

ИСТОРИЯ РУССКОЙ
ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

Роман Петропавловский

Русский православный мессианиззм
и теория "Москва — Третий Рим" в
интерпретации Константина Леонтьева
и Владимира Соловьёва.

В настоящее время не выглядит уже ни в какой мере неизвестным тезис о том, что русская консервативно-религиозная мысль /преимущественно второй половины XIX — начала XX века, т.е. в период ее наибольшей идейной зрелости/ в сравнении с мыслью радикально-революционной проявила значительно большую идейную самостоятельность ¹⁾ и, если очень часто не умела быть достаточно реалистичной, а соответственно и успешной в смысле влияния на социальную практику в стране, то в культурологическом отношении во всех своих разветвлениях оказалась в высшей степени самобытным и ярким явлением. Своеобразная "надмирность", оторванность от социально-политической практики русского религиозного идеализма и тесно связанного с ним в России политического консерватизма — черта, кстати говоря, специфическая для России и предвещавшая ей будущие социальные бури, — превращала его как ни в какой другой европейской стране из явления политического в явление культуры. Русские консерваторы с Карамзина начиная /далее можно упомянуть такие фигуры как Погодин, Достоевский, Леонтьев, Розанов/ достаточно влияния на публику и тем более достаточно влияния в правительственных сферах для того, чтобы помышлять о сколько-нибудь адекватной реализации своих идей, обычно не имели. Как и представители течения радикальных, а в переломные исторические моменты /относительно крепостного права, революция 1905 года/ даже более последних сил, как например, Леонтьев в 60 — 70-е годы XIX века, выглядели одинокими мечтателями, оторванными от действительности и изолированными от основного состава русского

¹⁾ Говорить о русской радикально-религиозной мысли в политическом отношении применительно к XIX — началу XX веков нет ни достаточных оснований, хотя бы уже потому, что религиозные мыслители, следуя православной традиции, выступали ревнителями монархического принципа правления со всеми вытекающими из этого политическими последствиями.

общества. Существенное исключение составляют, пожалуй, лишь Катков и Победоносцев, выступления и практическая деятельность которых в течении десятилетий вдохновляли политический курс русского правительства, но в то же время социально-политическими теоретиками в глубоком смысле данного понятия оба эти лица не стали — в области русской общественной мысли на их счету нет достаточно последовательных и идейно самостоятельных концепций.

Безусловно стремясь, особенно начиная со времени провозглашения в период царствования Николая I "официальной народности", к идеологическому оправданию и обоснованию своей власти, русское самодержавие тем не менее в послепетровский "петербургский" период не только вполне однозначной идеологической основы, но и устойчивой социальной базы все-таки не приобрело. Нет достаточных оснований считать петербургское самодержавие укорененным в традиционализме средневекового образца, с которым обычно связывают существование большинства европейских монархий — утвердившись в борьбе с духовенством, при явном несодействии боярства и высшего дворянства во время практически тиранического правления Петра I оно вновь и вновь сталкивалось с наиболее привилегированным дворянским сословием последовательно в 1825 году, а затем уже в качестве "прогрессивной" реформаторской силы в период подготовки отмены крепостной зависимости и борьбы за аграрную реформу после введения конституции в 1905 году: Что же касается народа /т.е. преимущественно крестьянства/, то он уже Петра I окрестил "Антихристом", фактически заняв позицию пассивного неприятия утвердившихся "иноземных" порядков. В свете всего этого нельзя, как нам представляется, не признать, что идеи некогда жестоко критиковавшегося и "справа" и "слева" Петра Ткачева о том, что императорская власть в России, не выражая в полной мере низших сословных интересов, "висит в воздухе" в значительной степени соответствовали действительности, хотя и ни в коей мере не свидетельствовали о том, что бороться с утвердившейся Петром государственностью легко и нужно, как считал сам Ткачев, не мысливший государственные институты без пря-

мого социально-классового обоснования. Наоборот, такая, условно говоря, относительная социальная беспочвенность государственной машины в России свидетельствовала о ее редкостной сложности и силе, о независимости государства от социальной изменчивости общества и его способности заставить всю нацию служить своим целям.

