, прозревающий в мире настоящего вечность, стоящую за временем» (Касаткина, 1997: 167), устанавливающий линии связи «между фактами современной ему действительности и “мировыми идеями”» (Волгин, 1971: 320). События текущей истории писатель выводит из эмпирического в метафизический план, рассматривает их как вехи движения мира от состояния эгоистической разъединенности ко вселенскому братству, от «великого Вавилона» цивилизации к тысячелетнему Царству Христову, той совершенной эпохе, которая описана в двадцатой главе «Откровения Иоанна Богослова» и о которой он размышляет то прямо, то образно-иносказательно и в романах «великого пятикнижия», и в публицистике, и в записных тетрадах, и в письмах (Гачева, 2005).

Подъем в русском обществе, вызванный всплеском освободительного движения в славянском мире, который охватил все слои и сословия — от дворянина-офицера до мужика-солдата, от «старушки Божией», подающей «свою копеечку на славян», до девушки-курсистки, ставшей сестрой милосердия, горячий порыв «положить душу свою за други своя», — Достоевский осмысляет как первый росток нового, братски-любовного строя мира и одновременно как проявление подлинной сущности христианства в его восточно-православном изводе. Оно не есть «какая-нибудь лишь обрядная церковность» или «fanatisme religieux», но подлинный «прогресс человеческий и всечеловечение человеческое» (Достоевский, 1981b: 102), не имеющий при этом ничего общего с ложным, мишурным прогрессом цивилизации, ставящей торгово-промышленную выгоду и материальный комфорт выше братства, которое меряется не толщиной мошны, но полнотой сердца.

Споря с политическими реалистами, считавшими жертву России за славян неосмотрительным донкихотством, критиковавшими русских добровольцев в Сербии и генерала М. Г. Черняева, возглавившего сербскую армию в ее противостоянии с турками («даром пролилась русская кровь, без выгоды для России»),

писатель призывает смотреть на политику сквозь призму евангельского идеала и не соблазняться голым стремлением к территориальной экспансии:

«Такой высокий организм, как Россия, должен сиять и огромным духовным значением. Выгода России не в захвате славянских провинций, а в искренней и горячей заботе о них и покровительстве им, в братском единстве с ними и в сообщении им духа и взгляда нашего на воссоединение славянского мира. Одной материальной выгодой, одним “хлебом” — такой высокий организм, как Россия, не может удовлетвориться» (Достоевский, 1981b: 150).

«Бессмысленная» с точки зрения политического утилитаризма жертва России «за угнетенных и брошенных всеми в Европе» славян (Достоевский, 1983: 50) вырастает для него в эмблему подлинного поведения на международной арене, той христианской политики, которая должна сменить господствующий в межгосударственных отношениях «бентамовский принцип утилитарности». Этот принцип современник писателя, автор книги «Россия и Европа» Н. Я. Данилевский считал незыблемым «законом внешней политики, законом отношений государства к государству» (Данилевский, 1991: 34). Однако для Достоевского следование этому принципу запирает историю в аду обособления и противоборства, превращает пространство земли в арену «войны всех против всех», в то время как только политическое бескорыстие и братский долг, только христианский принцип любви и жертвы, утверждаемый в сфере международной, позволит народам преодолеть взаимную рознь, установить на земле Царствие Божие, в котором обновится человечество.

В свете идеи миллениума и рассматривает Достоевский перспективы славянского единства и роль в этом единстве России. Ее роль — не политическая, но апостольская. Историческая задача России — собирание земель и народов в союз, который будет держаться внутренней правдой, «не политическим насилием, не мечом, а убеждением, примером, любовью, бескорыстием, светом» (Достоевский, 1984a: 81). В главе «Утопическое понимание истории», входящей в июньский выпуск «Дневника писателя» 1876 года, писатель так обозначает ведущий нравственный принцип, которым должна руководиться Россия в международных делах: «Кто хочет быть выше всех в царствии Божиим — стань всем слугой. Вот как я понимаю русское предназначение в его идеале» (Достоевский, 1981b: 47). Русская идея трактуется здесь Достоевским как идея евангельской любви и жертвы, русское предназначение — как утверждение Христова закона в истории. Тем самым национальная идея перестает быть национальной, она становится универсальной, обращенной к каждому народу и к каждому человеку, проходящему свой путь на земле. В подвиге всеслужения, который на себя возлагает

Россия, Достоевский видит путь «к окончательному единению человечества» (Там же). И та же трансформация происходит у писателя со славянской идеей. Она окончательно утрачивает племенные черты, как то было у Данилевского, для которого славянство и его особая роль в человечестве определялась не этически, а этнически, была задана его принадлежностью к высшему, четырехосновному культурно-историческому типу. У Достоевского наоборот: будущее единство славян не племенное, но религиозное, а ведущая роль России в славянстве заключается в том, чтобы раскрыть своим славянским братьям духовные основы объединения, так чтобы достигнутая ими свобода не извратилась в обособление, чтобы освободившись от исламского ига, они не подпали под иго безверной, торгашеской цивилизации, но создаваемое ими единство стало первым шагом на пути к «братству людей», ко «всемирному примирению народов», к «обновлению людей на истинных началах Христовых» (Там же: 50).

«Утопия», которую рисует Достоевский, для него самого отнюдь не является невоплотимой. Такова она лишь с точки зрения плоского и трусливого «эвклидова ума», не дерзающего выйти за границы трех измерений реальности, и самостного, жестокого сердца. Для Достоевского же представленный им образ «единения всечеловеческого» — это идеал, устремляющий к своему воплощению. «Идеал ведь есть тоже действительность, такая же законная, как и текущая действительность» (Достоевский, 1980b: 76), — утверждает он еще в 1873 году, в первый год издания «Дневника писателя». И в этой фразе — ключ к религиозно-философской трактовке славянского вопроса, неразрывно связанного с идеей преображения мира в Царство Христово, центральной как для самого Достоевского, так и для той плеяды мыслителей, от А. С. Хомякова до Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева и др., которая утверждала идею истории как «работы спасения» (Гачева, 2019), сотрудничества человечества в «труде восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (Федоров, 1995a: 401). Это восстановление требует совершенно иной социальной модели, нежели те, к коим привык разъединенный мир, элементы которого (страны, регионы, этнические группы, политические партии, сословия, религиозные общины и т. д.) пребывают в состоянии взаимного противоборства. Н. Ф. Федоров, современник Достоевского, видел «образец совершеннейшего общества» в единстве Лиц Пресвятой Троицы. Это «единство без слияния, различие без розни» (Там же: 96). Не раз вспоминал философ всеобщего дела «Первосвященническую молитву» Спасителя за оставляемых учеников — с ее молитвенным призывом: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в нас едино» (Ин. 17: 21). Этот призыв, будучи обращен ко всем людям, в корне перестраивает саму социальную логику. Исходя из завета о любви и единстве, все разделения — национальные, классовые, религиозные —

это ложь против Бога, Который в Самом Себе являет человечеству, каким оно должно быть. Недаром, подчеркивал Федоров, «мирные и союзные договора», заключаемые государствами, начинались с формулы «Во Имя Святой, Единосущной и Нераздельной Троицы», в то время как «при объявлении войны и при совершении актов юридического и экономического свойства» «воздерживались от употребления этого Святейшего Имени» (Там же: 88).

Достоевский, который был глубоко близок Федорову в своем понимании целей и перспектив христианства в истории, еще в первой половине 1860-х годов в набросках статьи «Социализм и христианство», размышляя об основаниях совершенного общежития, возводил их к идеалу Троичности: «Бог есть идея человечества собирательного, массы, всех» (Достоевский, 1980а: 191). Именно по этому идеалу, подчеркивал он, должно устроиться человечество, прошедшее в своей истории и первобытную стадию нерасчлененно-родового единства, и атомарность этапа цивилизации, где индивидуум противопоставляет себя «авторитетному закону масс и всех» (Там же: 192). Обе отрицающие друг друга версии устройства мира примиряются в высшем единстве, личности перестают быть друг с другом в отношениях противоборства, образуют новую целостность, которая зиждется на любви, взаимной жертве и творческом взаимодействии. А спустя пятнадцать лет образ многоединого, соборного человечества возникает в «Дневнике писателя» уже в связи с темой славянства. Отвечая на упреки в имперских намерениях России, стремящейся «захватить славян» и установить политическое доминирование на Балканах, Достоевский переводит разговор о России и судьбе славянского мира из политического в этический план и прямо указывает, что будущий всечеловеческий организм вырастает из славянского братства:

«...Не чрез подавление личностей хотим мы достигнуть собственного преуспевания, а напротив, видим его лишь в свободнейшем и самостоятельнейшем развитии всех других наций и в братском единении с ними, восполняясь одна другою, прививая к себе их органические особенности и уделяя им и от себя ветви для прививки, сообщаясь с ними душою и духом, участь у них и уча их; и так до тех пор, когда человечество, восполняясь мировым общением народов до всеобщего единства, как великое и великолепное древо, осенит собою счастливую землю» (Достоевский, 1983: 100).

Этот образ полноты человечества, ставшего соборным целым, предваряет знаменитое *profession de foi* «Пушкинской речи» (1880), где прямо звучит мысль о том, что миссия России в истории носит христианский характер и, хотя и начинается с отдельных народов или регионов, в конечном итоге обращена ко всем земным племенам:

«Стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и всесоединяющей, вместить в нее с братской любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского, окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону» (Достоевский, 1984а: 148).

Утверждая свое поистине вселенское чаяние, Достоевский доводит до полноты мысль, выраженную в записи, которую мы приводили в начале данной статьи, — о славянстве, которое должно «расшириться на всю Европу и мир как христианство».

