

К.М. АНТОНОВ

ФИЛОСОФИЯ
РЕЛИГИИ
В РУССКОЙ МЕТАФИЗИКЕ
XIX–начало XX века

Константин Михайлович Антонов
Философия религии в русской
метафизике XIX – начала XX века

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=8641591

Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века: ПСТГУ; Москва; 2008

ISBN 978-5-7429-0415-1

Аннотация

Данная работа представляет собой первое в отечественной историко-философской литературе систематическое исследование становления философии религии в русской метафизике XIX – начала XX в. В ней прослеживаются главные этапы формирования и развития основных идей, концепций и методологических подходов, предложенных русскими философами метафизической ориентации в области философии религии, осуществляется их комплексный анализ. Автор показывает, каким образом и почему в рамках этой философии на протяжении XIX – начала XX в. было осуществлено последовательное переосмысление как основных религиозных понятий и представлений, так и соответствующей этим понятиям и представлениям церковной практики. Разработанные русскими мыслителями методы и подходы сопоставляются с развивавшимися параллельно западными концепциями.

Книга адресована философам, богословам, религиоведам, историкам русской философии и культуры, всем, интересующимся вопросами философского осмысления религии.

Содержание

Введение	5
Философия религии, теология, религиоведение. Что же имеется в виду под философией религии?	6
Философия религии в системе рефлексивных структур религиозной традиции	10
Философия религии и религиозная философия в русской мысли	15
Глава 1. Истоки и предтечи: становление философии религии и ее развитие в русской философии середины XIX в.	21
Истоки и предтечи	21
Философия религии в русской мысли середины XIX века	29
П. Я. Чаадаев	30
И. В. Киреевский	34
А. С. Хомяков	37
М. А. Бакунин	42
П. Д. Юркевич	47
Философия религии Ю. Ф. Самарина	53
Становление	53
Полемика с М. Мюллером	57
Глава 2. Философия религии в русской идеалистической метафизике конца XIX в.	65
В. С. Соловьев	69
Место философии религии в системе Соловьева. Религия и философия религии. Структура философии религии Соловьева	70
Онтологические основы и гносеологическая ценность религии	76
История и феноменология религии	83
Конец ознакомительного фрагмента.	85

Константин Михайлович Антонов

Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века.

© Антонов К. М., 2008

© Оформление. Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2013

* * *

*Иисусе, источнике разума, напой мя жаждущего.
Акафист Иисусу Сладчайшему.*

Религия есть нечто высокое: и сделать ее возможною для человека, стать способным войти в ее мирозерцание – это есть высшая цель, высшее удовлетворение, которого может достигнуть он. Но достигнуть этого правдиво, искренно он может не вопреки своим способностям усвоения, но только следуя им, как они устроены ему Творцом, о котором учит сама же религия.

В. В. Розанов.

Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского.

Введение

Возрастание роли религии в современном обществе, разумеется, делает необходимым получение возможно более точного и объективного знания – богословского, религиоведческого и философского – об этой области человеческой жизни. Однако потребность в таком знании имеет отнюдь не только сиюминутные причины социально-политического свойства, но и гораздо более глубокие экзистенциальные основания.

Среди множества сфер, борющихся между собой за первенство в структуре человеческого существования, религии принадлежит совершенно особое место. Только здесь эта претензия на первенство оправдана самой идеей данной сферы, осуществляющей, по слову Вл. Соловьева, «связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего сущего». Можно признавать или не признавать оправданность этой претензии, признавая или не признавая истинность той либо иной религии или ложность их всех, но невозможно просто отмахнуться от этого. Богоборческий пафос таких мыслителей, как Бакунин или Ницше, как раз говорит об этой невозможности. Занимая то большее, то меньшее место в повседневной человеческой жизни и в культуре, религиозная сфера всегда остается для человечества (как религиозного, так и не– и антирелигиозного) рядом открытых вопросов. Поиски ответов на эти вопросы порождают такие рефлексивные практики, как теологию, религиоведение и, разумеется, философию религии. Именно последней, в тех ее вариациях, которые возникли в русской мысли XIX – начала XX века, и посвящено настоящее исследование.

Философия религии, теология, религиоведение. Что же имеется в виду под философией религии?

В содержательной статье «Исторический генезис философии религии» В. К. Шохин указывает на три основных сложившихся в отечественной и зарубежной литературе подхода к определению ее специфики и проблемного поля¹. Если одни авторы фактически склонны отождествлять философию религии с любым отношением философов к религии вообще (философия религии в широком смысле), включая и рассуждения философов на религиозные темы, то другие относят к ней только систематически развиваемые философские теории религии (философия религии в узком смысле). Наконец, третьи (и эту идею разделяют многие современные отечественные авторы²) пытаются так или иначе учесть оба понимания в их различии и соотношении.

Вопреки аргументам, приводимым Шохиним в пользу узкой, по видимости наиболее строгой, концепции, именно третий вариант представляется мне наиболее предпочтительным. И прежде всего, он в наибольшей мере отвечает сложившейся практике рассмотрения проблем философии религии в современной литературе (как англо-, так и германоязычной), где наряду со специфическими проблемами, связанными с определением сущности религиозного отношения, анализом языка религии, когнитивным потенциалом религиозного опыта и другими подобными, по-прежнему большое место занимают проблемы, связанные с так называемой «философской теологией»: атрибутами Бога, доказательствами бытия Божия и другими³. Такое положение дел представляется неслучайным. В самом деле, как бы ни хотелось нам разделять «философию в религии» и «философию о религии», осуществить это различие на практике вряд ли возможно, поскольку, как справедливо утверждает сам Шохин: «Философское осмысление религии мировоззренчески ненагруженным быть не может»⁴. Однако, если в рамках философского дискурса его мировоззренческая нагруженность не может оставаться без рефлексивного самоосознания и самообоснования, это и означает, что узкий смысл термина в данном случае предполагает его широкий смысл как значимый фон, вне которого теории, относящиеся к узкому кругу философии религии, вряд ли могут быть адекватно поняты.

В связи со сказанным, наиболее значительной попыткой систематизации философско-религиозного знания в его современном состоянии (с учетом, разумеется, истории его становления) в нынешней отечественной литературе мне представляется работа Ю. А. Кимелева «Философия религии: систематический очерк». В силу этого некоторые ее важнейшие определения (с соответствующими уточнениями и поправками, определенными спецификой русской мысли) будут использованы для выделения проблемного поля нижеследующей работы.

Итак, Ю. А. Кимелев различает широкий и узкий смысл данного понятия. В широком смысле философия религии – «это совокупность актуальных и потенциальных философ-

¹ См.: Шохин В.К. Исторический генезис философии религии: проблема и ее наиболее вероятное решение // Философия религии: Альманах 2006–2007. М., 2007. С. 15–89.

