

DOI 10.25991/VRHGA.2024.4.4.005

УДК 1(091)

*М. А. Арефьев, А. Я. Кожурин, И. Б. Романенко**

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ В РОССИИ (Л. А. ТИХОМИРОВ И В. С. СОЛОВЬЁВ)**

В статье анализируется понятие «политическая теология». Данное понятие вошло в язык юриспруденции и социально-политических наук благодаря Карлу Шмитту («Политическая теология», 1922). В своих работах немецкий теоретик указывал на генетическую и смысловую связь, существующую между теологическими и политико-правовыми установками. В рамках русской философской мысли интересующее нас понятие использовал еще в XIX столетии Михаил Александрович Бакунин. Один из основоположников анархизма рассматривал политику и теологию в качестве важнейших инструментов порабощения человека. В своих произведениях он требовал тотального ниспровержения государства и религии. Автор представленной статьи уделяет особое внимание двум наиболее развернутым версиям политической теологии в России второй половины XIX —

* Кожурин Антон Яковлевич — д-р филос. наук, доцент, проф. каф. философии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; ankozshurin@yandex.ru;

Романенко Инна Борисовна — д-р филос. наук, проф., заведующая каф. философии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; in_romanenko@rambler.ru;

Арефьев Михаил Анатольевич — д-р филос. наук, проф., заведующий каф. философии и социально-гуманитарных наук СПбГАУ; ant-daga@mail.ru;

Anton Ya. Kozhurin — Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy, A. I. Herzen Russian State Pedagogical University; ankozshurin@yandex.ru;

Inna Borisovna Romanenko — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy, A. I. Herzen Russian State Pedagogical University; in_romanenko@rambler.ru;

Mikhail A. Arefyev — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Social and Humanitarian Sciences of St. Petersburg State University; ant-daga@mail.ru.

** «Исследование выполнено за счет внутреннего гранта РГПУ им. А. И. Герцена (проект № 36ВГ) — «Формирование мировоззрения и систематических представлений о сущности и динамике развития Российской цивилизации и государственности как фундаментальных составляющих общеобразовательной подготовки студентов при изучении дисциплины «Основы российской государственности».

начала XX в. Речь идет о концепциях Льва Александровича Тихомирова и Владимира Сергеевича Соловьёва. В контексте рассматриваемой эпохи данные концепции следует интерпретировать в качестве альтернативных. Они являют собой консервативную и либеральную версии политической теологии. Анализируются специфические черты этих концепций, выявляются основные пункты расхождения между ними. Особое внимание уделяется пониманию обоими мыслителями хилиазма — учения о Тысячелетнем царстве Божиим на земле. Данное учение имело в истории как свои религиозные, так и секулярные версии. Последние получили широкое распространение в духовной ситуации XIX столетия. Автор рассматривает преломление хилиастических установок в учении В. С. Соловьёва, а также радикальную критику хилиазма в философско-исторической и социально-политической концепции Л. А. Тихомирова. Библиогр. 15 назв.

Ключевые слова: политическая теология, православие, католицизм, хилиазм, консерватизм, либерализм.

M. A. Arefyev, A. Ya. Kozhurin, I. B. Romanenko
POLITICAL THEOLOGY IN RUSSIA (L. A. TIKHOMIROV AND V. S. SOLOVYOV)

The article analyzes the concept of «political theology». This concept entered the language of jurisprudence and socio-political sciences thanks to Karl Schmitt («Political Theology», 1922). In his works, the German theorist pointed out the genetic and semantic connection that exists between theological and political-legal attitudes. Within the framework of Russian philosophical thought, the concept we are interested in was used in the XIX century by Mikhail Alexandrovich Bakunin. One of the founders of anarchism considered politics and theology as the most important instruments of human enslavement. In his works, he demanded the total overthrow of the state and religion. The author of the presented article pays special attention to the two most detailed versions of political theology in Russia in the second half of the XIX — early XX century. We are talking about the concepts of Lev Alexandrovich Tikhomirov and Vladimir Sergeevich Solovyov. In the context of the era under consideration, these concepts should be interpreted as alternative. They are conservative and liberal versions of political theology. The specific features of these concepts are analyzed, the main points of divergence between them are identified. Special attention is paid to the understanding of chiliasm by both thinkers — the doctrine of the Millennial kingdom of God on earth. This teaching has had both its religious and secular versions in history. The latter became widespread in the spiritual situation of the XIX century. The author examines the refraction of chiliastic attitudes in the teachings of V. S. Solovyov, as well as the radical criticism of chiliasm in the philosophical-historical and socio-political concept of L. A. Tikhomirov. Bibliogr. 15 titles.

Keywords: political theology, Orthodoxy, Catholicism, chiliasm, conservatism, liberalism.

Понятие «политическая теология» стало популярным благодаря Карлу Шмитту — автору одноименной работы, вышедшей в 1922 г. В ней немецкий правовед писал:

«Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризованные теологические понятия. Не только по своему историческому развитию, ибо они были перенесены из теологии на учение о государстве, причем, например, всемогущий Бог становился всевластным законодателем, но и в их систематической структуре, познание которой необходимо для социологического рассмотрения этих понятий. Чрезвычайное положение имеет для юриспруденции значение, аналогичное значению чуда для теологии <...> Рационализм Просвещения отвергал исключительный случай в любой форме. Поэтому консервативные писатели контрреволюции могли попытаться идеологически обосновать личный суверенитет монарха с помощью аналогий, заимствованных из теистической теологии» [15, с. 34].