Вот на такую всечеловеческую высоту поднимался в русской мысли славянский вопрос. И хотя — что также надо признать — время от времени его идеологи с этой вершины срывались, редуцируя пафос вселенскости, подобно Н. Я. Данилевскому настаивая на славянской автаркии и подчас оказываясь на одном уровне с панславизмом, та линия мысли, которая шла от А. С. Хомякова, Ф. И. Тютчева, И. С. Аксакова, Ф. М. Достоевского, Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева к деятелям русского возрождения начала XX века, опиралась на идею христианского универсализма, заменяя этатизм всецерковностью, а оппозиции национализм/космополитизм, индивидуализм/коллективизм — соборностью, воплощающей в социальном бытии принцип Троицы.

Сказанное, на первый взгляд, противоречит настойчиво акцентированной Хомяковым, Аксаковым, Тютчевым, Достоевским антитезе России и Запада, православия и католичества, заостряющейся в резкую критику «противохристианских» начал «западного общества» (Тютчев, 1913: 314), римского папства, соблазнившегося «земным владычеством», в призывы не забывать о «стихийной враждебности Запада как целого в отношении к нам», так что «не союза с ним должны мы искать, а его внутреннего разъединения» (Тютчев, 1988: 351). Однако следует задуматься о сущности указанной антитезы и о смысле этих призывов, коль скоро звучат они из уст таких *универсально* образованных русских людей, как А. С. Хомяков и тем более Ф. И. Тютчев, за которым устойчиво закрепилось определение «русский европеец».

В русской метафизике истории Россия и Запад противопоставлялись не как конкретные геополитические образования, но как символы двух путей человечества, двух радикально противоположных идеалов развития, двух принципов, одушевляющих историческую и социальную жизнь. Идеал освящения жизни — и идеал ее всецелого преображения; апология материократии, человекобожеского возведения царства земного — и богочеловеческое творчество, созидающее Царствие Божие; предельная эмансипация индивида — и апология

любви как «самоотрицающегося эгоизма» (Хомяков, 1988: 284); «бесспорный общий и согласный муравейник» (Достоевский, 1976а: 235) — и мир, становящийся Церковью, выстраивающийся на основах соборности, где правда личности примирена с правдой целого и одна без другой невозможны. Обе модели развития прочитывались русскими мыслителями сквозь призму эсхатологии, возводились к вопросу о конечных судьбах мира, о том, на чьей стороне оказывается человечество — Антихриста или Христа, соработает ли оно антагонисту Творца или Творцу, содействует торжеству «великого Вавилона» или тысячелетнего Царства Христова. Вот характерная цитата из Достоевского:

«Мы несем миру единственно, что можем дать, а вместе с тем единственно нужное: православие, правое и славное вечное исповедание Христа и полное обновление нравственное его именем. Мы несем 1-й рай 1000 лет, и от нас выйдут Энох и Илия, чтоб сразиться с антихристом, т. е. с духом Запада, который воплотится на Западе» (Достоевский, 1974: 167–168).

Политический дискурс отступает перед этическим и религиозным, точнее, радикально перерождается, арена истории предстает столкновением двух непримиримых начал — антихристианского, начала гордыни и безверия, личного и коллективного эгоизма, побуждающего ко внешней экспансии, к тому, чтобы завоевывать новые и новые территории, множа военную и державную мощь, и христианства, выдвигающего на первый план не задачу внешнего доминирования, а задачу спасения, не принцип насилия, а принцип любовной самоотдачи: «Не в накоплении вещей у себя по ревнивому праву личности, а в отдании всех прав добровольно мое счастье. Это не рабство, ибо, во-1-х) отдает добровольно, следовательно, проявление личности, а во-вторых, и те взаимно мне все отдают» (Достоевский, 1980а: 186). Панэтатизму, полагающему в основу человеческого устройства формальный закон, «юридико-экономические начала», которые, как не раз подчеркивал Н. Ф. Федоров, являются воплощенным «небратством» (Федоров, 1995а: 37), огосударствляющего даже и церковь, противопоставляется идеал *всецерковности*, свободное братство верующих в духе христианской любви, равенство всех перед Богом и ответственность перед лицом высшей, Божественной правды.

О двух этих моделях устройства всечеловеческой жизни, о двух фундаментальных выборах мира, эмблемами которых предстают в славянофильской и почвенной мысли Россия в союзе со славянством и Запад, о двух радикально противоположных принципах соединения людей и народов, афористично и четко высказался Ф. И. Тютчев в знаменитом стихотворении «Два единства» (1870):

Из переполненной Господним гневом чаши  
Кровь льется через край, и Запад тонет в ней.  
Кровь хлынет и на вас, друзья и братья наши! —  
Славянский мир, сомкнись тесней...

«Единство, — возвестил оракул наших дней, —  
Быть может спаяно железом лишь и кровью...»  
Но мы попробуем спаять его любовью, —  
А там увидим, что прочней...

Эта поэтическая и одновременно историософская декларация, подобно словам Достоевского о славянстве как «первом собрании», — ключ к решению славянского вопроса в контексте христианской аксиологии. Да, единство «железом и кровью», о котором заявлял канцлер объединенной Германии Отто Бисмарк, — это самый реальнейший факт. И не только для Европы, а для всего человечества, в том числе для России, внутреннюю шаткость которой и славянофилы, и Тютчев, и Достоевский критиковали неоднократно. Единство любовью с точки зрения трезвого, прагматического сознания — лишь благопожелание, *мечта поэта*. Однако для вышперечисленных писателей и мыслителей, исповедовавших то, что Достоевский называл «реализмом в высшем смысле» (Достоевский, 1984b: 65), именно единство, имеющее в своей основе любовь, по-настоящему реально и прочно, именно оно способно выправить историю, повернуть ее на Божьи пути, перевести от «истории как факта», которая есть «взаимное истребление друг друга и самих себя» (Федоров, 1995a: 65), к «истории как акту», в которой осуществляется соработничество человечества Богу, создается Царство Христово.

В контексте христианского универсализма обретает полноту своего смысла один из ключевых текстов славянофильства — знаменитое послание «К сербам» (1860), написанное А. С. Хомяковым и подписанное старшими славянофилами А. И. Кошелевым, Ю. Ф. Самариним, К. С. и И. С. Аксаковыми, Ф. В. Чижовым и близкими им по духу М. П. Погодиным, И. Д. Беляевым, Н. В. Елагиным, П. А. Бессоновым. Стержневая тема этого текста — тема не национального единства и государственной суверенности славянских племен, а христианского обновления жизни, пример которого должны явить в своей исторической жизни братья-славяне. Приветствуя свободу как «величайшее благо для народов», Хомяков предостерегает сербов от греха гордыни — «гордости духовной, гордости умственной и гордости внешних успехов и славы», подчеркивая, что она «может быть причиною совершенного падения человека или гибели народной» (Хомяков, 1988: 343). Именно дух национальной гордыни провоцирует одни народы на превозношение над другими, желание доминировать и поработать. И сербам, подчеркивает автор послания, нужно особенно беречься этого соблазна, воз-

растая и укрепляясь в человечестве не как славянский только, но прежде всего как христианский народ, заботясь не столько о материальном достатке, сколько о «развитии высших начал нравственных и духовных», ибо приобретение «высшего нравственного развития есть высшая задача для человека» (Там же: с. 351).

Увещевая сербов сохранять в своем народе евангельское, братское равенство, предостерегая их от ложного выбора, призывая не допускать «никаких законов, никаких мер правительственных, никаких обычаев, которые могли бы разрывать братство» (Там же: 350), Хомяков фактически демонстрирует ту систему религиозно-этических принципов, на которых должно строиться бытие *всякого* народа, всецелое бытие не только славянства, но человечества. И за отступление от этих принципов он критикует не только Европу, но и Россию. Не одному папскому Западу, но и православному Востоку в лице России и греков адресует упреки в гордыне и превозношении, в рабствовании духу цивилизации. Философ-славянофил с горечью пишет о высокомерной «вражде греков против славян» — старейших в православии по отношению к более молодым — и прямо указывает, что «духовной гордости греков соответствует умственная гордость всех западных народов» (Там же: 344). Он произносит настоящую филиппику в адрес современной России, политически свободной, но подпавшей под иго ложных принципов жизни:

«Умножать войска, усиливать доходы, устрашать другие народы, распространять свои области, иногда не без неправды — таково было наше стремление; вводить суд и правду, укрощать насилие сильных, защищать слабых и беззащитных, очищать нравы, возвышать дух — казалось нам бесполезным. О духовном усовершенствовании мы не думали, нравственность народную развращали; на самые науки смотрели мы не как на развитие Богом данного разума, но единственно как на средство к увеличению внешней силы государственной и никак не помышляли о том, что только духовная сила может быть надежным источником даже сил вещественных» (Там же: 345).

Подобные же упреки будут адресовать современной ему России и Ф. И. Тютчев, и Ф. М. Достоевский, обвиняя власть в безнародности, общество — в рабствовании идеалам цивилизации, зараженности духом нигилизма, рушащим веру в душе человека, личность — в обособленности и эгоизме.

Славянство в лице сербов, по мысли Хомякова, должно явить миру пример иного устройства и иных отношений между народами. Каких? Об этом он пишет в своем наставлении: «Не оскорбляйте братьев презрением», «но помните, что они вам равны». «Пусть всякий славянин, из какого бы края они ни был, видя вашу к нему братскую любовь, будет готов вас подкреплять доброжелательством,

сердечным сочувствием и союзом на деле» (Там же: 347). Философ утверждает, что не внешним юридико-экономическим требованием, а любовью выправится человечество. «Бог устроил современные нам судьбы мира так, что лучшая из человеческих добродетелей — братолюбие — есть в то же время единственное спасение для славян и единственная сила, могущая освободить их от врагов и утеснителей» (Там же). Хомяков призывает славянских братьев уважать «всякую свободу совести и веры», подчеркивает, что подлинная вера «побеждает мир, а не просит меча мирского», и рисует перед молодым сербским народом образ «здорового гражданского общества», которое «основывается на понятии его членов о братстве, правде, суде и милосердии» (Там же: 348).