² См.: Кимелев Ю.А. Философия религии: систематический очерк. М., 1998; Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа. Архангельск, 1998; Копцева Н.П. Философия религии. Красноярск, 1999; Красников А. Н., Гаврилина Л. М., Элбакян Е.С. Проблемы философии религии и религиоведения. Калининград, 2003; Гараджа В. И., Митрохин Л.Н. Философия религии // Философия: Энциклопедический словарь / Ред. А. А. Ивин. М., 2004. С. 927–929; Пивоваров Д.В. Философия религии. Екатеринбург, 2006.

³ См., напр.: Hick J.H. Philosophy of Religion. 4th ed. Claremont, California, 1990; Davies B. An Introduction to the Philosophy of Religion. 3rd ed. Oxford, 2004 и др.

⁴ Шохин. Исторический генезис... С. 64.

ских установок по отношению к религии, концептуализаций ее природы и функций, а также философских подтверждений (а также опровержений. – К.А.) существования Бога, философских рассуждений о Его природе и отношении к миру и человеку»⁵. Соответственно в узком смысле «это эксплицированное автономное философское рассуждение о Боге и о религии – особый тип философствования»⁶. В истории философия религии выступает либо как особая тема, либо как раздел философской системы, либо как «обособившаяся философская дисциплина». В зависимости от целей философского исследования она может выступать либо как философская теология, либо как философское религиоведение, либо как сочетание той и другой формы при преобладании одной из них⁷. Несмотря на то что Кимелев осуществлял свою концептуализацию философии религии главным образом на основе западного материала, все эти определения в целом вполне релевантны и для русской мысли.

Но вернемся пока к самой философии религии. Несмотря на то что она существует в двух основных формах – философская теология и философское религиоведение (впоследствии мы увидим, что в генетическом плане следует выделять еще и третью), – ее следует для наших целей как можно более строго отличать от теологии и научного религиоведения в узком смысле. Попытаемся провести это различие.

Предмет философии религии – именно религия, как таковая, а не те или иные ее частные аспекты, не Бог в том смысле, в каком к Его познанию стремится метафизический или мистический гнозис, и не вероучение в том смысле, в каком к его систематизации стремится научное богословие⁸. Будучи философской рефлексией по поводу религии, философия религии стремится философскими средствами выявить основополагающие, сущностные черты религии. Делать это можно по-разному. В зависимости от того философского направления, к которому принадлежит мыслитель, он будет исследовать религиозное сознание, анализировать язык религии, выяснять онтологические условия возможности религиозного опыта, его гносеологическую ценность, степень его объективности, его согласованность с другими формами человеческого опыта, сущностные черты человека как *homo religious*. Это не значит, что философия религии обязательно религиозна или обязательно атеистична. Она может, например, прийти к выводу об иллюзорности религиозного опыта. Но даже придя к такому выводу, она должна ответить на вопрос, как, в силу каких причин и условий (социальных, психологических, лингвистических) становится возможной и действительной (а может быть, и необходимой) эта иллюзия. Итогом этого предварительного, стремящегося к беспредпосылочности, исследования становится то или иное определение религии, прояснение тех понятий, которые с точки зрения этого определения оказываются наиболее существенными, выяснение их соотношения между собой, их содержания, объема, структуры. В конечном счете философ религии дает и тот или иной ответ и на вопрос о гносеологической ценности религиозного опыта⁹. В результате философия религии определяет, с одной стороны, методологию религиоведческого (а отчасти и теологического) исследования, его предметность и языковой каркас, а с другой – личную религиозную позицию мыслителя.

⁵ Кимелев. Философия религии... С. 7.

⁶ Там же. С. 9.

⁷ Там же. С. 12.

⁸ Ср. у Кимелева: Философия религии – «экспликация, исследование и осмысление религиозного отношения в многообразии его проявлений» (Там же). Аналогично и западные исследователи определяют ее как «критическую рефлексию на религиозные верования». См.: *Evans S. C. Philosophy of Religion: Thinking about Faith (Counters of Christian Philosophy)*. Illinois, 1985. P. 11.

⁹ Он, однако, не может сосредоточить свое внимание исключительно на «когнитивном потенциале... религиозного отношения» (Кимелев. Там же), поскольку этот вопрос слишком тесно связан со всеми остальными: вопросом о сущностной структуре этого отношения и многообразии его возможных проявлений, его отношении к другим аспектам человеческого существования и т. д. – и не может быть решен отдельно от них.

Сказанным определяется и еще одна важная функция философии религии: нормативная. Стремясь к выявлению основополагающих аспектов религиозного отношения, она неизбежно рассматривает это отношение не только в модусе сущего (как оно есть), но и в модусе должного (каким оно должно быть), что и определяет ее более или менее критическое отношение к существующим или существовавшим в прошлом религиям. Эта тенденция к рефлексивному пересмотру тех или иных фактически наличных сторон религиозного сознания необходимо присуща философии религии, независимо от апологетической или критической направленности идей конкретных мыслителей, и является одним из наиболее мощных стимулов ее развития (религиозный идеал, его роль в истории религии). В дальнейшем мы увидим, каким образом эта тенденция реализовалась в истории русской мысли.

В результате мы получаем следующий порядок: от предварительного, по возможности непредвзятого (точнее, стремящегося к осуществлению возможно более полной рефлексии относительно собственных предпосылок), реализующего в той или иной мере и форме принцип феноменологического *ἐποχή*, исследования религии – к определению ее сущности – и далее к обоснованию личной религиозной позиции и ядра конкретной научно-исследовательской программы¹⁰. Этот порядок представляется сущностным для философии религии, и то или иное рассуждение может считаться относящимся к этой дисциплине в той мере, в какой этот порядок в нем реализуется или в какой оно вписывается в задаваемый этим порядком контекст.