Как известно, на формирование концепции К. Шмитта серьезное влияние оказали выдающиеся консерваторы-католики — Ж. де Местр, Л. де Бональд и Х. Доносо Кортес. Необходимо, однако, помнить, что одним из первых на тесную связь теологии и юриспруденции указал гениальный соотечественник К. Шмитта — Г. В. Лейбниц, который был дипломированным юристом, искусным в тонкостях теологии, Именно Лейбницу принадлежит самое ясное философское обоснование этой связи, изложенное в работе «Новый метод изложения и обучения юриспруденции, с приложением списка желательных в юриспруденции улучшений» (1666).

Обращаясь к генезису интересующего нас понятия, нельзя забывать и русских авторов. Первым из них необходимо упомянуть М. А. Бакунина, чьи работы были хорошо известны К. Шмитту. Немецкий мыслитель нередко полемизирует с идеями русского анархиста на страницах своих произведений. У М. А. Бакунина была книга, посвященная критике концепции Д. Мадзини, — «*La théologie politique de Mazzini et l'Internationale*» (1871). Показательны названия его работ — «Федерализм, социализм и антиатеологизм», написанной на французском языке (1867, впервые опубликована в 1895 г.), «Бог и государство» (не закончена). В первой из них Бакунин указывал, что политика и теология — «две сестры, имеющие одно происхождение и преследующие одну цель, хотя и под разными названиями». Их целью, был убежден теоретик анархизма, выступает подавление свободы человека [1, с. 98].

Если обратиться не к негативным, как в случае М. А. Бакунина, а к позитивным вариантам политической теологии на русской почве, то первое имя, которое приходит на ум, — К. Н. Леонтьев [5]. Он в своих работах демонстрировал неразрывную взаимосвязь религиозных и политических установок, своеобразно эпатаруя интеллигентскую публику. Вот, к примеру, его характеристика христианства: «Это великое учение, для личной жизни сердца столь идеальное (столь нежное даже!), для сдерживания людских масс железной рукавицей столь практическое и верное...» [7, с. 224] (курсив наш. — А. К., И. Р., М. А.). К. Н. Леонтьев, несомненно, обладал пророческим даром, предчувствуя в конце XIX столетия основные черты последующего развития мира (характер будущего русского социализма, процессы глобализации, антропологическую катастрофу, вызванную торжеством либеральных установок, и т. д.).

После обширной преамбулы самое время обратиться к героям данной статьи. Речь в ней пойдет о Льве Александровиче Тихомирове (1852–1923) и Владимире Сергеевиче Соловьёве (1853–1900). Нетрудно заметить, что они были практически ровесниками, но судьбы обоих мыслителей сложились по-разному. Не случайно, что существенным образом различались и их версии политической теологии, что дальнейшем мы и попытаемся проследить.

Жизненные перипетии Л. А. Тихомирова вполне могли бы стать основой увлекательного романа или телевизионного сериала. Обнаруживаются определенные параллели с судьбой Ф. М. Достоевского, только в нашем случае все выглядит более рельефно. Л. А. Тихомиров родился в семье военного врача. Учился в Московском университете и параллельно занимался революционной деятельностью; был арестован, привлечен к суду. В 1879 г. становится членом исполкома «Народной воли», ее представителем за границей в 1880-е гг.

Именно Л. А. Тихомиров был автором письма, с которым после убийства Александра II народовольцы 12 марта 1881 г. обратились к новому императору. В эмиграции Л. А. Тихомиров разочаровался в революционной борьбе. Кроме того, он своими глазами увидел коррумпированность и моральную несостоятельность политической системы Третьей республики во Франции. Это способствовало полному краху демократических иллюзий.

Переломным стал 1888 год, когда А. Л. Тихомиров обратился к русским властям с просьбой о помиловании (в этом же году увидела свет его работа «Почему я перестал быть революционером»). Для всего левого лагеря, причем не только народнического, это стало настоящим потрясением. На это событие откликнулись видные представители марксизма — П. Лафарг и Г. В. Плеханов. Основоположник отечественного марксизма даже написал по данному поводу брошюру «Новый защитник самодержавия, или горе г. Л. Тихомирова (Ответ на брошюру “Почему я перестал быть революционером”)» (1889).

В отличие от Л. А. Тихомирова, жизнь В. С. Соловьёва не знала таких резких поворотов. В юности он также пережил увлечение нигилистическими установками, но этот период не оказал существенного влияния на развитие его последующей концепции. Гораздо более серьезное значение имел инцидент 1881 г., когда молодой преподаватель философии обратился к властям с призывом помиловать цареубийц. В результате возник конфликт, положивший конец академической карьере В. С. Соловьёва. Есть, впрочем, основания полагать, что отказ от преподавания был его сознательным выбором, В. С. Соловьёв предпочел стать независимым философом и публицистом.