«Послание к сербам» — своего рода славянофильская Нагорная проповедь. Это этика человечества, строящего жизнь по Христу, обращенная не только к славянским, но и ко всем христианским народам, а в пределе — должествующая охватить собой мир. Да, Хомяков настаивает на том, что сущность христианства с наибольшей полнотой выразилась именно в православии, проникнутом духом соборности, милосердия, воспитывающем в человеке чувство братства. Да, он критикует «западные вероисповедания» за рационалистический подход к христианству, за следование внешней законности и мертвой схеме в ущерб живому религиозному духу и противопоставляет им цельность сознания и жизни в восточно-христианской традиции (Хомяков, 1994b: 25–195). Но при этом философ и богослов настаивает на том, что «Церковь — одна», «единая, святая, соборная и апостольская» и когда будут преодолены «ложные учения» и внутрехристианские споры, ее уже не нужно будет называть «православною», равно как тогда, «когда распространится Церковь или войдет в нее полнота народов», не нужны будут особые названия для поместных церквей, ибо «один Бог и одна Церковь, и нет в ней ни раздора, ни разногласия» (Там же: 23). И рисуя в «Послании к сербам» идеал совершенного социального устройства, построенный на «единстве веры», «чувстве братского равенства» и «цельности жизни», философ употребляет не конфессиональное слово «православие», а внеконфессиональное слово «вера», подчеркивая, что она есть начало преображения, коренного изменения внутренней жизни личности, отношения человека к человеку, а главное — всего строя общественных связей людей: «Она есть как будто лучший воздух, претворяющий и изменяющий в нем всякое земное начало, или как бы совершеннейший свет, озаряющий все его нравственные понятия и все его взгляды на других людей и на внутренние законы, связующие его с ними» (Хомяков, 1988: 348).

О том, что мысль Хомякова устремлялась к идеалу соборного единства рода людского, свидетельствует и «Семирамида», эта величественная панорама всемирной истории в многоцветии народов, культур, исповеданий. Христианство,

ныне являющееся одной из вер в пантеоне мировых религий, мыслилось им той высшей формой религиозного отношения, опираясь на которую единство народов земли не только созиждется, но и будет по-настоящему прочным, причем для его укрепления формы внешнего подавления уже не будут нужны. Философ выражал надежду на то, что «придет время, когда человечество, мужая разумом и образованностью, признает одни начала высшей истины» (Хомяков, 1994а: 31), и славянство, сохранившее в своей духовной и общественной жизни правду соборности, станет тем семенем, из которого вырастет и разовьется затем вселенский организм человечества.

В контексте темы славянского братства как завязи Царствия Божия во всей полноте раскрывается и философия истории Ф. И. Тютчева, отлившаяся в его творчестве в самых разных жанровых формах — от философско-политических статей и незавершенного трактата «Россия и Запад» (1848–1849) до наполненных историософскими сюжетами писем и историософской поэзии. «Первый русский поэт-мыслитель», как называл Тютчева Достоевский, смотрел на историю сквозь призму видения пророка Даниила о «пятом царстве», которое сменит четыре «ветхие» империи человечества, само же «будет стоять вечно» (Дан. 2: 44). Человеческая история для него есть созидание Христианской Империи, осуществляющей в социальной жизни Божий закон и тем самым преобразующейся в Царство Христово. Эта Империя, зародившаяся в Византии и завещанная России как ее политической и духовной преемнице, синтезирует идею всемирной монархии, на которой стоял Древний Рим, и христианства, одушевившего эту идею высшим религиозным идеалом, дополнившего внешнее, формальное единство единством веры и духа. Россия, по мысли Тютчева, призвана осуществить новое собрание земных племен. Взору поэта и дипломата предносится образ будущей Восточной империи, объединяющей в религиозно-державное целое Россию, славянство и греческий мир. При этом «вопрос племенной» сознательно подчиняется Тютчевым вопросу религиозному, единство материальное — единству «в духе и истине». Принципом, на основе которого совершается объединение частей Империи, является «православная традиция». «Славянское племя» составляет тело Империи, душа же ее лежит в Православии (Тютчев, 1988b: 222, 223). Тютчев воспринимает Империю не как политическое, а прежде всего как религиозное единство, на что указывает само расширение ее границ за пределы славянства, включение в нее греческого мира, чуждого славянам этнически, но родственного им по вере. И роль России как водительницы славянских народов Тютчев оправдывает прежде всего тем, что «Россия гораздо более православная, нежели славянская» и, «как православная, она является залогохранительницей Империи» (Там же: 222). Церковь служит в ней «высшим выражением духа нации, целого племени, целого мира» (Тютчев, 1992: 109).

Не политическая, панславистская экспансия на Восток является плодом внимания Тютчева, а «подвиг просвещения», на который Россия должна повести освобожденных славян во имя воплощения христианского идеала в истории. Как писал первый биограф Тютчева И. С. Аксаков, «будущая империя», образ которой предносился взору поэта, держится «духовным началом», «исключающим понятие о завоевании и порабощении» (Аксаков, 1997: 230). «Славяно-Греко-Российская Империя» — это не сверхгосударство. Точное ее определение — теократия. Это начало восстановления «Вселенской монархии», а значит «Вселенской Церкви» (Тютчев, 1988b: 225).

В историософской лирике Тютчева тема «всеславянства», расширяющегося до «всеправославия», побеждающего «вражды безумной семя», распространяющего братски-любовный строй на весь мир, звучит в целом ряде программных стихотворений. Знаменитый «Рассвет» (1849) призывает к духовному восстанию и священному подвигу:

Вставай же, Русь! Уж близок час!  
Вставай Христовой службы ради!  
Уж не пора ль, перекрестясь,  
Ударить в колокол в Царьграде.

Но это подвиг не во имя земного владычества, а во имя обновления жизни, торжества новой всечеловеческой эры: «О Русь, велик грядущий день, / Вселенский день и православный!» Идущая от христианской литургической поэзии символика Дня, сменяющего ночь заблуждения, образы Света с Востока и Пасхи Христовой («День православного Востока, / Светись, светись, великий день») переводят тему славянского единства из исторического в эсхатологический план. В стихотворении «Молчит сомнительно Восток» (1865) картина солнечного восхода предстает развернутой метафорой религиозного обновления, охватывающего всю землю:

Еще минута, и во всей  
Неизмеримости эфирной  
Раздастся благовест всемирный  
Победных солнечных лучей...

В «Послании к Ганке» (1841), обращенном к знаменитому деятелю чешского национального возрождения, образ перекликающихся городов, говор которых сливается с говором славянских наречий, внезапно ставших друг другу понятными, напоминает о чуде Пятидесятницы, когда осиянные Духом апостолы стали понимать языки мира и заговорили на них, дабы нести Благоую Весть всем народам земли:

Рассветает над Варшавой,  
Киев очи отворил,  
И с Москвой золотоглавой  
Вышеград заговорил!

И наречий братских звуки  
Вновь понятны стали нам, —  
Наяву увидят внуки  
То, что снилось отцам!

Примечательно, что в братской переключке городов участвуют у Тютчева не только столицы православного славянства, но и столицы тех славянских народностей (Варшава и Вышеград (Прага)), которые вероисповедно примыкают к католицизму. Одним художественным штрихом поэт рушит стену между православными и неправославными братьями. А спустя три десятилетия в программном послании «Чехам от московских славян» (1869), написанном в год 500-летия со дня рождения Яна Гуса, он рисует образ Чаши причастия, которую Россия с любовью протягивает чехам-католикам, призывая их «с надеждой, верой и любовью» к общему Таинству.

Причастная Чаша, пить из которой, по завету Христову, призываются все, символизирует единство веры. Восстановление этого единства для христианства, распавшегося на конфессии, возможно только через возвращение к духу Вселенской Церкви, дух же этот, по убеждению Тютчева, в максимальной полноте сохранен именно в православии. В политико-философских статьях, трактате «Россия и Запад», многочисленных письмах Тютчев пишет об искажении церковного идеала в римском католицизме, соблазнившемся земной, светской властью. Церковь «перестала быть среди великого человеческого общества, обществом верующих, свободно соединенных в духе и истине под Христовым законом: она сделалась политическим учреждением, политической силою, государством в государстве» (Тютчев, 1913: 310), оказалась вовлеченной в водоворот политических страстей, борьбы и соперничества. И эта аксиологическая деформация в конечном итоге стала одной из главных причин секуляризации, Реформации, приведшей к новому дроблению Церкви, усилению атеизма и революционных потрясений в Европе. Искажение христианского идеала привело к искажению жизни, к ложным моделям социального устройства, к ложному направлению цивилизации, движущейся не к Царству Христову, а в объятья «князя века сего». «Самовластье человеческого я», желающего «зависеть лишь от самого себя, не признавая и не принимая другого закона, кроме собственного изволения» (Там же: 296), заменило дух соборности Вселенской церкви, где личность связана неразрывно со всеми другими личностями и с Богом. Проявлением этого самовластья, искажающего

образ подлинной власти, которая утверждается и дается человеку лишь Богом, ее подлинным, а не мнимым Источником («Дана Мне всякая власть на небе и на земле» (Мф. 28: 18)), Тютчев считал и декларации Великой французской революции, объявившей свободу человека и гражданина, а затем скатившейся к кровавому террору, и знаковый жест Наполеона Бонапарта, который в кульминационный момент коронации вырвал королевский венец из рук первосвященника и самолично возложил его себе на голову, манифестируя *urbi et orbi* торжественное пришествие «во имя свое», и провозглашенный папой Пием IX в 1870 году догмат о папской непогрешимости, в котором поэт увидел прямую декларацию человекобожия: «Был день суда и осужденья / — Тот роковой, бесповоротный день <...> Когда чужим страстям послушный, / Игралище и жертва темных сил, / Так богохульно-добродушно / Он божеством себя провозгласил...» («Ватиканская годовщина», 1871).