С этой точки зрения сравнительно легко проводится граница между философией религии и теологией. Теологическое рассуждение всегда так или иначе восходит к предпосылкам, принятым в данной религии. Оно всегда является конфессионально определенным (включая сюда и атеистический выбор мыслителя). Оно систематизирует конкретное вероучение, проясняет высшие ценностные и мировоззренческие структуры жизненного мира представителей определенных религиозных сообществ. Философское рассуждение также может быть конфессионально-определенным, однако оно с необходимостью должно включать в себя рациональное обоснование этой определенности, апеллирующее к тому или иному субстрату общезначимости, будь то «самоочевидная истинность», «феноменологическая очевидность», «здравый смысл» или что-либо иное, полемически преодолевающее альтернативные точки зрения. Если теологическое рассуждение восходит к этой степени общности и обоснованности, оно становится философским, и легко можно видеть, что любая религиозная традиция, достигшая высокого уровня рационализированности (в смысле М. Вебера), обзаводится такого рода философским фундаментом, придающим ей новую степень гибкости, способности приспосабливаться к меняющимся условиям человеческой жизни, оборачивать в свою пользу критические аргументы в свой адрес. Подобного рода философствование, разумеется, не может обойтись без рефлексии относительно религии вообще, т. е. без той или иной философии религии¹¹. Несмотря на возможность такого рода переходов и превращений, указанное стремление к беспредпосылочности представляет собой, на мой

¹⁰ *Лакатос И.* История науки и ее рациональные реконструкции // Рациональная реконструкция истории науки / Ред. Б. С. Грязнов, В. Н. Садовский. Благовещенск, 1998. С. 17.

¹¹ Это видно уже у Фомы Аквинского, рассуждение которого о религии в «Сумме теологии», (II–II, 80–100), даже строгий Шохин относит к предыстории философии религии (*Шохин.* Исторический генезис... С. 68–71). Аналогичный подход мы находим и в современном неотомизме у Бернара Лонергана, центральное философское произведение которого, «Метод в богословии», также включает большое рассуждение о природе религии вообще (см.: *Lonerган B.* Method in Theology. N.-Y., 1972. P. 101–124; а также: *Красников А. Н.* Методология современного неотомизма. М., 1993. С. 53). Некоторые исследователи предпочитают в связи со средневековой схоластикой и подобными явлениями говорить не о философии, но о дотеологическом обосновании теологии, что, однако, представляется весьма сомнительным: если в некотором рассуждении, обосновывающем теологическое, налично стремление к предельному обоснованию, нет причин отказывать ему в статусе философского рассуждения, если же таковое стремление отсутствует – оно естественным образом остается в сфере теологии, и тогда остается неясным, какое значение вкладывается в термин «дотеологическое».

взгляд, достаточно четкий формальный критерий, позволяющий различать философские и теологические рассуждения.

Сложнее обстоит дело с различением философии религии и научного религиоведения. Как и в предыдущем случае, мы постоянно имеем дело с переходами от одного рода рассуждений к другому. Как и там, переход от научного рассуждения к философскому происходит через рефлексию относительно исходных предпосылок, а от философского к научному – через конкретизацию общих мест, применение и проверку достигнутых теоретических результатов на конкретном фактическом материале. Однако мне представляется, что задать здесь столь же четкий формальный критерий их различения вряд ли возможно. Любая попытка ученого дать общезначимое обоснование своего подхода неизбежно приводит его к философской рефлексии, и, наоборот, попытка философа применить или проверить свои идеи вводит его в сферу науки. Одно плавно перетекает в другое и при попытке провести четкую грань неизбежен известный момент произвольности и необоснованности. Скорее следует говорить о философской или научной значимости тех или иных исследований и их результатов, в том смысле что вести дальнейшую разработку той или иной (научной или философской) темы оказывается невозможным без учета работ именно этих, а не иных мыслителей и ученых. Разумеется, исследования более общего характера, более высокой степени теоретичности будут чаще относиться к сфере философии, а более конкретные и эмпирические – к сфере науки¹².

Таким образом, философия религии постоянно балансирует на грани превращения в теологию или в частное научное направление. Ей удастся сохранить свою идентичность постольку, поскольку она стремится к максимальной общезначимости и обобщенности своих результатов, обоснованно реализует присущий ей нормативный элемент. В то же время именно эти качества позволяют ей наилучшим образом выполнять свои внешние по отношению к чистой философии функции: религиозной или атеистической апологетики и обоснования теологического и религиоведческого знания. В предлагаемой работе делается попытка проследить, как эти процессы происходили в русской метафизике XIX–XX вв.

¹² В связи с этим представляется невозможным принять позицию тех религиоведов, которые хотели бы вообще разорвать какую бы то ни было связь между этими дисциплинами, заменив философию религии неким «теоретическим религиоведением». Теоретическое религиоведение действительно имеет свое место в системе знания о религии, однако оно не может заменить философского анализа и при устранении философии религии неизбежно само будет осуществлять ее функции, только менее осознанно и вне контекста философской традиции. В дальнейшем, при анализе русской мысли, мы увидим (напр., у кн. С. Н. Трубецкого), как оно необходимо возникает тогда, когда общие результаты философии религии начинают выполнять свою роль «ядра» конкретной научно-исследовательской программы. См. на эту тему: *Цви Вербловски Р.И.* О сравнительном изучении религии. Наивные размышления простодушного нефилософа // *Религиоведение*. 2006. № 2; *Узланер Д.А.* Цви Вербловски: нуждается ли наука о религии в философии религии // *Религиоведение*. 2006. № 2. С. 147–152; *Писманник М.Г.* Религиоведческие размышления // *Религиоведение*. 2006. № 3. С. 189–199.

Философия религии в системе рефлексивных структур религиозной традиции

Предварительно, однако, я позволю себе дополнить проведенное выше сущностное рассмотрение генетическим, позволяющим уточнить отношения указанных дисциплин и вместе с тем – наметить более дифференцированную, чем предложенная Кимелевым, типологию внутри самой философии религии. Здесь следует ввести еще несколько определений.

В дальнейшем я буду называть рефлексией способность сознания делать свои состояния своим предметом. Рефлексивными структурами я буду называть постоянные формы деятельности, с помощью которых участники религиозной традиции понимают те содержания, которые они переживают в ходе своей религиозной жизни. Вслед за М. Вебером я буду называть религии с неразвитыми рефлексивными структурами – «традиционными», а религии, где эти структуры играют существенную роль в жизни верующих, – «рационализированными». Рационализацией, вслед за К. Гирцем, я буду называть проявляющуюся в жизни религиозной традиции тенденцию ко все более общим постановкам вопросов и связанное с этим стремление к когерентизации системы представлений¹³.

Я полагаю, что существенную роль в становлении рефлексивных структур (в частности, и в возникновении русской философии) играет феномен религиозного обращения, т. е. происходящий в душе субъекта поворот от мирского, протекающего преимущественно в прагматическом ключе течения жизни, к ее сакральным основам и связанные с этим поворотом изменения в его сознании и образе жизни¹⁴.