В свете сказанного неудивительно, что варианты политической теологии, предложенные Л. А. Тихомировым и В. С. Соловьёвым, носили диаметрально противоположный характер. Консервативный в первом случае и либеральный — во втором. В политических реалиях России второй половины XIX — начала XX века данные проекты противостояли друг другу. Либералы той эпохи сделали немало, чтобы раскатать исторические устои нашей страны. Внес свой вклад в этот процесс и В. С. Соловьёв. Не случайно, что его опекали издатели «Вестника Европы» — ведущего либерального издания конца позапрошлого столетия. Для них он представлял ценного союзника на религиозно-философском фланге.

Противоположность идейных установок, а также личностей их носителей ярко обозначилась во время единственной встречи Л. А. Тихомирова и В. С. Соловьёва. Бывший революционер захотел познакомиться с книгой «Россия и Вселенская церковь» (1889), которая была запрещена к распространению на территории Российской империи. Доступный экземпляр мог предоставить только автор. Познакомившись с ним, Л. А. Тихомиров ярко описал свои впечатления от личности и творческой манеры В. С. Соловьёва. Главной их чертой была несокрушимая уверенность в собственной правоте. Философ не мог принять чужого мнения, если оно расходилось с его собственным, даже в тех областях, в которых компетентность оппонента была несравненно выше. В случае с Л. А. Тихомировым речь шла об экономике и социальной проблематике.

Неудивительно, что книга вызвала у Тихомирова крайне негативные эмоции и отбила у него всякое желание продолжить знакомство, хотя со стороны ее

автора звучали предложения о новой встрече. Демонстративное выпячивание достоинств католицизма, особенно в социально-политической сфере, и всяческое принижение православия, на чем построена книга Соловьёва, буквально вывели Тихомирова из себя. Во время эмигрантской жизни во Франции он ознакомился с деятельностью католической церкви. Полученный при этом опыт никак не способствовал сближению Тихомирова с этой конфессией, скорее наоборот. В воспоминаниях он приводит впечатление своего маленького сына, который впервые присутствовал на православном богослужении: «Папа, мы больше не будем ходить в католическую церковь... Тут лучше, у нас гораздо лучше. Папа, мы сюда будем ходить, правда?» [14, с. 588]. Тихомиров признался, что в этот момент он был в полном смысле счастлив. Естественно, что больше в католическую церковь они не ходили.

Начиная разговор по существу, отметим центральный пункт расхождения двух мыслителей. Это — отношение к хилиазму. Хилиазм (от греч. χίλιός «тысяча») — религиозное учение о Тысячелетнем царстве Божиим на земле. Оно коренилось в ветхозаветной традиции, откуда было заимствовано христианством. Церковь, в конечном итоге, отвергла хилиазм, но он сохранял свое очарование для разного рода сектантских учений, особенно гностического толка. В католическом мире сильный толчок развитию хилиастических построений дал в XII в. Иоахим Флорский, развивший учение о Третьем Завете. Данное учение было осуждено на 4-м Латеранском соборе, но постоянно возрождалось на протяжении последующих столетий. В России второй половины XIX столетия оно находит яркое развитие в теократической концепции Соловьёва [3, с. 20–26].

Хилиастические установки пронизывают все периоды творчества Соловьёва. Они отчетливо звучат в «Чтениях о Богочеловечестве» (1881), достигают своего пика в период написания «России и Вселенской церкви», а их мотивы чувствуются даже в работах 1890-х гг., когда оптимистические ожидания Соловьёва о скором объединении церковью потерпели крах при столкновении с реальностью. Данный аспект Тихомиров сразу уловил:

«Синтез всей благодатной человеческой работы для того и нужен, чтобы вся истинно человеческое отделилось от антихристовского для приближающегося Царствия Божия, которое Соловьёв, конечно, понимал *хилиастически*, в смысле *земного* царствия Христа...» [14, с. 602–603] (курсив наш. — А. К., И. Р., М. А.).

Выявив нерв концепции своего оппонента, Тихомиров подверг ее резкой критике. В частности, он обвинил Соловьёва в полном непонимании социально-политической проблематики: «Он был довольно поверхностно знаком с вопросами экономическо-социальными и не сознавал силы экономических отношений» [14, с. 603]. Конечно, в таком виде принять характеристику Тихомирова нельзя. Разумеется, напрямую конкурировать с бывшим идеологом «Народной воли» в понимании данной проблематики философ не мог, но в его работах мы обнаруживаем развернутое социально-политическое учение, хотя и выраженное в утопическом ключе — в контексте хилиастических установок.

Соловьёв настаивал на теснейшей связи нравственности и права, а точнее — нравственного идеала и права. Правовое отношение базируется на огра-

ничении свободы, причем данное ограничение должно носить всеобщий и равномерный характер. Можно сформулировать эту установку следующим образом — свобода, обусловленная равенством. В «Оправдании добра» (журн. публ. в «Вопросах философии и психологии» в 1894–1895, отд. изд. — 1897) философ, впрочем, не останавливается на этом утверждении, вводя в свою концепцию как основополагающее требование справедливости. Поскольку право определяется справедливостью, оно неразрывно связано со сферой нравственности. Право в концепции Соловьёва выступает как минимум нравственности. Все определения права, стремящиеся отделить его от нравственности, пропускают существо дела, утверждал он. Не случайно, что главный выразитель идей классического либерализма на русской почве, Б. Н. Чичерин, стал яростным оппонентом автора «Оправдания добра».