Искаженность веры и идеала в римском католицизме ведет к искажению образа человека, калечит социальную жизнь, уводит историю на противобожеские пути. Византийское и затем русское православие, по мысли Тютчева, возвращая к заветам Нераздельной Церкви, к идеалу христианского царства, собирающего народы земли во Имя Христово, выправляет историю. И потому путь к славянскому единству, неразрывному с единством в вере, призванному в перспективе времен расширяться во всемирное, всечеловеческое единство, поэт полагал в возвращении западных славян к православию, в обращении поляков и чехов к «славянским церковным, т. е. восточным или вселенским преданиям», в «восстановлении единства и общения церковного со всем православным Востоком» — так комментирует мысль поэта-философа его первый биограф И. С. Аксаков (Аксаков, 1997: 215). Ту же мысль проводит и сам Аксаков в программных статьях по церковному и славянскому вопросам в газетах «День» (1861–1865) и «Москва» (1867–1868), одновременно наследуя и А. С. Хомякову, критиковавшему рационализм западной церкви, и Тютчеву, упрекавшему ее в соблазне земной власти, в том, что Царство Христово строилось ею как «царство мира сего» (Тютчев, 1913: 310). Аксаков подчеркивает, что именно искажение христианства в лоне римского католицизма, фактическое его перерождение в папство является глубинной причиной торжества антирелигиозного начала в истории Запада, и возлагает надежды на «торжество православия» как среди славянских, так и среди европейских народов.

Проектируя грядущие пути истории в контексте идеи вселенскости, Тютчев не ограничивается проповедью единства Православного Востока, но, подобно А. С. Хомякову и Ф. М. Достоевскому, уповает на то, что святящий с Востока идеал Христова братства и Христова дела в перспективе истории обновит и Запад. Если с антихристианским духом современной цивилизации, построенной

на атомарности, на «самовластьи человеческого я, возведенного в политическое и общественное право» (Там же: 196), сделки для России и собираемого ею славянства нет и не может быть, то с западноевропейскими народами возможно сближение на почве вселенского христианства. Не случайно трактат «Россия и Запад» Тютчев намеревался завершить проектом грядущего схождения Востока и Запада и «воссоединения обеих церквей» (Тютчев, 1988b: 225).

Тютчевская идея Христианской Империи предвдвуряет теократический проект В. С. Соловьева. Подобно славянофилам, Тютчеву, Достоевскому, Соловьев выстраивает свою теократию на понимании христианства как силы, одушевляющей историю, ведущей к осуществлению Царствия Божия, превращающей общественные и государственные союзы в Церковь, которая есть совершенный союз. В книге «История и будущность теократии» (1885–1887), представляющей прошлое и будущее человечества сквозь призму становления теократической идеи, Соловьев апеллирует и к А. С. Хомякову, и к Ю. Ф. Самарину, утверждая, что именно славянофильство поняло Церковь как «богочеловеческий организм», преображающий и высветляющий все формы связи людей, превращающий земную, языческую социальность в Христову, земно-небесную. Цитируя предисловие Ю. Ф. Самарина к богословским сочинениям А. С. Хомякова, где подчеркивалось, что церковь не есть «доктрина», «система» или «учреждение», но «живой организм, организм истины и любви» (Самарин, 1867: XXVIII), Соловьев так выражает идеал всецерковности: «Церковь там, где люди, соединенные взаимною братскою любовью и свободным единомыслием, становятся достойным вместилищем единой благодати Божией, которая и есть истинная сущность и жизненное начало церкви, образующее ее в один духовный организм» (Соловьев, 1914: 253).

Выдвигая теократический идеал в качестве верховного типа единства, В. С. Соловьев, подобно славянофилам, Тютчеву и Достоевскому уходит от панэтатизма. Он опирается на образ Церкви как «братского союза народов в преображенном всечеловечестве», подчеркивая, что только так может исполниться идея вселенскости: «только собирая в себе целые народы, христианство может достигнуть полноты своего социального и универсального значения» (Соловьев, 1989: 283). При этом, солидаризируясь с представителями славянофильско-почвенной мысли в признании Церкви как основы целостного, а не оскопленного объединения, Соловьев восстает против их утверждения, что полнота Церкви содержится лишь в православии, против характерной как для старших, так и для младших славянофилов, как для Тютчева, так и для Достоевского резкой критики католицизма и особенно папства, искажающего идеал Вселенской церкви, против убежденности в том, что соединение церквей возможно лишь при условии принятия католическим и протестантским регионами восточно-христианского исповедания. В работе «Великий спор и христианская политика» (1883) философ

выдвигает свою версию соединения Церквей, подчеркивая, что ни православие, ни католичество не могут быть каждая в отдельности названы Вселенской Церковью, что необходимо их свободное, равноправное и сознательное движение навстречу друг другу.

Идея вселенскости звучит и в многочисленных высказываниях Соловьева на тему славянства. В серии статей по национальному вопросу, писавшихся в период острой полемики вокруг работы «Великий спор и христианская политика», он, вступая в спор с поздним славянофильством в лице Н. Я. Данилевского, акцентировал христианские и всечеловеческие основания темы славянского единства. Мыслитель подчеркивал, что перспективы славянства лежат не в автаркии, не в ожидании скорейшей гибели Запада, дабы «сменить Европу на исторической сцене, а в том, чтобы исцелить ее и воздвигнуть к новой, более полной жизни» (Там же: 318). Рассматривая религиозные судьбы славянства в перспективе воссоединения церквей, философ подчеркивал, что разноконфессиональные славянские народности должны воссоединиться соборно, не требуя друг от друга отречься от веры отцов, но взаимно обогащая и просветляя друг друга и — что главное для Соловьева — соучаствуя в «деле всемирного спасения» (Там же: 271), созидания Царства Христова.

Как известно, «Великий спор...» и статьи В. С. Соловьева о национальном вопросе вызвали резкое несогласие И. С. Аксакова. Это противостояние двух мыслителей часто трактуется как свидетельство разрыва Соловьева со славянофильской традицией. Однако если не упускать из виду тот факт, что в славянофильстве, как и у философа всеединства, присутствовала идея всечеловечности, хотя и трактовалась с существенным креном в пользу славянства и православия, то станет понятным, что внешний спор не должен закрывать внутреннего схождения Соловьева и славянофилов. Более того, Соловьев выдвигал против славянофилов ту идею христианской политики, которая была выражена не только в тютчевском стихотворении «Два единства» и «Дневнике писателя» Достоевского, но и, как мы показали выше, в «Послании к сербам», подписанном идеологами славянофильства, вплоть до главного соловьевского оппонента И. Аксакова. Последний, хотя в 1880-е годы и спорил с Соловьевым, критикуя его за выражение «национальный эгоизм» и за симпатии к католицизму, ранее в 1860-е годы в серии статей в газете «День», где присутствовал особый «Славянский отдел», не раз подчеркивал опасность националистической замкнутости, «племенного эгоизма», утверждая, что в славянстве «родство духовное ценится выше плотского». Духовным же элементом единства является вера — «религиозные и нравственные идеалы, отношение племени к вечному и абсолютному, к Истине, к Правде — к Богу»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Аксаков И. С. [Переодовая статья] // День. 1865. № 43. 11 ноября.

Более того, даже в «римском вопросе», который, казалось бы, непримиримо разводил Соловьева со славянофильской и почвенной мыслью, обнаруживается... его глубинное схождение с ней. Прежде всего в самом взгляде на соотношения религии и истории, в понимании глубинной взаимообусловленности религиозных и социальных путей человечества, в стремлении сделать христианство зиждущей силой будущего. Кроме того, И. С. Аксаков, Ф. И. Тютчев, Ф. М. Достоевский критиковали не столько само католичество, сколько исторические его деформации: идею светской власти папы, из которой, по их убеждению, возникал соблазн «земного владычества», догмат о папской непогрешимости, принятый в 1870 году, энциклику 1864 года против свободы совести, заигрывания с социалистами и представителями левых движений. К католичеству же первых восьми веков христианства, твердо державшемуся духа вселенской Церкви, духовно вскормившему младенческую Европу, заложившему основу ее дальнейшего культурного развития и расцвета, они относились совершенно иначе. Не случайно в письме И. С. Аксакову от 29 сентября 1868 года Тютчев прямо заявлял, что «в среде католичества есть два начала, из которых в данную минуту одно задушило другое: христианское и папское», и «христианскому началу в католичестве, если ему удастся ожить, Россия и весь православный мир не только не враждебны, но вполне сочувственны» (Тютчев, 1988: 343). Главной предпосылкой к воссоединению церковей поэт считал оживление христианского духа в западной церкви. Именно поэтому так поддержал он движение старокатоликов, выступавших против догмата о папской непогрешимости, и в 1871 году, спустя год после появления программного стихотворения «Два единства», писал по поводу движения старокатоликов об открывающейся «для русского дела» возможности «не по одному, а *по всем* вопросам войти в мирное духовное общение с Германиею», подчеркивая всю важность такого общения: «Тут зарождается такое поистине примирительное начало, до того преобладающее над всею племенной рознью и политическими соображениями, что оно одно вполне определяет настоящее призвание России» (Там же: 369). А Достоевский в «Дневнике писателя», настаивая на разнице между духом христианства и духом папства, которое он считал не просто разрушающим Церковь, а прямо антихристианским явлением, со всей твердостью заявлял, что «вера и образ Христов и поныне продолжают еще жить в сердцах множества католиков в своей прежней чистоте» (Достоевский, 1881а: 88).