Собственно вся русская культура XIX века выросла в условиях постоянного государственного давления на все области идейной жизни, в силу этого теснее срослась с русской мыслью, для которой проблема государства также стала центральной. Вопрос о государстве, его сущности и исторической функции в России практически никогда за исключением концепций Бакунина, отрицавшего, как известно, государство в любых формах, не решался однозначно, но он осознавался как центральный вопрос, у истоков которого покоится разгадка исторических судеб России.

Вопрос о специфике и особом историческом значении русской государственности поднимается фактически уже в XV веке, с зарождением идеи "Москва — Третий Рим". Внутренне связанная с традициями религиозно-мифологического мышления в целом и, так сказать, с мессианским зарядом христианства в частности, эта идея, несмотря на всю свою относительную историческую бесплотность — ни в одну эпоху русские мыслители не решались считать Россию уже состоявшимся Третьим Римом, — оказывала на русскую мысль постоянное интенсивное воздействие, поддерживая упорно живущее в русском самосознании убеждение, что России суждена особая историческая судьба и исключительная роль в миропорядке будущего.

Конечно, нельзя утверждать, что мыслители неправославной ориентации — например, Герцен, — рассматривал Россию будущего именно как "Третий Рим" во всем религиозно-мессианском значении этого понятия, но опосредованное воздействие на теоретическую мысль Герцена /в частности, через славянофильскую идеологию/ эта идея несомненно оказала, и в избранности русского народа как ведущей силы будущих социально-духовных трансформаций, которые потрясут весь мир, Герцен был убежден не менее религиозных мыслителей.

У Константина Леонтьева и Владимира Соловьева — фигур, с нашей точки зрения, в русском религиозном сознании центральных наряду с Бердяевым и Розановым, — имеются даже теоретические выступления непосредственно теории "Москва — Третий Рим" посвященные. Мы имеем в виду статью Вл. Соловьева "Византизм и Россия" и развернутую статью Константина Леонтьева "Византизм и Славянство". В обеих работах поднимается вопрос об историческом назначении русской государственности и оба они далеко не случайно уже в самом заглавии ставят проблему византийского наследства в России. Современная историческая наука за стремлением к конкретности, в принципе во многих отношениях плодотворном, теряет тем не менее способность к широким историческим параллелям, в которых усматривается некая необязательность и произвольность. И сейчас кажется более аргументированным сопоставление Древней Руси, а впоследствии и Московской России с государственными образованиями Западной и Средней Европы, чем параллель между русским самодержавным государством и Византией. А между тем всецельное византийское государство и чиновничье византийское общество близки и в самом конкретном смысле созвучны русской государственной организации как она складывалась с XV века и русскому обществу, в котором в особенности с петровских времен чиновничий элемент был существенен. Для русской мысли второй половины XIX века представление об этой близости Византии и России было далеко не ново, хотя и с фактологической стороны разработано слабо. Как Соловьеву, так и Леонтьеву удалось показать, что именно в вопросе о возможной преемственности между Византией и Русской скрывается разгадка исторической миссии русского народа и государства. Во многом разные и даже противоположные друг другу как православные и политические мыслители, Леонтьев и Соловьев поднимают и решают в то же время фактически одни и те же кардинальные проблемы, и сопоставление предлагаемых ими решений открывает широкие возможности для того, чтобы на конкретный, но далеко не частных примерах раскрыть проблему исторического обоснования русского мессианизма во второй половине XIX века.