Соловьёв требует признания позитивных задач государства, прежде всего в сфере экономики. Оно должно принудительно вмешиваться в экономическую жизнь для защиты обездоленных и для обеспечения того, что можно назвать «правом на достойное человеческое существование». В «Оправдании добра» философ писал:

«Правило истинного прогресса состоит в том, чтобы государство как можно менее стесняло внутренний нравственный мир человека, предоставляя его свободному духовному действию церкви, и вместе с тем как можно вернее и шире обеспечивало внешние условия для достойного существования и совершенствования личности» [10, с. 533].

Разумеется, социально-политическая проблематика не носила у Соловьёва самодовлеющего характера. Она была для него своеобразной вариацией на тему Тысячелетнего царствия Божия на земле, то есть хилиазма. В этом отношении философ был более последователен, чем его предшественник — П. Я. Чаадаев. Вот что Соловьёв писал в книге, вызвавшей такую резкую реакцию Тихомирова:

«Основная истина, отличительная черта христианства есть совершенное единение божеского и человеческого, осуществленное индивидуально во Христе и осуществляющееся социально в христианском человечестве, где божеское представлено Церковью (имеющей свое средоточие в верховном первосвященстве), а человеческое Государством. Эта тесная связь Государства с Церковью предполагает первенство последней, ибо божеское и выше, и прежде человеческого» [9, с. 22–23].

Худшей реализацией данной установки, по мнению Соловьёва, была Византийская империя, которая по сути дела имела языческий характер. Ее сущность, считал философ, состояла в отрицании возможности искупления, освящения и единения с Богом для материально-чувственного мира. Это было отказом от реализации христианских установок в земных условиях, сочетание строгого теоретического православия с чисто языческой практикой в социально-политической сфере. В Византии, был уверен автор «России и Вселенской церкви», христианство как социальная сила оказалось отвергнуто единением императорской власти и высшей церковной иерархии.

После краха идеи христианской государственности в Византии инициатива в решении данной проблемы перешла к Западу. Первый камень в основание будущей западной империи заложил франкский король Хлодвиг — свои крещением и помазанием на царство в 496 г. Следующий важный шаг — коронация Карла Великого, осуществленная папой Львом III. Византия, разумеется, не признала новый титул. В данной связи Соловьёв язвительно замечал, что старая империя Константина отказалась уступить свое место новой власти, появившейся на свет благодаря тесной связи между папством и франкской монархией. Результатом стал первый разрыв между восточным и западным христианством, произошедший в IX в.

Если включить эти события в исторический контекст, то произвольность Соловьёвской схемы будет очевидна. Правители Византии были единственными законными преемниками Римской империи, что признавали практически все вожди варваров. Коронация Карла Великого в данной связи представляется еще менее законной, чем коронация Наполеона Бонапарта в 1804 г. Если же брать столь любезных автору «России и Вселенской церкви» римских пап, то только благодаря тому, что Византия оказывала упорное сопротивление арабам, не состоялось поглощение Рима (да и всей Италии) миром ислама. Каковы были бы последствия этого, легко судить по Северной Африке. В первые века нашей эры она была важнейшим центром христианской жизни. Здесь жили и творили такие богословы, как Тертуллиан, Киприан и Аврелий Августин. После арабской экспансии никаких следов христианства здесь не осталось и в помине. Вряд ли Италию ждала иная судьба, но героическая борьба Византии позволила избежать подобного сценария.

Представляется, что все эти факты Соловьёву были прекрасно известны. Они, однако, не укладывались в его схему, а в таком случае — тем хуже для фактов. Западной империи, стремившейся, как полагал философ, к реализации социальных идеалов христианства, он отдавал явное предпочтение перед восточной. В данную схему, правда, не вписывались крестовые походы против славян и пруссов, жестокое преследование еретиков, наконец, вероломный захват Константинополя в 1204 г. Все это Соловьёв старался не замечать, хотя Византии не прощал ни одного упущения.

Впрочем, вынужден был признать автор «России и Вселенской церкви», в эпоху средневековья католической церкви не удалось осуществить социальную и политическую справедливость. Этому помешал целый ряд факторов — ожесточенное соперничество императоров и пап, сам уклад жизни, основанный на неравноправных отношениях германских завоевателей и покоренных ими романских и славянских племен, жестокость судопроизводства и т. д. Формирование национальных государств и Реформация разрушили религиозно-культурное единство европейских народов, надолго погрузив их в междоусобную вражду.

В данной связи автор «России и Вселенской церкви» ставит следующую проблему: «Есть ли в христианском мире власть, способная вновь и с лучшей надеждой на успех взяться за дело Константина и Карла Великого» [9, с. 65]. Третье и последнее воплощение христианской империи должно быть осуществлено при активном участии России, при условии объединения православной

и католической церкви — под эгидой римского папы. Неудивительно, что этот проект был негативно встречен в России. Последовала реакция — как административная (запрет на распространение некоторых сочинений философа, включая «Россию и Вселенскую церковь»), так и интеллектуальная (наиболее убедительный ответ, как нам представляется, дал Н. Я. Данилевский в статье «Вл. Соловьёв о православии и католицизме», 1885).