Здесь следует отметить тот факт, что религиозное обращение в той или иной форме пережили весьма многие деятели русской философии и русской культуры вообще. Достаточно назвать, с одной стороны, Ивана Лопухина, П. Чаадаева, И. Киреевского, К. Леонтьева, Вл. Соловьева, братьев Трубецких, авторов сб. «Вехи», таких писателей, как Пушкин, Жуковский, Гоголь, Достоевский, а с другой – Белинского, Бакунина, Герцена, Чернышевского, Добролюбова, Писарева, Толстого, – чтобы почувствовать значение отношения мыслителя к Богу и Его Церкви, его обращенности к Нему или от Него в развитии русской мысли. Однако специальное рассмотрение роли феномена обращения в истории русской мысли – дело особого исследования. Здесь я коснусь лишь самого общего аспекта данной темы.

Практически во всех религиозных традициях обращение мыслится как более или менее непосредственный результат предваряющего воздействия на человека со стороны Божественного начала. Именно из понимания повседневного течения религиозной жизни субъекта как «обмирщенного» возникает потребность дать отчет в существе того «священного», которое лежит в основе этой жизни. Из этого порыва преобразовать и очистить «обмирщенную повседневность» (пусть даже она включает в себя религиозную символику и утверждает, что конституируется именно ею) вырастают богословские, философские и другие рефлексивные элементы традиции, стремящиеся к выявлению ее существа и установлению его господства в жизненном мире людей данной традиции. Они конституируются потребностью в более рациональном и последовательном осмыслении своего религиозного опыта, выходящем за рамки традиционного бытового уклада, и осмыслении всей совокупности своего опыта с религиозных позиций.

¹³ См.: Гирц К. «Внутреннее обращение» на современном Бали // Гирц К. Интерпретация культур. М., 2004. С. 221–224, здесь с. 202–205.

¹⁴ Подробнее см.: Антонов К.М. Феномен религиозного обращения и его место в истории русской мысли // История мысли: русская мыслительная традиция: Альманах. Вып. 2. М., 2003. С. 4–21.

Соответственно, реализовать данную потребность оказывается возможно только при наличии выходящих за рамки обыденного сознания средств такого осмысления. Среди этих средств первое место принадлежит, конечно, богословию¹⁵. В любой религиозной традиции существуют понятия, специально образованные для того, чтобы обозначать реальности, данные человеку в религиозном опыте. Интеллектуальные усилия, направленные на то, чтобы оформить эти понятия и с их помощью придать когерентность картине мира и этосу данной религии, образуют тот тип рефлексии, который может быть назван «теологическим»¹⁶.

Ясно, что любой человек, называющий себя верующим и участвующий в жизни конкретной общины, не может обойтись без этого способа самопонимания, хотя, как в богословии, так и во всех рефлексивных структурах, следует различать сообщество авторов, в целях самоосмысления *создающих* некоторую совокупность текстов (т. е. рефлексивный язык и литературу на нем) и сообщество-аудиторию, т. е. людей, *использующих* данную совокупность текстов в целях самоосмысления. От успешности коммуникации между ними во многом зависит внешняя дееспособность традиции.

Приходя к наиболее общим вопросам о структуре реальности и рациональности, лежащей в основе этой структуры, теология переходит к философской рефлексии, в основе которой, однако, неизбежно лежат соответствующие теологические предпосылки. Этот тип философии стоит, возможно, вслед за Н. А. Бердяевым называть «теологической философией», отличая ее от религиозной философии в собственном смысле. Классический пример философии такого рода – средневековая западная схоластика. Философия реализуется здесь как методическая систематизация и рациональное обоснование теологического знания (Ансельм), а позже, в томизме, как «естественная теология». Основные вопросы философии религии ставятся и решаются здесь не исходя из внутренних потребностей развития мысли, но прежде всего полемически. Так обстоит дело с проблемами соотношения веры и знания, философии и теологии, откровения и рациональности, церкви и государства.

В России этот тип философствования развивался главным образом в рамках духовных академий. Это прежде всего представители МДА прот. Ф. Голубинский, В. Д. Кудрявцев-Платонов, А. И. Введенский, перешедший из КДА в Московский университет П. Д. Юркевич и ряд других мыслителей. Они внимательно следили за развитием европейской, в том числе антирелигиозной, мысли. Оппонируя последней, они ставили и решали не только указанные выше традиционные проблемы, но и вопросы более общего характера: о природе религии, откровения, религиозного опыта и т. д.

Однако, будучи безусловно необходимым, теологический тип рефлексии ни в коем случае не является достаточным. В соответствии со структурой человека как существа не только рационального, но и волевого и эмоционального теологическая рефлексия необходимо дополняется этико-правовой, фиксирующей совокупность желательных, с точки зрения традиции, направленностей воли субъекта; и художественной – литературной, поэтической, изобразительной, музыкальной, – формирующей его эмоциональный строй.

Вместе художественная, этико-правовая и теологическая деятельности образуют первый уровень рефлексивных структур религиозной традиции, причем именно в теологии, особенно если она обладает к тому же философской завершенностью, рефлексия достигает наибольшей полноты и ясности. Тем не менее она этим не ограничивается.

Фиксируемое естественным сознанием многообразие религиозной жизни, рассматриваемое рефлексивно, порождает вопрос о сущности религии, который первоначально ставится, с одной стороны, как эмпирический: какие вообще бывают религии? – а, с другой,

¹⁵ О возникновении догматического богословия из «заботы Церкви о чистоте христианского учения» см. также: Помазанский М., прот. Православное догматическое богословие. Джорданвилль, 1963. С. 5–6.

¹⁶ Ср.: Помазанский М., прот. Православное догматическое богословие. С. 7: «Гармонически сливающиеся в одно целое истины Писания и Предания определяют собою “соборное сознание” Церкви, руководимое Духом Святым».

как апологетический: почему я должен отдавать предпочтение своей религии? – вопрос. Эта форма рефлексии развивается первоначально в рамках теологии, но принципиально отличается направленностью своего вопрошания: ее предмет впервые становится не объект религии и не сущность религиозного отношения, но религия в ее эмпирической данности. Тем самым осуществляется переход на новый уровень рефлексивного отношения: возникает наука о религии. В своем развитии она порождает многообразие научных религиоведческих дисциплин, чья рефлексия о религии имеет, как правило, внешний, отстраненный характер¹⁷.

На основе такого религиоведческого исследования из стремления к обобщению его результатов или из осознания его ограниченности также может возникнуть определенная философия религии. Впрочем, для русской мысли, вследствие того что религиоведческие дисциплины не были здесь институционализированы в достаточной мере, этот ход развития событий нехарактерен.