Спор Соловьева со славянофилами при всей его политической остроте и явственном смешении планов — религиозно-метафизического и конкретно-политического — обнаруживает глубинную близость спорящих именно в сфере метафизики истории, где обе стороны сходятся в утверждении Церкви как становящегося Царствия Божия. То же схождение обнаруживается у философа с Н. Ф. Федоро-

вым, идеи которого существенно повлияли на теократическую концепцию Соловьева в части определения теократии как соединения человечества на «общее вселенское дело Божие» (Соловьев, 1989: 327). Правда, в отличие от Соловьева, декларировавшего необходимость «вселенского дела», но предпочитавшего не вдаваться в «неудобные подробности», Федоров демонстрировал предельную конкретность формулировок, прямо ставя задачей вселенского человечества исполнение Христовой заповеди: «Мертвых воскрешайте!» (Мф. 10: 8).

«В чем наша задача?» — таким было название четвертой части главного сочинения Федорова «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного состояния мира и о средствах к восстановлению родства». Этот текст был начат как ответ Достоевскому на его вопросы о воскресительном долге, заданные в письме ученику мыслителя Н. П. Петерсону, а первая его редакция создавалась летом 1878 года, через несколько месяцев после окончания Русско-турецкой войны, в разгар Берлинского конгресса, на котором условия Сан-Стефанского мирного договора были пересмотрены не в пользу России. В центре размышлений философа — вопрос об исламе и христианстве. Тысячелетнюю историю России мыслитель рассматривает под знаком ее противостояния мусульманскому Востоку, стремится раскрыть религиозный смысл этого противостояния, тем самым дополняя и углубляя мысль Достоевского, выраженную в «Дневнике писателя» 1876–1877 годов о том, что, выступая на стороне славян против турок, Россия защищает не панславизм, а идеал всечеловеческого, всемирного братства. Философ сравнивает ислам и христианство по предмету их веры, понимая веру в духе апостола Павла как «осуществление чаемого» (Евр. 1: 11), и задается вопросом о том, какой идеал выдвигают обе мировые религии перед человеческим родом, как видят они человека и его место в истории. Ислам утверждает образ Бога-монады, «одинокого владыки», который не нуждается в равном себе, полагает непреодолимую пропасть между собой и человеком-рабом. Христианство приходит с образом Бога-Троицы, «Бога объединения и согласия» (Федоров, 1995а: 301), сотворившего человека по Своему образу и подобию как сотворца и соделателя, дающего ему идеал совершенного общежития и ждущего от него не слепой покорности, а зрячей, сыновней любви. Ислам подчиняет себя «слепой силе природы», христианство не смешивает «Бога с миром, в котором царствует слепота и смерть», а требует от людей в их совокупности «самую природу, силы природы, обратить в орудие всеобщего воскрешения и чрез всеобщее воскрешение стать союзом бессмертных существ» (Там же: 87). Выдвигая идеал активного христианства, Федоров распространяет задачу умиротворения и братотворения не только на социальную жизнь, как это было в славянофильско-почвенной мысли, но и на всю природу. Человеческий род, соработая Богу, объединяясь в деле регуляции и воскрешения, преображает в Царство Христово все бытие.

Отталкиваясь от событий Русско-турецкой войны, выдвинувшей в центр политической жизни восточный вопрос, а вместе с ним и славянский, Федоров трактует его расширительно, подобно Достоевскому, Тютчеву, И. Аксакову, выводит его в метафизику истории, ставит под софиты христианской идеи. При этом само христианство понимается им дерзновенно — как религия, требующая от человеческого рода максимальной активности, предельно расширяющая его задание в мире. «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; разрешение же Восточного Вопроса будет примирением Востока с Западом, объединением их и уже не на смерть, а на воскрешение и живот» (Там же: 147). Рассматривая всемирную историю как тяжбу Востока и Запада, не раз принимавшую характер «ополчения Запада на Восток», Федоров призывает к радикальной умперемене, к движению от истории «взаимного истребления» к истории как «работе спасения». Последняя состоит в возвращении жизни всем жертвам прошедшего, «ибо истинный вечный мир возможен только при возвращении всех потерь, в чем и состоит общее дело человеческого рода» (Там же). Противостояние Запада и Востока, латино-германского и греко-славянского племени должно смениться их примирением в общем воскресительном деле. И от того, произойдет ли примирение, зависит или «умиротворение всего мира» или, напротив, его ниспадение в ужас Армагеддона, грядущей «сциентифичной» битвы, в которой противоборствующие страны и регионы будут участвовать во всеоружии новейших истребительных средств.

Одним из центральных в славянофильско-почвенной публицистике конца 1860-х — 1870-х годов был вопрос о статусе Константинополя, о том, какому из христианских народов должна после освобождения от турецкого владычества принадлежать колыбель восточного христианства. Н. Я. Данилевский в книге «Россия и Европа» (1869) и серии статей, появившихся в 1877 году в газете «Русский мир», заявлял, что «Константинополь должен быть городом общим всему православному и всему славянскому миру, центром восточно-христианского союза» (Данилевский, 1877). Достоевский, споря с ним в ноябрьском номере «Дневника писателя» за 1877 год, утверждал, что федеративное владение Константинополем вызовет споры и ссоры в славяно-греческом мире, приведет к внутренним нестроениям и раздорам, ибо каждая из славянских народностей руководится прежде всего логикой национального суверенитета-приоритета. По Достоевскому, «Константинополь должен быть наш» (Достоевский, 1984b: 82), поскольку Россия мыслит сверхнациональными категориями, видит в христианстве одушевляющую силу истории, несет в человечество образ совершенного строя мира, противостоящий той искаженной модели, которую воздвигли на своих знаменах буржуазная материократия и атеистический социализм. Федоров, откликаясь на

этот спор, идет дальше Достоевского, утверждая, что Константинополь не может быть столицей ни славянства, ни греко-славянства или России, ибо это значит суживать значение Константинополя. Константинополь является не местным, но всемирным, всечеловеческим городом. Он имеет не конфессиональное, но универсальное значение, является центром всемирной истории. Ведь именно в Византии в эпоху нераздельной Церкви были выработаны стержневые истины веры — такие как догмат Троичности Божества, дающий модель совершенного устроения жизни, и догмат о двух природах и двух волях во Христе, оправдывающий человеческую активность в деле воскрешения и регуляции. А они, подчеркивает мыслитель, имеют характер всеобщности, обращены не только к греко-славянским, но и к латино-германским народам, и не только к христианам, но ко всем людям земли: «Константинополь, бесспорно, может принадлежать только *всем* народам, *миру всего мира*, той истине, которую Византия знала лишь в виде догмата» (Федоров, 1995а: 182). Одной из причин падения Константинополя под натиском турок-османов Федоров считал то, что истины неслиянно-нераздельного единства в любви и благой активности человека в истории остались здесь лишь теоретическим знанием, но не стали правилом жизни. Освобожденный и возрожденный Константинополь видится философу центром вселенского дела, будущей воскресительной истории, «внехрамовой литургии».

В историософской системе Федорова образ Константинополя тесно соединен с образом Памира. Философ выдвигал гипотезу о том, что именно в районе Памира располагается могила праотца человеческого рода. Он размышлял о двух векторах всемирной истории, один из которых связан с цивилизацией «блудных сынов», отдавших идеалу комфорта, забывших отцов и память о них, а другой — с печалованием об умерших, стремлением отыскать дом и могилу отца, с потребностью, которую в романе «Братья Карамазовы» прямо и просто выражает Коля Красоткин: «И если б только можно было его воскресить, то я бы отдал все на свете!» (Достоевский, 1976b: 194). Константинополь, по Федорову, «всемирен только в связи с Памиром» (Федоров, 1995а: 167), ибо именно могилы отцов напоминают живущим об их долге перед умершими. И его задача состоит в том, чтобы начать собрание не только славянства, но всего человечества на общее дело возвращения жизни.

Ту же «вселенскую» точку зрения на решение славянского и шире — восточного — вопроса Федоров отстаивал и в 1890-е годы, в период работы над статьей «Проект соединения церквей» (1893), ставшей его реакцией на многолетнюю полемику общественного деятеля, публициста, представителя позднего славнофильства А. А. Киреева с В. С. Соловьевым о славянофильской идее и путях преодоления раскола Вселенской церкви. В отличие от Соловьева, ставившего вопрос о соединении прежде всего перед православным Востоком и призывав-

шего признать безусловное первенство римского престола в христианском мире, Киреев обращал призыв о соединении к западному христианству, которое он, подобно другим представителям славянофильско-почвенной мысли, считал исказившим вероучение Вселенской церкви, подчеркивая, что объединение должно совершиться на догматической почве при сохранении разницы в обрядовой жизни. Критически оценивая позиции обоих полемистов, Федоров называл примирение в догмате недостаточным и неполным, указывал на глубокую смысловую значимость обряда, видя в нем особое эстетическое богословие, и подчеркивал, что для преодоления разделения церквей, свидетельствующего о «религиозном несовершенности человеческого рода» (Там же: 371), нужен не спор о догматах, а исполнение заложенного в догмате. Нужно общее дело, в котором должны примириться верующие с неверующими, знание с верой, наука с христианством.