Показательно, однако, что и в католическом мире соловьёвские идеи были восприняты весьма прохладно — за исключением некоторых представителей западнославянского духовенства. Между тем, католицизм переживал во второй половине XIX в. весьма непростые времена. В объединенной Германии Бисмарк объявил «культурkampf», направленный против идейного влияния католической церкви. Третья республика во Франции активно осуществляет секуляризацию в сфере культуры и образования. Даже в Италии, бывшей оплотом папизма на протяжении многих столетий, вспыхивает конфликт между понтификом и властью, разрешенный лишь в 1929 г. конкордатом с правительством Муссолини. Тем не менее, католическая церковь не отреагировала должным образом на проект Соловьёва. Слишком велика была традиция отчуждения между двумя церквями, чтобы ее преодолеть усилиями одного, пусть и многогранно одаренного человека.

Следует заметить, что в своей концепции Соловьёв стремился синтезировать христианскую эсхатологию и современные ему социально-политические учения (различные версии социализма, позитивизма, даже ницшеанство). Почвой, на которой можно было осуществить подобный синтез, был, несомненно, хилиазм. Показательно также, что именно государство, а не личность или общество, выступает у него гарантом успеха Богочеловеческого процесса. В этом смысле Соловьёв законный сын XIX столетия, пронизанного идеями институционального спасения. Несомненно, что государство, о котором идет речь в его проекте, должно носить теократический характер: «Положительное призвание христианского государства есть воплощение в порядке общественном и политическом начал истинной религии» [9, с. 425].

В философии Соловьёва человек призван быть «теургом» — возделывателем, строителем, спасителем природы. Он посредник между миром и Богом. В данной связи в творчестве Соловьёва возникает весьма многозначительный символ Софии, которая может быть понята и как Премудрость Божия, и как вечно женственное начало Бога (своеобразный «роман с Богом» — по остроумному замечанию В. В. Розанова), и как идеальный совокупный человек (ср. с контовским учением о «Великом Существе», *le Grand Être*). Показательно своеобразное раздвоение человека и его сущности в философии Соловьёва: будучи генетически венцом природной эволюции, он онтологически превечен, предзадан бытию. В этом аспекте сказалось стремление русского мыслителя синтезировать религию и философию с последними достижениями естествознания — в частности, с дарвиновской теорией эволюции. Как носитель сознания, человек уже содержит форму положительного всеединства, а своей плотью он укоренен в материи. Человек, таким образом, занимает в мире пограничное положение.

Увлечение философа на рубеже 1880–1890-х гг. концепциями О. Конта и Н. Ф. Федорова выглядит вполне закономерным. Начав свою деятельность

с критики позитивизма («Кризис западной философии (Против позитивистов)», 1874), Соловьёв в указанный период пересматривает свое отношение к идейному наследию Конта. В статье «Идея человечества у Августа Конта» (1898) он высоко оценивает религиозно-антропологические аспекты концепции основоположника позитивизма. В этой статье Соловьёв писал, что «никто из знаменитых в мире философов не подходил так близко к задаче воскресения мертвых, как Август Конт» [11, с. 533]. Отсюда понятен и его интерес к «Философии общего дела» с ее пафосом «воскрешения предков».

Тяготение к установкам хилиазма сохранялась у Соловьёва практически до конца жизни. Еще в «Оправдании добра» явственно звучат соответствующие ноты. Лишь последнее сочинение философа, «Три разговора» (1900), свидетельствует о его разрыве с хилиастической традицией. В этой связи необходимо вспомнить еще об одном его собеседнике — К. Н. Леонтьеве. Высоко оценивая философский и публицистический талант своего молодого друга, Леонтьев долгое время прощал ему выстраивание концепции в духе «розового христианства». То, что он не простит маститым авторам, — вспомним леонтьевскую критику в адрес Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого в этой связи. Но, в конце концов, между Леонтьевым и Соловьёвым произошел разрыв, вызванный докладом «Об упадке средневекового мирозерцания» (1891), в котором автор объявил европейских прогрессистов последних веков реализаторами христианских идеалов. Такого Леонтьев простить своему бывшему кумиру не смог.

Н. А. Бердяев писал об их конфликте, что

«в чем-то последнем К. Н. [Леонтьев] не уступает Соловьёву. Столкновение и распря К. Леонтьева и Вл. Соловьёва не разрешились при жизни Леонтьева. Сначала Соловьёв был сильнее Леонтьева и влиял на него. Но под конец жизни Вл. Соловьёва начал побеждать дух Леонтьева, леонтьевский пессимизм по отношению к земной жизни, к истории. К. Леонтьев раньше Вл. Соловьёва почуял победу антихристового духа» [2, с. 117].

Нельзя, впрочем, забывать, что многочисленные последователи В. С. Соловьёва продолжили развивать хилиастические установки уже в первой половине XX в. Речь идет о Д. С. Мережковском, Н. А. Бердяеве, С. Н. Булгакове, В. Ф. Эрне.

Теперь самое время обратиться к идейному наследию Л. А. Тихомирова. Сразу отметим, что тяготение к хилиазму ему было чуждо даже в годы революционной деятельности. Сравнивая различные социально-политические концепции, он признавался, что социальные науки он предпочитал социалистическим учениям, включая сюда и марксизм. Представители социальных наук (Г. Лебон, Г. Тард, Фюстель де Куланж) признавали общество обществом результатом не материальных, но психологических условий. Они искали источники происхождения и развития общества в человеке, личности, признавали не революционную, но эволюционную точку зрения. Результатом стал отказ Тихомирова от революционной борьбы [14, с. 422].