Как теологическая, так и религиоведческая рефлексия едины в том, что каждая из них свой способ понимания религиозной жизни считает само собой разумеющимся и не требующим дополнительного обоснования. Претензии теологии на непогрешимость своих выводов и оснований, поскольку она полагает, что последние принадлежат к области божественного откровения, соответствует претензия религиоведения на объективность установленных им фактов и общезначимость даваемых им объяснений. В обоих случаях их реальная связь с личным опытом богослова или ученого выпадает из сферы внимания, а вместе с тем утрачивается представление об изначальной проинтерпретированности фактов и данных, имеющих в их распоряжении, а также об историчности используемых ими объяснительных схем, терминологических систем, типов рациональности. Тем самым, как в теологии, так и в науке о религии происходит описанный в поздних работах Э. Гуссерля разрыв смысловых связей между соответствующим научным дискурсом и жизненным миром как его «забытым смысловым фундаментом»¹⁸. По существу, это и есть пресловутый «рационализм» – основное обвинение, предъявленное когда-то Западу русской философией в лице славянофилов, но в действительности – имманентная болезнь, присущая всякой сознающей себя рефлексивности.

В результате понимание того, что есть религия, оказывается утраченным, и теология и религиоведение по-разному переживают кризис своих оснований.

Этот кризис сказывается, прежде всего, на отношениях между ученым сообществом и сообществом-аудиторией, которой становится непонятным ни зачем человеку становиться и быть теологом или религиоведом, ни зачем нужно читать то, что ими написано. Результатом профанирующих (рационализирующих в указанном выше смысле) интерпретаций и объяснений оказывается ситуация, в которой личный опыт представляется несоизмеримым научному дискурсу об этом опыте; в свою очередь, последний предстает как «дискурс ни о чем» или «о чем-то другом», чем то, о чем он говорит, согласно намерению автора и ожиданию читателя¹⁹. Тем самым, религиозный опыт как таковой оказывается исключенным из системы осмысляющих практик.

¹⁷ См. об этом, напр.: *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. М., 1994. С. 35. Здесь может быть поставлен вопрос (справедливый и по отношению ко всему данному рассуждению) о том, насколько предлагаемая схема соответствует фактам истории теологии, религиоведения, философии религии, т. е. насколько она подтверждается или опровергается ими. Представляется, что ряд фактов этой истории, особенно второй половины XIX – первой половины XX века, получает в рамках данной схемы вполне удовлетворительное истолкование. Цель всего рассуждения, однако, несколько иная: оно направлено не столько на объяснение возникновения во времени тех или иных институциональных форм, сколько на понимание логики становления различных «познавательных интересов», на которых эти институциональные формы основаны.

¹⁸ *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004. С. 74–75.

¹⁹ Мотив, как мы увидим в дальнейшем, весьма характерный для отношения русской философии и к академическому богословию, и к научному изучению религии.

Но сознание, фиксирующее такое положение дел, фиксирует тем самым обмирщенность самой этой системы. Эта обмирщенность переживается сообществом-аудиторией²⁰, поскольку оно пытается рефлексивно воспроизвести и осмыслить свой опыт на основе соответствующих рефлексивных структур. Она же переживается представителями сообщества ученых, поскольку они ощущают указанную оторванность их усилий от естественного течения жизни традиции. Это переживание, переходя в сферу естественного сознания и затем становясь предметом рефлексии, обращает ее (рефлексию) к поиску утраченных оснований. Тем самым вновь запускается механизм религиозного обращения, который порождает новый уровень рефлексивных структур, не укладывающийся ни в рамки теологии, ни в рамки религиозоведческой науки в узком смысле, хотя порой незаметно и часто неосознанно для самого субъекта примешивающийся к ним. Именно этот уровень я буду в дальнейшем называть *религиозной философией*. Здесь будет дана только его краткая предварительная характеристика.

Описанный выше процесс утверждения рационализма, по существу, есть один из наиболее существенных аспектов более общего процесса секуляризации²¹, т. е., в наших терминах, процесса вытеснения религиозного опыта на крайнюю периферию жизненного мира человека традиции (или вообще за его пределы). В такой ситуации вторжение этого опыта в этот жизненный мир сопровождается шокирующим изумлением, порождающим специфическую форму его осмысления – религиозную философию. Она является философией, поскольку стремится уяснить предельные онтологические основания, условия возможности и эпистемологические следствия данного опыта; она является религиозной, поскольку данный опыт и порождаемые им проблемы становятся ее «ультимативной заботой» (Тиллих), рассматриваются ею как то *τις* (Плотин, Л. Шестов) человеческой жизни.

Вследствие указанных причин религиозная философия начинает свое осмысление религии практически с нуля: ситуация, описанная выше, ведет к тому, что все существующие способы осмысления представляются ей либо недоступными, либо неадекватными существу дела. Тем самым она стремится к (по возможности) чистому описанию религиозного акта и структур религиозного сознания, т. е. так или иначе приходит к философии религии, для которой феноменологический подход представляет собой не определенную научную дисциплину, направление или теорию и не последовательно практикуемый метод, но скорее само собой разумеющееся начало всякого размышления.

Таким образом, религиозная философия оказывается перед известным трансцендентальным вопросом «Как возможна религия?», при том что ни конкретная форма религии, ни объективная реальность предметов религиозного опыта не являются для нее чем-то наперед данным, само собой разумеющимся²². Напротив, в ходе исследования они необходимо заключаются в феноменологические скобки, причем важным моментом этой процедуры может быть методологическое и (сообразно предмету) также экзистенциальное сомнение и даже отрицание известных истин и форм их выражения. Деструкция общепринятых представлений суть тем самым необходимый аспект религиозно-философской мысли, который, однако, может быть по-разному представлен в творчестве разных мыслителей: как окончательное выражение их мировоззрения (Ницше, Фрейд, Герцен, Писарев, Толстой, Розанов), как этап их личного духовного становления (большинство русских мыслителей Серебряного века), как диалектический момент их мысли (Ксенофан, Гераклит в Древней Греции,

²⁰ Отсюда принципиально лаичский (а не мирской, как часто и неправильно пишут) характер «интеллигентской» (т. е. не академической) русской философии. Она передает переживание и отношение к делу богословской аудитории.

²¹ Более точное описание отношения между этими процессами в рамках данного текста невозможно, по недостатку места.

²² См.: Булгаков С.Н. Свет Невечерний. С. 15.

Кьеркегор на Западе, Ф. М. Достоевский, особенно в «Братьях Карамазовых», первые главы «Столпа...» о. П. Флоренского в русской мысли).

Однако эта деструкция «мирского, выдающего себя за священное» в рефлексивном рассмотрении сама может представлять перед исследователем как форма переживания реально священного, как своеобразный религиозный опыт, в самом себе содержащий требование перехода от отрицания к утверждению²³. Это утверждение может в дальнейшем принимать ту или иную концептуальную форму, неизменно сохраняя при этом связь с событием религиозного обращения.