Размышляя о славянстве и его месте в истории, Федоров, подобно А. С. Хомякову, Ф. И. Тютчеву, Ф. М. Достоевскому, утверждал, что в самом его первоначальном быте и обрядах содержались предпосылки не просто принятия православной веры, но и будущего действия по этой вере, чаемого общего дела. Обыгрывая этимологию слова «славяне», философ отмечал, что в нем «заключается понятие не славных, а славящих Бога отцов» (Федоров, 1999: 122), тем самым акцентируя, что главным в славянстве является принцип веры. Обращаясь к дохристианской истории восточных славян, он выдвинул гипотезу, что Перун, верховное божество славянского языческого пантеона, «был отец Богов и людей, т. е. бог отцов и предков» (Там же). И через это предположение он перекидывал смысловой мост от древнеславянского культа предков к традиции православного поминовения усопших. Говоря о Пасхе как о главном христианском празднике восточнославянского мира, философ подчеркивал, что этот день приходится на время зимне-весеннего солнцеворота, символизирующего торжество жизни над смертью. Он вспоминал распространенный у славян (а также у литовцев и немцев) обычай в день летнего солнцеворота, который, в соотнесении с православным календарем, падает на праздник Рождества Иоанна Предтечи, разжигать костры, именовавшиеся «кресами» (от «кресало» — кремень, которым высекали огонь) и символизовавшими обновление и торжество жизни. Важность «кресения» в жизни славян, по мысли Федорова, подчеркивает и язык, в котором множество слов с корнем «крес». И что особенно важно, «греческое слово “анастасис”, имеющее отвлеченный смысл “восстание”, у нас при принятии христианства переведено словом *воскресение*» (Федоров, 1995а: 304).

Вся история славянства, двигавшегося от язычества к христианству, представляла у Федорова не как отречение от традиции, но как ее преобразование, как раскрытие тех потенций, которые еще непроясненно и смутно выражались в древних верованиях и обрядах, а в христианстве с его литургическим поминовением

и пасхальным ликованием обрели настоящую полноту смысла. «В возжигании огня, кресении, предполагалась сила оживляющая, составляющая существенное религиозное действие, жертвоприношение» (Там же). Христианство придало ему всеобъемлющее значение утверждением веры в Воскресение Христово и неразрывно с ним связанное «всеобщее воскресение», которое Федоров настойчиво пишет с заменой буквы «с» на букву «ш», акцентируя тем самым момент активности самого человечества в осуществлении главного христианского чаяния.

Эти и подобные им экскурсы в историю славянства, в глубь его генетической памяти, направлялись стремлением раскрыть «родство всех народов славянского племени» (Там же: 235). Однако Федоров сразу же расширял эту задачу, подчеркивая необходимость раскрыть не просто всеславянское, но всечеловеческое родство. Общность источных, корневых верований, связанных с культом предков и темой «кресения», он видел не только у славян, но и у других индоевропейцев, тем самым подчеркивая их исконную родственность, раскрывая его через язык, в котором термины родства являются общими для самых различных народов (Козловская, 2018). Обособляющий племенной принцип здесь уступал место объединяющему принципу братства. Все человечество представало огромной семьей, разошедшейся по пространству земли, утратившей свое родство и всякую память о нем.

«Нет вражды вечной, устранение же вражды временной составляет нашу задачу» (Федоров, 1995а: 239). Собрать отчужденные друг от друга, пребывающие в спорах и вражде племена — в этом задание христианства, понятого активно, а значит, требующего от рода людского полноты соучастия в воскресительном деле. Через труд воскрешения, разматывающий клубок рода людского поколения за поколением, разрозненное человечество восстановит забытое братство, а вернув к жизни всех, в том числе прародителей, обретет полноту родства и единства. Философ выводит на страницах своих сочинений образ новой Пятидесятницы, которая в активно-христианской модели истории предстает уже не чудом, но плодом объединения в общем деле, требующем взаимопонимания, а значит, единства в языке. Это «трудовая пятидесятница», творимая усилиями всех людей, ставшая точкой приложения сил лингвистов, которым предстоит создать единый вселенский язык, используя при этом не искусственные конструкции воляпюка, а достижения «всеобщего сравнительного языкознания» (Там же: 234). В новой глоссолатии участвуют люди всех специальностей и всех профессий, объединенные общим заданием — преодолением не только языкового непонимания, но и его глубинной причины — смерти, которая есть «самое крайнее выражение невежества и слепоты, т. е. неродственности» (Там же: 239).

Выдвигая перед Россией задачу собирания русской земли, которое должно «расшириться в собирание целого славянского племени», а затем и в собирание

целого мира, причем так, что «узы, соединяющие свободные народы с нами, будут теснее, глубже; исчезнет все принудительное, все насилие в этом новом собрании» (Там же: 234–235), Федоров указывает на предпосылки, открывающие возможность России исполнить эту задачу, видя их, подобно А. С. Пушкину и Ф. М. Достоевскому, в самом складе русского народного характера, которому свойственно «чувство родства всех со всеми» (Там же: 233). Это родственное, братское чувство, по мысли философа, обусловлено тем, что русский народ дольше европейских народов жил в формах «родового быта». То, что, с точки зрения просвещенного европейца, виделось дремучеством и отсталостью, в перспективе идеала «восстановления всемирного родства» оказалось предпосылкой к соединению. Трактую родовую форму, бывшую основой существования человеческого рода на заре его истории, Федоров истолковывает ее как предтечу соборности. «Родовая форма в идеальном, т. е. проективном, смысле есть такой союз, который держится внутреннею силою (чувством), не употребляя внешнего принуждения, насилия, она тот союз, образ которого дан нам в Троице» (Там же). Да, на первоначальной стадии человечества этот союз не мог еще явить «такого идеального совершенства, какой дан в Троице», ибо родовое чувство в порядке природы, основанном на смене рождений/смертей, на вытеснении и пожирании, амбивалентно, темно и непросветленно. Но в перспективе общего дела, предполагающего регуляцию природных процессов и психики человека, родовая связь раскроется во всей своей полноте, перерастая в совершенный, соборный союз.

По убеждению Федорова, именно «славянскому племени принадлежит раскрытие мысли о всеобщем соединении и принятие ее как руководства, как плана, проекта деятельности, жизни» (Там же: 237). Именно славянство должно показать народам земли их общее родство, требующее полноты воплощения. Именно оно своей деятельностью должно дать толчок к переходу от истории как факта, субъектами которой являются обособленные, ощерившиеся друг на друга национальные организмы, к истории как проекту, где эти народы станут соратниками-воскресителями.

Выйти из плена падшей, апостасийной истории, забывшей о культе предков, видящей единство лишь в формах «внешнего принуждения», прочно стоящей на юридико-экономических основаниях, можно, по Федорову, лишь вместили идеал нового, совершенного единения — «не по типу организма», предложенному Г. Спенсером, полагавшим в основе социального развития законы, перенесенные из биологии, а «по образцу Троицевого Бога» (Там же). В 1892–1895 годах философ начинает целое движение за собирание сведений о древнерусском обычае построения обыденных храмов совокупным, бескорыстным трудом, видя в нем зримый образ истинного единения людей, воплощенную молитву и благодар-

ние, а главное — общее дело, результатом которого фактически было чудо (храм, воздвигнутый в один день). Самый обычай создания таких храмов представлялся мыслителю как характерная черта духа русского и — шире — славянского племени, отличительным свойством которого философ считал общинность и стремление к действию. Впрочем, инициировав соби́рание сведений об обыденных храмах в русском и славянском мире, Федоров так и не обнаружил подобного обычая у западных славян, ограничивавшихся лишь установкой придорожных крестов. И тогда он выступил с проектом строительства сначала в России, а затем и на славянских землях обыденных храмов, посвященных Пресвятой Троице как «образцу единодушия и согласия» (Федоров, 1997: 5). Строиться должны были эти храмы как храмы-школы. Такие, как мы бы сейчас выразились, многофункциональные здания, соединяющие в себе храм и школу, строились в эпоху Александра III преимущественно в сельской местности, где не было возможности построить и то и другое. Однако Федоров полагал, что сози́дание школ-храмов не должно привязываться только к глухим, сельским местам, ибо само понятие «школа-храм» выражает иную направленность образования, целостную модель просвещения, где неразрывны разум и этика, а вера и знание являются не соперниками, а соработниками. Это строительство он понимал как своего рода пролог к общему делу: сози́дая школы-храмы Троицы, христианский люд прославит Трои́единого Бога не только едиными устами и единым сердцем, но и единодействием, явит собою многоединство, одушевленное верой, надеждой, любовью.

Строительство обыденных храмов совокупным, добровольным трудом представало у Федорова как образ того, как должны действовать в истории русское и славянские племена, выросло в метафору общего дела, соработничества человечества Богу в исполнении обетования воскрешения умерших и преображения мира в Царствие Божие. В процессе этого строительства созидалась общность людей, соединенных неслиянно и нераздельно, рождалась та совершенная форма общественности, где правда личности примирена с правдой целого. И эту соборную правду, лежащую в основу общего дела, Федоров противопоставлял тем теориям и моделям личности и общности, которые выдвигались в европейской философии и социологии, звучали в литературе: концепции преступной толпы Г. Тарда и С. Сигеле, «иммориализму Макса Штирнера и Ницше» (Федоров, 1995а: 411). В заметке «Две мечты: немецкая и славянская», откликаясь на стихотворение французского философа-позитивиста, драматурга, поэта Ж.-М. Гюйо, лирический герой которого, не смиряющийся с необходимостью, утверждает свою свободу через формулу немецкого философа А. Шопенгауэра «Мир есть мое представление»:

Весь мир — моей души великой порожденье,  
 И неизбежность, рок — создание моей  
 Свободной воли к ним! Пускай судьба над ней  
 В явленьях празднует победу роковую:  
 Я отвергаю их — и вечно торжествую...