Прежде всего обратимся к статье Константина Леонтьева "Византизм и славянство" как более развернутому и, думается, более исторически значительному из двух рассматриваемых произведений. Собственно, указанная статья Леонтьева принадлежит к одной из наиболее интересных его теоретических работ вообще. Долгое время служивший в составе русской дипломатической миссии на Ближнем Востоке и Балканском полуострове, Леонтьев прекрасно знал социально-политическую жизнь Османской империи и входивших в ее состав славянских народов, как говорится, "изнутри" — не только по теоретическим / историческим и иным / источникам, но и практически — по непосредственным наблюдениям над обычаями, бытом, действиями "низового" управленческого аппарата. И хотя Леонтьев старается провести в своей работе определенную грань между Балканским полуостровом ему современными и этим регионом времен Византии, представление об известной преемственности византийской и поствизантийской эпох в развитии народов и этого географического района ему было явно присуще. И тем ярче выступает в его толковании вопрос о связи России с византийским наследием во всех его проявлениях и во все эпохи.

О самом Леонтьеве написано в литературе — и отечественной, и западной, — сравнительно немного. Личность же и работы Леонтьева известны просто слабо. Леонтьев принадлежит к одной из фигур, известность и влияние которых революционных событий 1917 года не пережили. Причем, дело не только в том, что Леонтьев был с избыточными основаниями зачислен в апологеты русского самодержавия и соответственно практически не изучался в пределах СССР вплоть до настоящего времени. Такая участь, казалось бы, постигла и Бердяева, и Розанова, но эти мыслители, воспринимаясь как олицетворение духовной альтернативы настоящему, продолжали жить в общественном сознании и на Западе активно изучались. Леонтьев же был прочно забыт сразу же вслед за драматическими политическими событиями 1917-1918 годов. Более того, уже в 1911 году, в сборнике "Памяти Константина Николаевича Леонтьева" — довольно таки примечательном собрании мате-

риалов и воспоминаний о мыслителе, — Розанов писал: "Теперь очевидно, что никакие идеи Леонтьева не приживутся, и что он вообще есть фенмен, а не сила." ²⁾ И Розанов имел основания к таким утверждениям — мировоззрение Леонтьева строилось только по пути отталкивания от идеалов гражданского общества: политических свобод, всеобщего избирательного права, имущественного уравнивания и т.д. Для XX века с его тяготением к обществу массового потребления и массовых ценностей такая позиция политически и идеологически оказалась бесперспективной, а забвение для учения Леонтьева в его целом объеме — неизбежным. Но для развития культурно-демонстративная элитарность и подчеркнутое эстетство Леонтьева именно на этапе победы массовых, имеющих свой источник в ранее невиданном расширении аудитории искусства, стандартов в системе творческих ценностей и ориентации, могла бы оказаться современной и позитивной. В культурологическом отношении взгляды Леонтьева как никогда способны к возрождению именно сейчас.

Леонтьев начинает статью "Византизм и славянство" с прямо поставленного вопроса: "Что такое византизм?". Сопоставляя далее византизм и "славизм" и доказывая относительную невыявленность религиозного и национально-государственного значения последнего понятия, Леонтьев, подводя итоги своим утверждениям, пишет, что идея византизма "есть сильнейшая антитеза идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной все-свободы, земного всесовершенства и вседовольства." ³⁾ В глазах Леонтьева Византия исторически выступила олицетворением государственного могущества, которое являлось в то же время не всеслышным произволом, а мощью слаженно действующего механизма власти, способного мобилизовать все общество на служение общегосударственным идеям и одновременно являющегося гарантом неизменности основных разграничений, благодаря которым, как считал Леонтьев, могла существовать элитарная высота культуры и чистота духовных

2) Розанов В.В. "Неузнанный фенмен". — Сб. Памяти Константина Николаевича Леонтьева". СПб., 1911, с. 184.

3) Леонтьев К.Н. Собр.соч., т.5, М., 1912, с. 113.