Тем самым в рамках религиозной традиции возникает своего рода возвратный механизм, позволяющий ей, с одной стороны, справляться с рационализмом на теологическом и научном уровне, а с другой – адаптировать для собственных нужд достижения научной и философской критики, путем диалектического включения их в собственный философский дискурс. Как видно из вышесказанного, философия религии представляет собой одну из необходимых и наиболее важных «шестеренок» этого механизма.

Итак, мы можем теперь различать не два, а три типа философии религии, генетически связанные, соответственно, с теологией, наукой о религии и религиозной философией²⁴. Из них именно на последний вариант в настоящей работе будет обращено наибольшее внимание.

²³ Особенно ярко это продемонстрировано в «Крушении кумиров» и «Свете во тьме» С. Л. Франка, а также в ранних произведениях Л. Шестова, посвященных истолкованию творчества Ницше.

²⁴ Д. В. Пивоваров, предлагающий сходную тройственную схему, однако, просто рассматривает теологию и религиозную философию как типы философии религии, что является, на мой взгляд, неоправданным упрощением (см.: *Пивоваров Д. В. Философия религии*. С. 9).

Философия религии и религиозная философия в русской мысли

Философская актуальность данного исследования определяется вкладом, внесенным в изучение религии русской метафизической мыслью. На протяжении XIX–XX вв. эта мысль представила значительное многообразие направлений и концепций, в рамках которых весьма тщательному анализу были подвергнуты как основные религиозные понятия и идеи (вера, откровение, догмат, культ, теократия и т. д.), так и основные проблемы философии религии (определение религии, бытие Божие и его доказательства, проблема веры и разума, религии, философии и науки, гносеологическое значение религиозного опыта, история религии, ее ход и общие закономерности, религиозная традиция как поток жизни и как совокупность определенных структур, место религии в обществе и истории человечества, соотношение религиозного и атеистического сознания и др.).

Все сказанное в свою очередь задает и ряд существенных особенностей развиваемого ниже подхода к теме, определивших, в частности, круг релевантных источников и применявшиеся в работе способы их анализа. Остановлюсь кратко на основных из этих особенностей.

Во-первых, мне представляется, что одним из существенных препятствий для должной оценки указанного вклада была до сих пор весьма распространенная характеристика русской философии как «религиозной».

Как ни странно, рассматривая русскую философию как «религиозную», исследователи до сих пор почти не уделяли систематического внимания содержащимся в ней элементам философии религии.

Причина этого, на мой взгляд, заключается в том, что термин «русская религиозная философия» в настоящее время постепенно превращается в штамп. Некоторое предметное значение он может получить, как было показано выше, только в контексте рассмотрения целостной системы рефлексивных структур, осуществляющих легитимацию религиозной традиции. К сожалению, в настоящее время многие историки русской мысли, используя термин «религиозная философия», изменяют и превращают в мнимые достоинства ее мнимые недостатки: недостаток рациональности, строгости, т. е., в конечном счете, философичности. Считается, что религиозный философ может позволить себе то, чего не может обычный, что он – «больше, чем философ»²⁵. Весьма распространены, к примеру, указания на присущие религиозной философии пафос и особую метафоричность ее языка. Для одних это минус, для других плюс, но и те, и другие избавляют себя этим указанием от работы исследователя: выяснения того, обоснован или не обоснован этот пафос философским анализом и присутствует ли в этих метафорах значимое философское содержание?

Здесь, однако, возникает справедливый вопрос: остается ли такая мысль философской мыслью? Мне представляется, что русская мысль обладает достаточным философским содержанием для того, чтобы рассматривать ее, не делая скидок на ее пресловутую «религиозность».

²⁵ См.: Шохин В.К. Образ философа и философии в России и Индии: параллели и контрасты // Историко-философский ежегодник, 2003. М., 2004. С. 377–382. Автор, однако, совершенно произвольно ограничивает сферу значимой русской философии исключительно «профессиональной» академической и университетской средой, априорно отрицая наличие философского содержания у любых позиций, отклоняющихся от канона «классического философского рационализма». Во многом аналогичное, хотя и более конструктивное противопоставление европейской философии и русской «теософии» (см.: Ахутин А.В. София и черт. Кант перед лицом русской религиозной метафизики // Ахутин А.В. Поворотные времена. СПб., 2005. С. 449–480). Моя цель, в данном случае, прямо противоположна: посмотреть на русскую мысль именно как на философию, показать наличие в ней философского содержания, раскрыв в сфере философии религии те философские (а не религиозно-психологические) основания, по которым указанный канон был подвергнут в русской философии радикальному пересмотру.

С точки зрения темы моего исследования это расхожее понимание имеет еще и тот недостаток, что предрасполагает исследователя рассматривать русскую мысль скорее как *выражение* определенных религиозных идей и интуиций (православных, гностических, атеистических, масонских и т. п.), чем как их рефлексирующее *исследование*. В первом случае почти неизбежно возникает потребность дать общую религиозную или специальную богословскую оценку соответствующих построений, что влечет за собой известный и весьма пространственный в отношении русской философии культурный нигилизм. При этом вопрос о соотношении философских учений и догматики ставится как само собой разумеющийся. Однако таким образом упускается из виду предварительный вопрос о самой возможности такого сопоставления двух интеллектуальных дисциплин с различными источниками, критериями рациональности, истинности и обоснованности. Лишь при втором подходе мерилом оценки становится прежде всего вклад той или иной концепции в общее становление философской мысли, что позволяет сосредоточиться главным образом на ее достижениях, а также продумать более основательно вопрос о соотношении философии и теологии, и в частности проблему богословской ответственности философа.

Потребность в формировании более ясного представления об указанном выше вкладе ощущается как в рамках истории русской философии, так и в рамках философии религии. В самом деле, определяя русскую философию как «религиозную», мы волей или неволей приходим к тому, чтобы задаться вопросом о том, как же она, собственно, понимает религию. И действительно, легко заметить, что те или иные аспекты проблематики философии религии так или иначе затрагиваются в целом ряде исследований: как тех, что посвящены тем или иным конкретным мыслителям, так и обобщающих²⁶. Тем не менее, работы, в которой эти аспекты сводились бы воедино, до сих пор не появлялось. В то же время столь видный исследователь проблем философии религии, как уже упоминавшийся Ю. А. Кимелев, в свою очередь указывал на «потребность в... обобщающих работах, посвященных истории западной философии религии, а также русской религиозной философии». Сам автор далее поясняет, что речь идет для него о наличии в русской мысли «философии религии европейского типа»²⁷. Именно она (разумеется, с учетом присущей русской мысли оригинальности) и станет основным предметом рассмотрения в данной работе²⁸.