Разочаровавшись в идеологии народничества, Тихомиров перешел на консервативные позиции. По возвращении в Россию он нашел общий язык с К. Н. Леонтьевым, в спорах вокруг «России и Европы» становится на сторону

последователей Н. Я. Данилевского [4, с. 70–89]. В брошюре «Начала и концы. Либералы и террористы» (1890) он писал:

«В. Соловьёв упрекал Данилевского, будто бы его национализм и учение об исторических типах противны христианскому чувству. Напротив, Данилевский, именно как глубокий христианин, не мог впасть в ошибку, неизбежную для социологов не христиан или полухристиан. Он ясно чувствовал, что в жизни нашей есть от мира сего и что — не от мира сего. Для него абсолютное, вечное и свободное не исчезало в человеке при мысли о необходимости и условности его земного существования в мире, материальном и социальном, где есть раса, и национальность, и их роковое органическое развитие. А потому Данилевский и мог думать о необходимых, не свободных законах социологии и подчинении им человека, совершенно объективно, не тревожимый в своем анализе лишними вторжениями из области чисто духовной» [12, с. 74].

Тихомирова следует признать первым русским мыслителем, давшим развернутый анализ и обоснование монархии. Его перу принадлежит фундаментальный труд «Монархическая государственность» (Ч. I–IV, 1905). По пути, проложенному его автором, в дальнейшем пойдут П. Е. Казанский («Власть Всероссийского императора. Очерки действующего русского права», 1913), И. Л. Солоневич («Народная монархия», издана в 1951) и И. А. Ильин («О монархии и республике», издана в 1979). Если брать основательность и теоретическую убедительность, то труд Тихомирова будет, конечно, самым основательным. При этом, как справедливо указывает С. В. Лебедев, не случайно, что теоретические обоснования монархии в России появились буквально накануне ее свержения, а то и после — в эмиграции [6, с. 132–133].

В своих работах Тихомиров уделял важное место решению социальных проблем. Наряду с Леонтьевым он принадлежал к числу консерваторов, понимавших центральное значение социальной проблематики. Второй, наряду с религиозным идеалом, основой истинной монархии является корпоративная организация социального строя. Этой теме был посвящен ряд его произведений: «Демократия либеральная и социальная», 1896; «Земля и фабрика: К вопросу об экономической политике, 1899», «Вопросы экономической политики», 1900; «Рабочий вопрос и русские идеалы», 1902; «Рабочие и государство», 1908; «Рабочий вопрос: Практические способы его решения», 1909). Мыслителя беспокоило, что, решая рабочий вопрос, государство в России больше считалось с интересами крупного капитала. В своих работах по данной проблематике Л. А. Тихомиров обозначал принципы работы государства с рабочими, которые начали реализовываться в форме «зубатовщины».

В 1907 г., при личном участии П. А. Столыпина, Л. А. Тихомиров становится членом Совета Главного Управления по делам печати. В этой должности он является консультантом премьер-министра по рабочему вопросу, выступает за энергичные реформы в деле рабочего законодательства. Многие идеи Тихомирова были использованы в принятых в 1913 г. законах о страховании рабочих по болезни и от несчастных случаев. К сожалению, в полной мере данная программа не была реализована, что в конечном итоге и привело к катастрофическим для Российской империи последствиям. После убийства Сто-

лыпина представители власти не слушали прогнозы мыслителя — Тихомиров оказался в роли Кассандры. Следует согласиться с мнением А. В. Репникова, что «власть настороженно относилась к нему, даже тогда, когда он уже занял свое место в среде консервативных идеологов» [8, с. 62].

Судьба Тихомирова была трагична. Мыслитель дождался до свержения монархии, стал свидетелем грандиозной попытки осуществления хилиастических установок, последовавших после Октябрьской революции. Понятно, что эти события не поколебали его базовых установок, но переживал их Тихомиров весьма болезненно. Все его попытки помешать крушению монархии, как практические, так и теоретические, оказались тщетными. Они наталкивались на самодовольство и недалекость власть имущих с одной стороны и фанатизм ниспровергателей устоев — с другой. На пути торжествующей революционной стихии непроходимых заслонов возвести не удалось.

В своей философско-исторической концепции, изложенной в труде «Религиозно-философские основы истории» (начат в 1913 году, завершен в 1918) Тихомиров исходит из существования двух типов мировоззрений — дуалистического и монистического. Первый из них принципиально различает Бога и тварный мир, второй данное различие игнорирует, признавая самосущную природу (ср. с «иранским» и «кушитским» принципами у А. С. Хомякова). Здесь возникает очень важная для Тихомирова тема хилиазма. В конечном счете, демаркационная линия между двумя типами мировосприятия проходит здесь. Монистические установки находят свою реализацию именно в попытках построить земное царство, нечто в роде рая на Земле. Как бывший революционер, Тихомиров прекрасно понимал силу подобных воззрений, их способность вдохновлять людей на борьбу с существующими порядками.