интересов. Набрасывая краткий очерк возникновения и развития византийского общества, Леонтьев затем в таком же решительном ключе поднимает вопрос о "византийском наследстве" в России. При этом от славянофильского превознесения национальных достоинств допетровской Руси Леонтьев далек. Он резко нарушает славянофильскую традицию идеализации русской старины, спокойно и определенно подчеркивая "бесцветность и простоту" как черты России XV века. Тогда на сравнительно бедной культурной почве и эмкой еще государственной основе подлинное возрождение византизма в России было, по мнению Леонтьева, еще невозможно, хотя многое в византийской государственной жизни и византийской православно-христианской религии было заимствовано уже тогда. В остром противоречии с ортодоксальными славянофильскими воззрениями Леонтьев утверждает, что действительное укоренение византизма в России было осуществлено Петром I, апофеоз деятельности которого у Леонтьева, несмотря на все его националистические пристрастия, вполне откровенен. Именно Петр создал мощнейшую и разветвленную, подобную византийской и, как казалось Леонтьеву, укорененную также как и византийская в религиозном освящении высшей власти. "Византийские идеи и чувства сплелись в одно тело полудикую Русь..., Византизм дал нам нашу силу в борьбе с Польшей, со шведами, с Францией и с Турцией. Под его знаменем, если мы будем ему верны, мы, конечно, будем в силах выдержать натиск и целой интернациональной Европы, если бы она, разрушивши у себя все благородное, осмелилась когда-нибудь и нам предписать гилье и сирак своих новых законов о малом земном всеблагенстве, о земной радикальной всепошлости!" — практически предвосхищая злобавий пафос черносотенных выступлений начала XX века, заявляет Леонтьев.⁴⁾ По силе и ожесточенности своей приверженности царизму Леонтьев — фигура крайняя, в своем пафосе близкая Победоносцеву. Для Леонтьева типичны утверждения, что "монархическое начало является у нас единственным связующим началом, главным орудием дисциплины!"⁵⁾

4) Леонтьев К.Н. Ук. соч., с. 140.

5) Там же, стр. 141.

Впрочем, в апологию дисциплины у Леонтьева привнесен и элемент едва прикрытого цинизма — дисциплина для немущих, для рожденных повиноваться должна по это представлению служить залогом свободы и могущества аристократической элиты в России, безусловным сторонником неограниченных прав которой Леонтьев являлся. "И осмелюсь даже, не колеблясь, сказать, что никакое польское восстание и никакая пугачевщина не могут повредить России так, как могла бы ей повредить очень мирная, очень законная демократическая конституция." — демонстративно доказывает Леонтьев. ⁶⁾

При внимательном прочтении многих социально-политических высказываний Леонтьева, в том числе и только что процитированных нами, создается впечатление, что мы имеем дело, обращаясь к мировоззрению Леонтьева, с замечательной лишь по своей откровенности квинтэссенцией российского иракобесия, со взглядами крайне правыми вплоть до обскурантизма. Это и справедливо, и нет. Дело в том, что защита политического "статус кво" России никогда не была для Леонтьева самоцелью. Во всей своей деятельности и жизни Леонтьев был фантастом и фантастом иррациональным. Он добровольно взял на себя роль отвергнутого пророка, по своему даже как раз и стремящегося к отверженности, к экстравагантному положению на окраине общественного самосознания. Однообразие, даже если это было одисобразке государственной регламентации и благоустроенного аристократического существования, претит Леонтьеву. Строя свои воззрения на историю и общество как бы от противного по отношению к господствующим, Леонтьев проповедовал свой монархизм и византизм как род отшельничества, наслаждаясь самой сложностью и антигуманизмом своих суждений. Не случайно апостол русской реакции Катков озадаченно писал, что Леонтьев порой "договаривается до чертиков", а Милюков в очерке "Разложение славнофильства" тонко заметил: "Леонтьев всегда говорит прямо то, что другие подразумевают." ⁷⁾ И естественно, что влия-

6) Леонтьев Ук.соч., с.141.