Во-вторых, не отрицая глубокой оригинальности русской философии, я полагаю все же, что это оригинальность вида в рамках рода, каковым выступает в данном случае европейская философская традиция. Оригинальность эта определяется религиозным (отличие православия от западных вариантов христианства) и культурным (сложными наслоениями византийских, западных и восточных элементов на славянский субстрат) своеобразием Рос-

²⁶ Перечислю основные обобщающие работы, имеющие значение для данной темы. Это классические: *Флоровский Г. прот.* Пути русского богословия. Киев, 1991; *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1990; *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 2007; *Чижевский Д.* Гегель в России. СПб., 2007; *Левицкий С. А.* Очерки по истории русской философии. М., 1996 – и вышедшие в последнее время: *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994; *Хоружий С. С.* Очерки из русской духовной традиции. М., 2007; *Евлампиев ИМ.* История русской метафизики в XIX–XX веках: русская философия в поисках Абсолюта. Ч. 1–2. СПб., 2000; *Гайденок П. П.* Вл. Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001; *Нижников С. А.* Метафизика веры в русской философии. М., 2001; *Тарасов Б. Н.* «Мыслящий тростник». Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. М., 2004; *Ермишин О. Т.* Русская историко-философская мысль (конец XIX – первая треть XX). М., 2004; *Сербиненко В. В.* Русская философия: Курс лекций. М., 2005; *Шапошиников Л. Е.* Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX–XXI веков. СПб., 2006; *Мотрошилова Н. В.* Мыслители России и философия Запада. М., 2006; *Бычков С. С.* Русская теургическая эстетика. М., 2007; *Марченко О. В.* Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX–XX веков: Исследования и материалы. М., 2007. Из работ зарубежных авторов: Coplestone F. C. Russian Religious Philosophy. Notre Dame, Indiana. 1988; Dahm H. Grundzüge russischen Denkens: Persönlichkeiten u. Zeugnisse d. 19. u. 20. Jh. München. 1979; Goerdts W. Russische Philosophie. Grundlagen. Freiburg. 1995.

²⁷ Кимелев. Философия религии... С. 4, 6 (примеч.).

²⁸ Чем и определяется, главным образом, ее новизна, поскольку прежде обобщающих работ такого рода не появлялось, да и исследования, посвященные философии религии отдельных русских философов, были весьма редки.

сии, как некоторой данностью – исходной точкой – субстратом и одновременно предметом философского размышления. Насколько это размышление было адекватно своему предмету – другой, требующий отдельного рассмотрения вопрос. Неслучайно, тем не менее, что русская философия в общем смысле, как «философия в России» (так же как и русская литература, живопись, музыка и т. д.), возникает только «после Петра», тогда, когда русская мысль, подобно всей «высокой» русской культуре принимает европейские нормы и ценности в качестве образцовых. Однако ее отличие от других сфер русской культуры состоит в том, что подлинное ее начало как именно «русской философии» следует отсчитывать с того момента, с которого она сделала это событие предметом рефлексии. Однако и здесь она не вышла, по существу, за пределы философии европейского типа, прежде всего в силу того что в древнерусской культуре самостоятельной философской традиции (я говорю об эксплицитном философствовании, а не о так или иначе выраженных мировоззренческих интуициях) не возникло, и позднейшие русские философы (данный факт отнюдь не умаляет их оригинальности) в поисках образцов вынуждены были, так или иначе, обращаться ко все той же европейской традиции. Это касается и философии религии.

В то же время следует отметить, что в этом отношении русской мысли свойственна некоторая странность. С одной стороны, в ней очевидным образом присутствует тот комплекс проблем и тем, который в европейской мысли традиционно относился к сфере философии религии. При этом русские философы вполне сознают внутреннее единство этого комплекса. Но, с другой стороны, само словосочетание «философия религии» употребляется ими сравнительно редко, случайным образом и в качестве рубрики для обозначения особого раздела философской системы или тем более дисциплины практически отсутствует²⁹. Тем самым смысл понятия «философия религии» в применении к русской философии не совпадает ни с широким, ни с узким смыслом этого понятия у Кимелева. Ясно, что речь идет о чем-то более специализированном, чем просто вообще всякое отношение русских философов к религии, и в то же время о чем-то более широком, чем эксплицированное теоретизирование под соответствующей рубрикой. И тем не менее именно это несколько неопределенное, но вполне ощутимое смысловое единство будет в дальнейшем иметься в виду под словами «философия религии», и именно оно станет предметом дальнейшего рассмотрения³⁰.

В-третьих, несмотря на сказанное выше, следует отдавать себе отчет в том, что как в рамках немецкой, так и в рамках англо-американской традиции философии религии постепенно выработались, в соответствии с характерной для каждой из них направленностью познавательного интереса, некоторые стандартные наборы проблем и способов их рассмотрения, лишь отчасти пересекающиеся с теми, которые были характерны в свое время для русской мысли. Они, следовательно, не могут быть механически перенесены на русский материал. То же самое, и с еще большим основанием, может быть сказано и о современной российской мысли, так или иначе восходящей к советской традиции «научного атеизма» с ее марксистскими корнями. Это значит, что рассмотрение только тех теорий русских философов, которые соответствуют нашим современным представлениям о предметном

²⁹ Следует все же отметить, что как философская дисциплина философия религии довольно активно развивалась в духовных академиях. Так, курс «Лекции по философии религии» в 1830-е гг. читал в Киевской духовной академии прот. Иоанн Скворцов, сюда же относятся циклы работ В. Д. Кудрявцева, А. И. Введенского, С. С. Глаголева, «Философия религии» прот. Н. Боголюбова (1915) и ряд других. Наряду с ними следует отметить «Чтения о Богочеловечестве» Вл. Соловьева, которые в первоначальном варианте назывались «Чтения по философии религии», курс лекций по философии религии, готовившийся кн. С. Н. Трубецким, из более поздних: «Непостижимое. Опыт онтологического введения в философию религии» С. Л. Франка.

³⁰ Не претендуя на исчерпанность, можно предположить, что эта неопределенность связана, по крайней мере отчасти, с тем, что «период систем», как справедливо заметил о. В. Зеньковский, начался в русской философии только с Вл. Соловьева и В. Д. Кудрявцева, т. е. в последней трети XIX в. С другой стороны, следует отметить и то обстоятельство, что само словосочетание «философия религии» было тесно связано с содержанием соответствующего произведения Гегеля, а потому появление новой работы в рамках той же дисциплины неизбежно вызвало бы ассоциации с указанным трудом.