Автор «Религиозно-философских основ истории» указывал:

«По историческому происхождению это верование было христианами заимствовано у евреев и особенно твердо держалось во время гонений. Претерпевая всякие притеснения, мучения, истребительные казни, верующие утешали себя мыслью, что вот, может быть, очень скоро явится спасающий Христос, избавит их от всяких скорбей и даст тысячу лет Своего Царствования на земле, во всяком земном благополучии. Это верование разделялось такими выдающимися учителями христианства, как св. Иустин Философ, св. Ириней Лионский и др.» [13, с. 601].

Церковь хотя и не приняла данное учение, но и не осудило его в качестве ереси. Тем не менее, считает Тихомиров, хилиазм не может быть принят христианами, так как не находит достаточной опоры в Откровении. Любопытно, что попытки осуществить «царство святых» приобретают реальное воплощение в ходе Реформации. В этой связи можно вспомнить крестьянское движение, возглавляемое Т. Мюнцером, проповедовавшим теократический коммунизм (его вдохновителем был Иоахим Флорский), и анабаптистов во главе с Иоанном Лейденским. Революционные идеи они стремились выводить из христианского вероучения, активно использовали библейский язык. И это не случайно, ибо идея революционного преобразования коренится в христианском учении о конце мира — был уверен Тихомиров.

Первоначально коммунистические течения сохраняли свои связи с христианством — это относится и к социалистам-утопистам первой половины XIX в. (вспомним хотя бы «Новое христианство» Сен-Симона). Не свободны от хилиастических элементов и многие отечественные религиозно-философские концепции XIX — начала XX в. Яркий тому пример — учение о Богочеловечестве В. С. Соловьёва и его последователей. Значительные элементы хилиазма содержит и «розовое христианство» Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого. Пожалуй, из выдающихся мыслителей данного периода лишь К. Н. Леонтьев избежал хилиастических соблазнов.

Наиболее последовательным и четко оформленным хилиастическим учением Тихомиров считал марксизм. Ему довелось увидеть, как последователи этого учения пришли в России к власти и с каким энтузиазмом начали реализовывать его положения на практике. Понятно, что подобное отношение носило квазирелигиозный характер. Между тем, основой марксистской концепции выступало материалистическое понимание истории (в начале XX в. его часто обозначали как «экономический материализм»). По мнению автора «Религиозно-философских основ истории» данное учение — наиболее одиозная форма пантеизма. Здесь фокусируются различные элементы пантеистических концепций, начиная с Каббалы и заканчивая современным сатанизмом.

Тихомиров считал, что «слабейшая сторона экономического материализма состоит именно в том, что он решает *односторонне* вопрос об отношениях между человеком и экономическим производством, указывает на зависимость человека от экономики и забывает о зависимости экономики от человека» [13, с. 583]. Отсюда его упор на человеческой природе, одним из проявлений которой и оказываются поиски социальной справедливости, что мы наблюдаем у теоретиков социализма. Это верно даже в отношении марксистской концепции, которая демонстративно отрещивалась от любых антропологических обоснований.

Подобно многим критикам марксизма, включая и бывших «легальных марксистов», Тихомиров обращает внимание на противоречие между объективистским характером материалистического понимания истории, делающего упор на развитии хозяйственно-экономической деятельности, и апологией революционного действия. И адепты марксизма, и его критики делали упор на ту или иную составную часть этого учения. Можно вспомнить мнение К. Шмитта, указывавшего в работе «Духовно-историческое состояние современного парламентаризма» (1923) на первостепенное значение революционно-апокалиптической составляющей марксизма:

«при поверхностном взгляде могло показаться, будто самое существенное в марксизме — материалистическое понимание истории. Но уже в “Коммунистическом Манифесте”, интенции которого всегда оставались основополагающими, обнаруживается настоящая конструкция истории». По мнению К. Шмитта, систематическая концентрация классово-борьбы в данном произведении выливается в «единственную, последнюю борьбу человеческой истории, диалектическую кульминацию напряжения: буржуазия и пролетариат. Противоположности многих классов упрощаются, превращаясь в одну-единственную. <...> Упрощение означает мощное усиление интенсивности» [15, с. 152–153].

В истории XX в. именно революционная установка двигала энтузиазм народных масс и радикальных элит. Вспомним революции в Китае, Вьетнаме или на Кубе. Первой же в этом ряду стала Великая Октябрьская социалистическая революция в России. Весьма показателен отзыв на нее А. Грамши, одного из классиков европейского марксизма, который в декабре 1917 г. написал программную статью «Революция против “Капитала”». Социалистическая революция произошла в стране, которая по меркам марксистской ортодоксии оказалась совсем к ней не готова. Не случайно, что едва ли не самыми оголтелыми критиками Октябрьской революции оказались западные социал-демократы и российские меньшевики. Данную линию впоследствии продолжили советские диссиденты, чья зависимость от марксистской ортодоксии очевидна.