7) Милюков П. Из истории русской интеллигенции. Спб., 1903, с.260.

ния в правительственных сферах Леонтьев не имел, не пытался придать даже видимость политической гибкости и благоразумия своим охранительным теориям. "Однообразно устроенное и блаженное человечество — это призрак вовсе даже не красивый и не привлекательный". — не уставал утверждать Леонтьев, противопоставляя космополитизму и имущественному равенству государственность и идеи национального обособления.⁸⁾

Одним из центральных, внутренне питающих собой всю историко-культурную концепцию Леонтьева, является тезис о том, что "культура есть не что иное, как своеобразие."⁹⁾ В этом положении — весьма, надо признать, интересном, — скрыто, конечно, и внутреннее противоречие. Ведь, каждая культура — явление в принципе самособеспечивающееся. Если же связать культуру только с ее оригинальностью в сравнении с другими, как это делает Леонтьев, то момент взаимодействия культур окажется в гигантской степени преувеличенным, что, кстати, противоречит леонтьевской же проповеди национально-государственного изоляционизма. Устанавливаемое Леонтьевым тождество "культура — своеобразие" приобретает и прямо реакционное звучание в контексте его дальнейшего утверждения, что "своеобразие ныне почти везде гибнет от политической свободы. Индивидуализм губит индивидуальность людей, областей и наций".¹⁰⁾ Романов в очерке о Леонтьеве оправдал как рок судьбы сравнительную неизвестность Леонтьева в сопоставлении с всеевропейской славой Ницше, в антагонизме к морали и стремлении заменить этику эстетикой, во взглядах которого он не без оснований находил много общего с воззрениями Леонтьева. Здесь следует, однако, заметить, что все-таки главного, что создало славу и влияние Ницше — идеи свободной социально-этически раскрепощенной личности, — Леонтьев не принимал. Разработав с

8) Леонтьев К.Н. Ук.соч., с.146.

9) Там же, с.147.

10) Леонтьев К.Н. Ук.соч., с.147

редкой последовательностью и простотой концепцию национально-культурной индивидуальности, Леонтьев в противоречие великой логике противопоставил ее идеалу личности и гражданской свободы, поставив тем самым свой эстетизм в тупик противоречий и связав свои политические взгляды с обскурантистской проповедью социально-политического "замораживания" России.

Своеобразным завершением культурно-исторической концепции Леонтьева стала его мрачная полумистическая убежденность в близости России к государственному краху. Это убеждение, крайне неприятно действовавшее на связанные с официальным консерватизмом круги России, он связывал с приближением России к своему 1000-летию. Ни одно государство /особенно в европейской истории/ этот возраст, как доказывал Леонтьев, на значительный срок не переживало. Медик по образованию, сохранивший в своем мышлении приверженность к биологическому эволюционизму, Леонтьев это предсказание пытался мотивировать также биологически — уподобляя бытие государств жизни организмов и упорно отыскивая в существовании всех исторически значительных государств периоды молодости, зрелости, заката и естественной смерти. Характерно, что стремясь опровергнуть распространенное мнение об исторической молодости русского и других славянских народов, Леонтьев покушался на одно из наиболее радужных и устойчивых упований русской мысли — как радикальной, так и консервативной, — на ее веру в неисчерпаемость творческих потенций славянского духа, в богатство сил и возможностей России. Отказываясь верить в будущее России, Леонтьев с одной стороны пытался не оставить никаких оснований, чтобы хотя бы временно примириться с социально-политическим неустройством ее настоящего, а с другой — сам же ратовал за ликвидацию всех реформаторских начинаний. Как ни парадоксально, — при всем своем культе политической и военной силы, действенных рецептов активной борьбы с общественным злом Леонтьев никогда не предлагал. Он как бы упиваясь своим отчаянием, своим политическим пессимизмом, парадоксальностью своих мрачных взглядов и своим грубоватым, обреченным

на гибель аристократизмом феодального землевладельца.