— Федоров называет эту позицию проявлением эгоистической «спеси», жалкой гордыни, прикрывающей свое рабство слепой силе природы декларацией ментального господства над ней, и противопоставляет ей иную — всечеловеческую — мечту, рожденную в лоне славянства: «Мечта дать благополучие не всему лишь живущему, но <и> всем умершим, страданиями доведенным до смерти. Мечта дать власть умерщвленным поколениям над умертвившею их силою. Эта мечта вызвана тягостью зависимости от чудовищной бездушной силы и горечью утрат» (Федоров, 1997: 150). «Славянская, глубоко нравственная мечта» не бежит от реальности в философскую и художественную игру. Сознывая свое «сиротство, свою зависимость от чудовищной слепой силы вселенной», она устремлена к регуляции, к тому, чтобы «обратить господствующую над нами слепую силу в силу, правимую союзом воскрешенных поколений, считая себя орудиями благого Существа» (Там же).

Для славянофилов, Тютчева, Достоевского эмблемами двух путей человечества — ко Христу и от Христа — были Россия и Запад. Федоров в 1890-е годы персонифицирует эти пути в образах России и Германии. Объединенная Германия, стремящаяся к гегемонии в Европе, видится Федорову носителем индивидуалистического, гордынного выбора, ставящего свою нацию над всеми прочими, утверждающего право ее мирового господства. Выразителем германского духа является Ницше, работа которого «Происхождение трагедии из духа музыки» писалась в 1869–1871 годы, как раз тогда, когда в результате Франко-прусской войны и слагалась Германская империя. В статьях, письмах, заметках 1890-х годов Федоров разворачивает свою критику Ницше (Семенова, 2004), утверждая, что ницшевский имморализм и германский империализм — явления одного порядка. «Черный пророк» сверхчеловечества, апологет «воли к власти», «философ борьбы, истребления всего слабого для выработки нового типа “сверхчеловека”» (Федоров, 1995b: 118), пропевший осанну Антихристу, приуготовляет путь «Черному Царю» — именно так Федоров называет германского императора Вильгельма II, который явился «как бы уже исполнителем проекта своего предтечи» (Там же: 122). Комментируя знаменитое путешествие Вильгельма II летом 1898 года по святым местам, во время которого император, представлявший себя покровителем католицизма и протестантизма, выразил публичную поддержку турецкому султану, заявив: «Да будут уверены султан и 300.000.000 мусульман,

что германский император на все времена останется их другом»<sup>2</sup>, — Федоров подчеркивал опасность альянса «пангерманизма» с «панисламизмом»: «Новый Антихрист пробуждает магометанский фанатизм на всем Востоке и готовит будущему веку новые нашествия, которые он сам предсказывал, и новые погромы» (Федоров, 1995b: 123). А спустя два года обрушился с резкой критикой на поведение Германии и европейских держав во время боксерского восстания 1900 года в Китае, когда, руководясь воинственным призывом Вильгельма II к крестовому походу против «желтой опасности», цивилизованные и культурные нации варварски расправлялись со «Старейшим Царством земли» (Федоров, 1999: 426).

Достоевский в 1870-е годы протестовал против «бентамовского принципа утилитарности» во взаимоотношениях государств и народов. Федоров, говоря в 1890-х годах о Германии, в свою очередь, восстает против модели внешней политики, построенной на беспринципности, лжи, вероломстве, презрении к слабым, «нецивилизованным» или цивилизованным недостаточно, на навязывании им собственного, далеко не совершенного выбора, на желании стереть их с политической карты мира и приверженности принципу двойных стандартов. На новом витке он утверждает идею «христианской политики» как основы взаимодействия государств и народов, ведущей к преодолению розни, к «умиротворению» и «братотворению», примером чего считает инициативу России, обратившейся 12 (24) августа 1898 года к мировым державам с призывом созвать конференцию по разоружению. И в ряде статей, посвященных Конференции мира, философ представляет собственную программу ее работы, считая, что она должна состоять не в ограничении вооружений, которое не уменьшит враждебности и не снимет противоречий между людьми и народами, а в «переоружении», в обращении военных сил и научно-технических ресурсов, задействованных в военной отрасли, на созидание — помощь в стихийных природных бедствиях, исследование природных процессов, борьбу с болезнями и самой смертью. Подлинная цель конференции — «в замене взаимного истребления действительным возвращением жизни жертвам борьбы» (Федоров, 1995b: 305).

Россия с ее чаянием миропреображения, с ее «всеславянской философией», пронизанной духом прощения и любви, состраданием ко всем забвенным и пропадающим, жадой всемирного счастья и спасения всем, призвана у Федорова к апостольской миссии. Против человекобожеского, апостасийного вектора развития мира она утверждает активно-христианский, богочеловеческий — новый ценностный выбор истории, согласно которому человечество, «признавая себя орудием благого Творца» (Федоров, 1999: 150), должно стать Его соратником. Если Вильгельм II, исчадие германского милитаризма, «стремится к всемирно-

<sup>2</sup> Вожин [Журнал] // Новое время. 1898. № 8144. 29 октября.

му обладанию, хочет быть угнетателем всего мира» (Там же: 377) и тем самым неуклонно движет мир к катастрофе, то Николай II, «Белый Царь», предстает вестником истории как работы спасения. Само самодержавие Федоров истолковывает проективно: «не Царь для народа, ни народ для Царя, а Царь вместе с народом делается исполнителем дела Божия; дело же Божие и состоит в постепенном переходе от власти над себе подобными к власти вместе со всеми над слепую, темную силу» (Федоров, 1995b: 5).

В своей последней работе «Супраморализм, или Всеобщий синтез (т. е. всеобщее объединение)» (1902), излагая учение всеобщего дела в виде двенадцати «пасхальных вопросов», демонстрирующих две противоположные модели жизни, мысли и действия, выбор между которыми остается за человеком, Федоров называет супраморализм «выражением духа славянства». Именно славянство, опирающееся на Христов Закон, на заповедь «Жить не для себя, ни для других, а со всеми и для всех» (Федоров, 1995a: 429), способно, по мысли философа, привлечь к исполнению этой заповеди и западное христианство. Более того, сердце милующее, стремящееся к преодолению ада, по Федорову, сумеет простить всех, даже тех людей и народы, зверствами которых переполнена чаша истории. Обращаясь к традиции несториан – сиро-халдейцев, присоединившихся в 1898 году к православию, он упоминает их «Молитву за угнетателей»: «Испрашиваем Твоего милосердия для всех наших врагов... Не о суде и мщении молимся Тебе, Г<оспо>ди Боже, но о сострадании и спасении... ибо Ты хочешь всем людям спастися и в разум истины *идти*» — и подчеркивает, что на ее основании «можно молиться о спасении Антихриста и Чер<ного> Царя Немецкого», который не только по жестокосердию, но и по отчаянию в спасении, «признавая безусловность кончины мира, отвергает возможность умиротворения» (Федоров, 1999: 377).

К такому же всечеловеческому, вселенскому пониманию славянского вопроса выходили русские мыслители в первой половине XX века. Споры о славянстве и судьбах славянства в контексте русской идеи вновь обрели актуальность сначала в эпоху Первой Балканской войны 1912–1913 годов, затем — в Первую мировую войну, и наконец — в послереволюционные годы, когда славянский вопрос стал не только вопросом о политическом и духовном самоопределении славянских народов, но и вопросом о судьбе русских эмигрантов в Восточной Европе. Но об этом речь пойдет в следующей нашей статье.

## Литература

- Аксаков, 1997 — Аксаков И. С. Биография Федора Ивановича Тютчева. Репринтное воспроизведение издания 1886 года. М.: Книга и бизнес, 1997. 327 с.
- Волгин, 1971 — Волгин И. Л. Нравственные основы публицистики Достоевского (Восточный вопрос в «Дневнике писателя») // Известия АН СССР. Сер. литературы и языка. 1971. Т. XXX. Вып. 4. С. 312–324.
- Гачева, 2019 — Гачева А. Г. «Идеал ведь тоже действительность...» Русская философия и литература. М.: Академический проект, 2019. 734 с.
- Данилевский, 1991 — Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. 573 с.
- Достоевский, 1974 — Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 11. Л.: Наука, 1974. 412 с.
- Достоевский, 1976a — Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976. 510 с.
- Достоевский, 1976b — Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 15. Л.: Наука, 1976. 623 с.
- Достоевский, 1980a — Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 20. Л.: Наука, 1980. 432 с.
- Достоевский, 1980b — Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 21. Л.: Наука, 1980. 551 с.
- Достоевский, 1981a — Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 22. Л.: Наука, 1981. 407 с.
- Достоевский, 1981b — Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 23. Л.: Наука, 1981. 423 с.
- Достоевский, 1982 — Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 24. Л.: Наука, 1982. 518 с.
- Достоевский, 1983 — Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 25. Л.: Наука, 1983. 470 с.
- Достоевский, 1984a — Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1984. 518 с.
- Достоевский, 1984b — Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 27. Л.: Наука, 1984. 463 с.
- Касаткина, 1997 — Касаткина Т. Философские и политические взгляды Достоевского // Достоевский и мировая культура. Альманах № 8. М.: Классика плюс, 1997. С. 167–178.
- Козловская, 2018 — Козловская Н. В. Н. Ф. Федоров о роли языка в будущем человечества: лингвистический аспект // Московский Сократ: Николай Федорович Федоров (1829–1903). Сб. науч. ст. / сост. А. Г. Гачева, М. М. Панфилов; отв. ред. А. Г. Гачева. М.: Академический проект, 2018. С. 249–256.
- Самарин, 1867 — Самарин Ю. Ф. [Предисловие к богословским сочинениям А. С. Хомякова] // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 2. Соч. богословские. Прага, 1867. С. I–VI.
- Семенова, 2004 — Семенова С. Г. Николай Федоров и Фридрих Ницше // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 2004. С. 937–963.
- Соловьев, 1914 — Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. Изд. 2-е. Т. 4. СПб.: Просвещение, 1914. 658 с.
- Тютчев, 1988a — Тютчев Ф. И. Письма к Московским публицистам // Литературное наследство. Федор Иванович Тютчев: В 2 кн. Кн. 1. М.: Наука, 1988. С. 258–430.
- Тютчев, 1988b — Тютчев Ф. И. Незавершенный трактат «Россия и Запад» // Литературное наследство. Федор Иванович Тютчев: В 2 кн. М.: Наука. Кн. 1. С. 183–230.
- Тютчев, 1992 — Тютчев Ф. И. [Докладная записка императору Николаю I. 1845 г.] / публ. и примеч. А. Л. Осповата; пер. с фр. В. А. Мильчиной // Новое литературное обозрение. 1992. № 1. С. 98–115.
- Федоров, 1995a — Федоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. 518 с.
- Федоров, 1995b — Федоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. 544 с.
- Федоров, 1997 — Федоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Традиция, 1997. 744 с.
- Федоров, 1999 — Федоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Традиция, 1999. 689 с.
- Хомяков, 1988 — Хомяков А. С. О старом и новом: Статьи и очерки. М.: Современник, 1988. 462 с.
- Хомяков, 1994a — Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. Работы по историософии. М.: Московский философский фонд; Издательство «Медиум», журнал «Вопросы философии», 1994. 590 с.
- Хомяков, 1994b — Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. Работы по богословию. М.: Московский философский фонд; Издательство «Медиум», журнал «Вопросы философии», 1994. 476 с.