Теперь можно подвести итоги. Как нам представляется, концепции Л. А. Тихомирова и В. С. Соловьёва следует интерпретировать как оригинальные версии политической теологии. Включая данные концепции в историко-культурный контекст, их следует считать крайними версиями политической теологии в России второй половины XIX столетия. Концепция Л. А. Тихомирова, наряду с концепцией К. Н. Леонтьева, относилась к крайне правому флангу социально-политической мысли. Концепция В. С. Соловьёва — к ее левому флангу. Конечно, уже в начале следующего века будут предприняты более радикальные попытки связать теологию и революцию («новое религиозное сознание»), но в духовной ситуации XIX в. концепция В. С. Соловьёва представляется наиболее последовательной попыткой синтеза христианства с либерально-прогрессистскими установками («розовое христианство»). Что же касается учения Л. А. Тихомирова, то в нем соединились глубина анализа и социально-политическая прогностика. В полной мере это проявилось в его анализе хилиастических установок — как в их религиозной, так и в секулярной версиях.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика / Вступ. ст., сост., подг. текста и прим. В. Ф. Пустарнакова. М.: Правда, 1989. 624 с.
2. Бердяев Н. А. Константин Леонтьев (Очерк из истории русской религиозной мысли) // К. Н. Леонтьев: pro et contra. Кн. 2 / Сост., послесл. А. А. Королькова, сост., примеч., прил. А. П. Козырева. СПб.: Изд-во РХГИ, 1995. С. 29–179.
3. Гайденок П. П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.
4. Кожурин А. Я. Н. Я. Данилевский: жизнь и творчество. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2020. 204 с.
5. Кожурин А. Я. Политическая теология К. Н. Леонтьева. [б. м.]: Издательские решения, 2021. 230 с.
6. Лебедев С. В. Охранители истинно русских начал. Идеалы, идеи и политика русских консерваторов второй половины XIX века. СПб.: Нестор, 2004. 224 с.
7. Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). М.: Республика, 1996. 799 с.

8. Репников А. В. Консервативные концепции переустройства России. М.: Academia, 2007. 520 с.
9. Соловьёв В. С. Россия и Вселенская церковь. М.: ТПО «Фабула», 1991. 448 с.
10. Соловьёв В. С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. 892 с.
11. Соловьёв В. С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. 822 с.
12. Тихомиров Л. А. Начала и концы. Либералы и террористы // Тихомиров Л. А. Россия и демократия. М.: Изд-во «ФондИВ», 2007. С. 67–108.
13. Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. 7-е изд. М.: Изд-во «ФИВ», 2015. 808 с.
14. Тихомиров Л. А. Тени прошлого. Воспоминания / Сост., вступ. статья и примеч. М. Б. Смолина. М.: Изд-во журнала «Москва», 2000. 720 с.
15. Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука, 2016. 568 с.

REFERENCES

1. Bakunin M. A. (1989). *Philosophy. Sociology. Politics* / Introductory article, comp., subg. text and note by V. F. Pustarnakov. М.: Pravda, 624 s. (In Russian).
2. Berdyaev N. A. (1995). *Konstantin Leontiev (An essay from the history of Russian religious thought)* // K. N. Leontiev: pro et contra. Book 2 / Comp., afterword by A. A. Korolkov, comp., note., adj. by A. P. Kozyrev. St. Petersburg: Publishing House of the Russian Academy of Sciences, S. 29–179. (In Russian).
3. Gaidenko P. P. (2001). *Vladimir Solovyov and the philosophy of the Silver Age*. М.: Progress-Tradition, 472 s. (In Russian).
4. Kozhurin A. Ya. (2020). *N. Ya. Danilevsky: life and creativity*. St. Petersburg: Publishing House of the Herzen State Pedagogical University, 204 s. (In Russian).
5. Kozhurin A. Ya. (2021). *Political theology of K. N. Leontiev*. [B. M.]: Publishing Solutions, 230 s. (In Russian).
6. Lebedev S. V. (2004). *Guardians of the truly Russian beginnings. The ideals, ideas and policies of the Russian conservatives of the second half of the 19th century*. St. Petersburg: Nestor, 224 s. (In Russian).
7. Leontiev K. N. (1996). *Vostok, Russia and Slavyanism: Philosophical and political journalism. Spiritual prose (1872–1891)*. Moscow: Respublika, 799 s. (In Russian).
8. Repnikov A. V. (2007). *Conservative concepts of the reconstruction of Russia*. Moscow: Academia, 520 s. (In Russian).
9. Solovyov V. S. (1991) *Russia and the Universal Church*. Moscow: TVET «Fabula», 448 s. (In Russian).
10. Solovyov V. S. (1990). *Essays*. In 2 vol. Vol. 1. Moscow: Mysl, 892 s. (In Russian).
11. Solovyov V. S. (1990). *Writings*. In 2 vol. Vol. 2. М.: Thought, 822 s. (In Russian).
12. Tikhomirov L. A. (2007). *Beginnings and ends. Liberals and terrorists* // Tikhomirov L. A. Russia and Democracy. Moscow: Publishing house «FondIV», S. 67–108. (In Russian).
13. Tikhomirov L. A. (2015). *Religious and philosophical foundations of history*. 7th ed. Moscow: Publishing house «THEBES», 808 s. (In Russian).
14. Tikhomirov L. A. (2000). *Shadows of the past. Memoirs* / Comp., intro. article and note by M. B. Smolin. М.: Publishing house of the journal «Moscow», 720 s. (In Russian).
15. Schmitt K. (2016). *The concept of the political*. St. Petersburg: Nauka, 568 s. (In Russian).