Во всем своем облике, во всей совокупности своих взглядов Лесняев был человеком уходящего прошлого полузнатской России, представителем сословного общества действительно стоявшего на грани гибели. Ощущая эту кризисность в самом воздухе эпохи, Лесняев тем не менее не погружался в болезненную политическую отрешенность русского декаденса, вызывавше краха в душе темную бездну неверия в будущее, более чем достаточную для того, чтобы выразить своим потомкам неизбежное и абсолютное презрение.

С именем Владимира Соловьева в истории русского самосознания неразрывно связана одна из наиболее высокодуховных и светлых страниц. И он же — создатель одной из наиболее ярких социально-религиозных утопий XIX века.

Следует признать, что несмотря на всю, казалось бы даже потомственную укорененность в русской жизни и духовности /воспитание и жизнь в семье знаменитого историка С.М. Соловьева — семье начинавшей свою родословную от людей духовного звания, — не могли не сыграть в формировании взглядов и личности будущего философа немалую роль/, человеком вполне психологически типичным для России или, как любил выражаться Аполлон Григорьев, "кряжским" Владимир Соловьев не был. Как мыслитель Соловьев, в сущности, очень космополитичен. Он, пожалуй, теснее других представителей русской мысли XIX века был духовно связан с той тонкой интеллектуальной элитой русского общества, которая оторвавшись от русского быта с его извечной "азиатчиной" и государственной службой с ее казарменностью и "немецкой", несмотря на всю свою социальную эфемерность, стала глубоко изолированным от основного состава русского общества образованием, сумевшим в значительной степени преодолеть рутину материальных интересов и воспринимавшим, при всем различии кон-

кретных мнений и суждений, духовные искания как нечто первостепенное даже для будничного существования. В самом бытии этой среды был скрыт глубокий драматизм, а ее оторванность, исключительность даже на фоне образованного общества в России рождала ощущение духовного кризиса, все более подтверждавшегося в последние десятилетия XIX века социальными и политическими симптомами.

Но вместе с тем, мало связанные в конкретном смысле с русской жизнью, разрывавшие даже и с традиционными канонами общественной мысли в России, представители интеллигентской элиты и Владимир Соловьев в том числе неизменно воспринимали свою судьбу как русскую судьбу, на глубинах своего сознания и мышления так и не подвергнувшись ни европеизации, ни тем более денационализации.

Религиозный элемент, значительно усилившийся в русской мысли во второй половине XIX века, привнес в общественные проблемы неслыханный ранее космизм, когда конкретные практические вопросы социального равенства воспринимались и решались в тесной взаимосвязи с проблемами совместности земной жизни и духовного совершенства, а над всем разномыслием и полемикой маячила одна единственная дилемма — о возможности будущей всеобщей гармонии, о реальности утверждения Царства Божьего на земле. Владимир Соловьев в это грядущее духовное "всесовершенство" на земле, в эту всеобщую гармонию, столь отталкивавшую Константина Леонтьева, глубоко верил и попытке аргументации этого своего упования отдал много сил как в своем учении о "Богочеловечестве", так особенно в своем учении о теократии. Эти поиски земной гармонии и путей к ней и привели Соловьева к исторической проблеме христианского царства, к разбору и осмыслению теории "Москва — Третий Рим".

Нельзя, конечно, сказать, что проблематика историческая и, в частности, связанная с теорией "Москва — Третий Рим" — находилась в центре его сознания. Но в соловьевской концепции теократии свою роль она несомненно сыграла.