“SLAVDOM IS JUST THE OUTSET OF ALLIANCE”  
(F. M. DOSTOEVSKY):  
THE IDEA OF SLAVIC UNITY  
IN THE CONTEXT OF CHRISTIAN UNIVERSALISM

*Anastasia G. Gacheva*

DSc in Philology, Leading Research Fellow  
at the Department of Contemporary Russian Literature  
and Literature of Russian Abroad.

A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences.  
25A Povarskaya Str., Moscow, 121069, Russian Federation.  
E-mail: a-gacheva@yandex.ru

*Abstract.* The article considers the interpretation of the Slavic question in the context of Russian thought of the 19th century that is connected with the idea of justifying history, with the belief in the possibility of its turning to good ways, with the theme of “The God Kingdom on earth”. It is shown that the Slavic unity was interpreted within the context of Christian universalism by A. S. Khomyakov, F. I. Tyutchev, I. S. Aksakov, F. M. Dostoevsky, N. F. Fedorov, V. S. Solovyov. Russian writers and thinkers expanded the Slavic question beyond national, political and confessional boundaries. They believed that Russia, in alliance with the Slavs, was summoned to embody the ideal of a new universal community that would be bound not by “blood and iron”, but by love and faith. The Slavdom, in their opinion, should establish the ideas of Christian politics in international relations, contrasting the principles of ‘vsesluzhenie’, brotherhood, selflessness, sacrifice to national and governmental egoism, whereas the model of ‘sobornost’ — where personality and universality, national and individual are in balance — ought to take over atomicity and disunity of the humanity.

*Keywords:* Slavic question, Russian philosophy, philosophy of history, Slavic unity, Christian universalism, universal community

**For citation:** Gacheva, A. G., 2020. “Slavdom is just the outset of alliance” (F. M. Dostoevsky): The Idea of Slavic Unity in the Context of Christian Universalism. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 3(4), 81–112.

**DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-81-112**

This research was supported by the Russian Science Foundation (RSF) grant to the Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences (project No 17-18-01432-II).

**References**

- Aksakov, I. S., 1997. *Biografiya Fedora Ivanovicha Tyutcheva. Reprintnoe vosproizvedenie izdaniya 1886 goda* [Biography of Fyodor Ivanovich Tyutchev. Reprint reproduction of the 1886 edition]. Moscow: Kniga i biznes.
- Danilevskij, N. Ya., 1991. *Rossiya i Evropa* [Russia and Europe]. Moscow: Kniga.
- Dostoevskij, F. M., 1974. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], 30 vols. Vol. 11. Leningrad: Nauka.
- Dostoevskij, F. M., 1976a. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], 30 vols. Vol. 14. Leningrad: Nauka.
- Dostoevskij, F. M., 1976b. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], 30 vols. Vol. 15. Leningrad: Nauka.
- Dostoevskij, F. M., 1980a. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], 30 vols. Vol. 20. Leningrad: Nauka.
- Dostoevskij, F. M., 1980b. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], 30 vols. Vol. 21. Leningrad: Nauka.
- Dostoevskij, F. M., 1981a. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], 30 vols. Vol. 22. Leningrad: Nauka.
- Dostoevskij, F. M., 1981b. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], 30 vols. Vol. 23. Leningrad: Nauka.
- Dostoevskij, F. M., 1982. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], 30 vols. Vol. 24. Leningrad: Nauka.
- Dostoevskij, F. M., 1983. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], 30 vols. Vol. 25. Leningrad: Nauka.
- Dostoevskij, F. M., 1984a. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], 30 vols. Vol. 26. Leningrad: Nauka.
- Dostoevskij, F. M., 1984b. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], 30 vols. Vol. 27. Leningrad: Nauka.
- Fedorov, N. F., 1995a. *Sobranie sochinenij* [Collected works], 4 vols. Vol. 1. Moscow: Izdatel'skaya gruppa "Progress".
- Fedorov, N. F., 1995b. *Sobranie sochinenij* [Collected works], 4 vols. Vol. 2. Moscow: Izdatel'skaya gruppa "Progress".
- Fedorov, N. F., 1997. *Sobranie sochinenij* [Collected works], 4 vols. Vol. 3. Moscow: Izdatel'skaya gruppa "Progress".
- Fedorov, N. F., 1999. *Sobranie sochinenij* [Collected works], 4 vols. Vol. 4. Moscow: Izdatel'skaya gruppa "Progress".
- Gacheva, A. G., 2019. "Ideal ved' tozhe dejstvitel'nost'..." *Russkaya filosofiya i literatura. literatura* ["The ideal is also a reality..." Russian philosophy and literature]. Moscow: Akademicheskij proekt.
- Homyakov, A. S., 1988. *O starom i novom: Stat'i i ocherki* [About the old and the new. Articles and essays]. Moscow: Sovremennik.
- Homyakov, A. S., 1994a. *Sochineniya* [Works], 2 vols. Vol. 1. Works on the philosophy of history. Moscow: Moskovskij filosofskij fond; Izdatel'stvo "Medium", zhurnal "Voprosy filosofii".
- Homyakov, A. S., 1994b. *Sochineniya* [Works], 2 vols. Vol. 2. Works on theology. Moscow: Moskovskij filosofskij fond; Izdatel'stvo "Medium", zhurnal "Voprosy filosofii".

- Kasatkina, T. A., 1997. Filosofskie i politicheskie vzglyady Dostoevskogo [Dostoevsky's philosophical and political views]. In: *Dostoevskij i mirovaya kul'tura. Al'manah № 8* [Dostoevsky and world culture. Almanac No 8]. Moscow: Klassika plyus. 167–178.
- Kozlovskaya, N. V., 2018. N. F. Fedorov o roli yazyka v budushchem chelovechestva: lingvisticheskij aspekt [N. F. Fedorov on the role of language in the future of mankind: linguistic aspect]. In: *Moskovskij Sokrat: Nikolaj Fedorovich Fedorov (1829–1903). Sb. nauch. st.* [Moscow Socrates: Nikolay Fedorov (1829–1903). The Collection of academic articles], sost. A. G. Gacheva, M. M. Panfilov; otv. red. A. G. Gacheva [comp. by Gacheva A. G., Panfilov M. M.; ed. by Gacheva A. G.]. Moscow: Akademicheskij proekt. 249–256.
- Samarin, Yu. F., 1867. [Predislovie k bogoslovskim sochineniyam A. S. Homyakova] [[Preface to the theological works of A. S. Khomyakov]]. In: Homyakov A. S. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], Vol. 2. Theological Works. Praga. I–VI.
- Semenova, S. G., 2004. Nikolaj Fedorov i Fridrih Nicshe [Nikolai Fedorov and Friedrich Nietzsche]. In: *N. F. Fedorov: pro et contra* [N. F. Fedorov: pro et contra], in 2 books. Book 1. St. Petersburg.: RHGI. 937–963.
- Solov'ev, V. S., 1914. *Sobranie sochinenij* [Collected works], 10 vols. Ed. 2. Vol. 4. St. Petersburg: Prosveshchenie.
- Tyutchev, F. I., 1988a. Pis'ma k Moskovskim publicistam [Letters to the Moscow journalists]. In: *Literaturnoe nasledstvo. Fedor Ivanovich Tyutchev* [Literary heritage: Fyodor Ivanovich Tyutchev], in 2 books. Book 1. Moscow: Nauka. 258–430.
- Tyutchev, F. I., 1988b. Nezavershennyj traktat “Rossiya i Zapad” [Unfinished treatise “Russia and the West”]. In: *Literaturnoe nasledstvo. Fedor Ivanovich Tyutchev* [Literary heritage: Fyodor Ivanovich Tyutchev], in 2 books. Book 1. Moscow: Nauka. 183–230.
- Tyutchev, F. I., 1992. [Dokladnaya zapiska imperatoru Nikolayu I. 1845 g.] [Report to Emperor Nicholas I. 1845]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New literary review], 1, 98–115.
- Volgin, I. L., 1971. Nравstvennyye osnovy publicistiki Dostoevskogo (Vostochnyj vopros v “Dnevnikе pisatelya”) [Moral foundations of Dostoevsky's journalism (The Eastern question in the “Writer's Diary”)]. *Izvestiya AN SSSR. Seriya literatury i yazyka*, XXX(4), 312–324.