Начиная статью "Византизм и Россия" и фактически сразу формулируя свое понимание истинной теократии, Владимир Со-

Соловьев писал: "Языческий Рим пал потому, что его идея абсолютного обожествленного государства была несовместима с открывшейся в христианстве истинной, в силу которой верховная власть есть лишь делегация действительно абсолютной богочеловеческой власти Христовой. Второй Рим — Византия, пал потому, что, приняв на словах идею христианского царства, отказался от нее на деле, коснея в постоянном и систематическом противоречии своих законов с требованиями высшего нравственного начала." 11) По мнению Соловьева идея христианского царства, не реализовавшаяся, но живущая в сознании христиан, после захвата османами Византии, суждено было по самому стечению исторических условий заимствовать России. Как справедливо констатирует Соловьев "Византизм в русском национальном сознании... явился после падения Константинополя твердое убеждение, что значение христианского царства переходит стигмы к России, что она есть третий и последний Рим." 12)

Попытка объективно разобраться в том, насколько же Россия смогла осуществить идею Третьего Рима в действительности и составляет содержание основной части статьи в дальнейшем. Одновременно Соловьев выдвигает и ряд общеоисторических тезисов. Так, развивая славянофильские положения об исключительном значении духовного в историческом процессе, он утверждает, что в истории "материальная сила сама по себе есть бессильна." 13) Относительно гипотетических дальнейших перспектив существования Византии как слита немеханического чиновничьей субординацией и государственным началом православия после XV века /в котором, как известно, Византия как государство погибла/ Владимир Соловьев пишет:

11) Соловьев Вл. Византизм и Россия. — "Вестник Европы", 1896, т. 1, январь, с. 342.

12) Там же.

13) Там же, с. 343.

"Оказавшись безнадежно неспособной к своему высокому назначению — быть христианским царством — Византия теряла внутреннюю причину своего существования." ¹⁴⁾ Именно эта "внутренняя причина" с точки зрения Соловьева стала решающим фактором определившим безнадежность борьбы Византии с Османской империей. Надо сказать, что несмотря на некоторую гиперболизацию исторической закономерности и предопределенности в историческом процессе, позиция Соловьева не лишена реалистической исторической мотивации. — Среди государств Европы и Ближнего Востока Византия с VI по XII века являлась своего рода оплотом цивилизации, государством не только военно-экономически хорошо организованным и сильным, но и олицетворявшим собой по сравнению со своими соседями более высокий уровень развития человеческого общества. Но неподвижность социальной структуры Византии, тесно переплетавшаяся с характером византийского православия, постепенно привела к тому, что динамизм развития был утрачен, и все свое превосходство — военное, экономическое, культурное, — Византия постепенно растеряла. Причем, внутренние потенции развития иссякли гораздо раньше, чем экономическое могущество, военная сила и международный авторитет, что позволяет вслед за Соловьевым утверждать, что они действительно были первичны. Однако, крайний морализм Владимира Соловьева, вытекающий из его взгляда на историю как реализацию гармонии и утверждения божественного духа в материальном мире, в более конкретных и частных исторических характеристиках уводит его далеко от реальности. Прежде всего, Владимир Соловьев явно недооценивал значение государственной организации, преувеличивая роль в обществе религии и организации церковной. Не был исключением и всегда достаточно близок к фактам, всерьез рассуждая, скажем, о "миролюбии" киевского князя Владимира и уже в прямо таки елейном тоне доказывая, что отстаивая в переписке с греческими церковниками идею отмены смертной казни, Владимир "боялся греха больше чем разбойников". ¹⁵⁾ Причем — это Соловьев особо

14) "Вестник Европы", с.345.

15) "Вестник Европы", с.347.

подчеркивает, — двигала князем не просто жажда, а именно христианское чувство греха, которым он по принятии христианства проникся. Все это — весьма неисторично. Достаточно вспомнить эпизод разгрома Владимиром 1 города Корсунь с единственной целью побудить византийского императора согласно ранее данному обещанию выдать замуж за киевского князя свою сестру Анну, чтобы наглядно представить себе жестокость эпохи и всю глубину понятий Владимира о христианском грехе. Нереалистически изображен Соловьевым и образ Ивана Грозного, который, по мнению мыслителя, виновен лишь в том, что не сумел воплотить на практике свои в целом правильные представления о христианском царстве. Идеализированным предстает и образ Петра 1, в личности которого Соловьев видит высокую поглощенность "нравственным интересом общего блага." ¹⁶⁾ О величайшем изуверстве Ивана Грозного, о явной безнравственности /по крайней мере в ее христианском понимании/ Петра 1 Соловьев не говорит. Поиски истинного христианского царства обращаются в поиски идеального наследственного и неограниченного правителя, а самодержавство предстает как каноническая монархия, едва ли совместимая с принципами гарантии гражданских свобод и прав личности, за утверждение которых Соловьев в своих непосредственно публицистических выступлениях открыто ратовал. Правда, и в данной статье Соловьев признает, что "через европейское просвещение русский ум раскрылся для таких понятий, как человеческое достоинство, права личности, свобода совести и т.д., без которых невозможно достойное существование, юстинное совершенствование, а следовательно невозможно и христианское царство." ¹⁷⁾ Но раскрыть путем анализа конкретно-исторического процесса этот теоретический постулат Соловьев не сумел.

В целом статья Владимира Соловьева "Византизм и славянство" оставляет смешанное впечатление — поразительная политическая наивность, довольно упрощенно применяемый к

16) "Вестник Европы", с.356.

17) Там же, с. 357-358.

истории морализм как-то органически родится в ней с глубоким проникновением в глубинные исторические процессы. По существу, и слабость мысли Владимира Соловьёва, и ее сила ярко высказались в статье. История требующая для своего реалистического прочтения, а тем более для специального исследования позитивистской трезвости и беспристрастности суждений и выводов оказалась не вполне подвластным предметом для этически окрашенного христианского мышления Владимира Соловьёва. В то же время субъект истории — человек, собственно, историю и творящий, не может быть понят в своих исторических действиях только путем логического анализа материальных факторов исторического развития. И человек, и смысл истории путем позитивистского анализа "извне" едва ли могут быть постигнуты до конца. Кардинальные исторические перевороты обычно сопряжены с переворотами духовными, и это соответствие во всемогуществе своей философско-исторической интуиции использовал Владимир Соловьёв, набрасывая общие контуры своего понимания идеи "Москва — Третий Рим".

В заключение, возвращаясь к мировоззрению Константина Леонтьева и Владимира Соловьёва, к их рассмотренным статьям следует заметить, что в понимании теории "Москва — Третий Рим" они представляли как бы два полюса, противоположных, но стремившихся к единой цели — гальванизации идеи Третьего Рима. Упорно возводя в главенствующий принцип идеи государственного могущества и сословного неравенства, Леонтьев вступал в очевидное противоречие с политическими устремлениями своих современников и идеалами своего века, влияя не только для русского общества, но и для себя самого бесперспективность своих политических и социальных пристрастий. Разрабатывая в духе гражданских принципов века /свободы совести, прав личности/ идеи развития христианского царства в России, Владимир Соловьёв, вступая в очевидное противоречие с фактами русской истории, терял чувство исторической реальности, обрекая тем самым свои построения на роль "воздушных замков". И в том, и в другом случае идеи и концепции в высшей степени уязвимы. Их

сопоставление, осуществленное в нашей статье, позволяет утверждать, что сама идея "Москва — Третий Рим" испытывала на рубеже XX века последние судороги смерти. Причем, смерти внутренней, смерти духовной. Материальная сила, на которую возлагал свои надежды Лесиньев, способна была лишь обратить эту идею в свою противоположность — из легенды христианской в легенду антихристианскую. Исторически позитивное существование теории "Москва — Третий Рим" в конце XIX века окончательно завершилось, открыв перед русским самосознанием незнакомую ранее катастрофическую неизвестность будущего.