поле философии религии, не может быть вполне адекватным и, во всяком случае, окажется слишком отрывочным. Необходимо, стало быть, обращение к русской философской традиции в свете присущей именно ей направленности познавательного интереса. Это влечет за собой определенную трудность, выявление которой само по себе составляет одну из важных задач работы: с одной стороны, рассмотрение философии религии того или иного мыслителя почти всегда требует более или менее целостного воспроизведения, под определенным углом зрения, всей системы его идей, с другой – приходится совмещать рассмотрение уникальности каждого отдельного мыслителя с выявлением общих закономерностей становления дисциплины в целом.

В-четвертых, заявленная попытка представить русскую метафизику как программу исследования религии, естественно, требует уделять значительное внимание становлению методологических аспектов этой программы и сопоставлению идей русских мыслителей с соответствующими концепциями западных философов. В этом не следует видеть ни апологии русской философии («Россия – родина диффузионизма, феноменологии, экзистенциализма и т. д.»), ни стремления к ее ниспровержению как якобы вторичной, неоригинальной и т. п. Помимо того что такие сопоставления имеют собственный историко-философский интерес, их функция в данной работе заключается также в том, чтобы, изъяснив данные моменты из привычного контекста «религиозной философии», яснее подчеркнуть указанную исследовательскую составляющую русской мысли и, таким образом, хотя бы отчасти начать работу по преодолению почти не замечаемой нами, но от того только более глубокой герменевтической пропасти нас от нее отделяющей.

В самом деле, нам представляется, что русские философы занимались примерно теми же проблемами, которые интересуют нас сейчас, и решали примерно те же задачи, которые стоят сейчас перед нами. Нам кажется, что они говорили и писали на том же языке, на котором привыкли говорить мы. Вероятно, они сами отчасти виноваты в том, что это представление у нас возникло³¹. Однако я считаю его иллюзией. Те проблемы, которыми занимались русские философы XIX–XX вв., мы сейчас практически не замечаем, наоборот, для них практически не существовало проблем, над которыми ломаем головы мы. И это важный источник некоторого раздражения и предубеждения, существующего против русской философии: она не отвечает на наши вопросы, а думает о своем и по-своему. Мы ожидаем, что она, как Г.-К. Честертон или К.-С. Льюис, даст нам готовые аргументы, остроумные и окончательные решения наших проблем, а она, вместо этого, создает нам новые проблемы. Положение осложняется еще и тем, что мы, как правило, также не отдаем себе отчета в том, насколько наше мышление о наших проблемах определено предшествовавшей русской мыслью³².

В-пятых, вследствие тех же причин нижеследующее рассмотрение будет исходить из той предпосылки, что центральным и даже структурообразующим направлением русской мысли вообще и русской философии как одного из ее потоков в частности является религиозно-метафизическое направление, зарождающееся в творчестве Г. С. Сковороды, оформля-

³¹ Для них самих отчасти характерно это выпячивание публицистической, «пророческой», лирической, политической и других подобных составляющих русской мысли в качестве ее характерных черт. Думается, однако, что скорее в этом надо усматривать некоторую коммуникативную стратегию (не самую удачную), чем выражение подлинного самопонимания.

³² Это касается таких современных дискуссий, как бои эволюционистов и креационистов, даже не подозревающих о том, что их столкновения – только иллюстрация к размышлениям русских философов о проблеме веры и разума и особенностях эпохи Просвещения; как полемика вокруг богословского персонализма, участники которой, насколько я понимаю, очень приблизительно представляют себе историю понятия «личность» в русской мысли; как рассуждения о христианской семье и Таинстве Брака, зачастую почти буквально воспроизводящие (не ведая о том, разумеется) фигуры антирозановской полемики начала XX в. Известная доля вины здесь лежит на парижской школе православного богословия (к которой я, безусловно, отношусь с огромным уважением): в силу своей полемичности по отношению к другим направлениям русской мысли она зачастую доносит до нас ее предания без ясного указания на его истоки.

ющееся начиная с П. Я. Чаадаева и славянофилов, продолжающееся в творчестве Вл. Соловьева и примыкающей к нему непосредственно группы философов (Л. М. Лопатин, братья С.Н. и Е. Н. Трубецкие), завершающееся в XX в. в творчестве наиболее известных русских мыслителей.

Эту предпосылку мне не хотелось бы никак доказывать или обосновывать. Разумеется, возможны другие подходы к изучению русской философской традиции. В значительной мере это просто дело философского вкуса. Замечу лишь, что только на такой основе удавалось до сих пор создавать сущностным образом целостные и полные картины становления этой традиции. Примером и образцом такого подхода может служить «История русской философии» прот. В. Зеньковского.

В то же время следует заметить, что единство этого направления не суть исключительно философское единство. Более того, в чисто философском отношении мы найдем тут множество не просто различных, но исключающих друг друга позиций, идей и взглядов. Отсутствует в указанном направлении и единство общественно-политических установок.

Даже хронологическая преемственность между отдельными поколениями здесь порой нарушалась. Мы увидим, что она нарушалась и при переходе от «эпохи Чаадаева и славянофилов» к «эпохе Соловьева», и при переходе от этой последней к Серебряному веку. И тем не менее единство направления здесь может быть обнаружено.

Мне представляется, что это единство задается каждый раз восстанавливаемой в результате интенсивных духовных поисков общностью *творческой позиции*, т. е. совокупности жизненных принципов, определяющих не столько содержание конкретных идей, сколько образ жизни, общее понимание философии, отношение к творчеству вообще и самой структуре творческой деятельности. Эта позиция, как мы только что видели, определяется фактом переживания религиозного обращения в секуляризованном обществе. В самом общем виде ее охарактеризовал С. Н. Булгаков, когда заговорил в своей веховской статье о становлении церковной интеллигенции, которая «подлинное христианство соединяла бы с просвещенным и ясным пониманием культурных и исторических задач»³³.

Полагая это направление основным, я отнюдь не считаю его единственным или даже единственно ценным. Напротив, на всем протяжении своего существования это направление взаимодействовало с рядом других, во многих отношениях не менее значительных. Здесь следует отметить прежде всего такие близкие по своим интенциям к указанному направлению как неогегельянство (Б. Н. Чичерин, П. А. Бакунин) и спиритуализм («неолейбницеанство»: Л. М. Лопатин, А. А. Козлов, С. А. Аскольдов и др.). Далее, это направления, с которыми оно находилось в отношениях своеобразной диалектической взаимозависимости: русский атеизм, в лице А. И. Герцена, М. А. Бакунина и их последователей и новое религиозное сознание (Д. С. Мережковский, В. В. Розанов и др.). Несколько особняком, по причине, указанной в предыдущем разделе, стоит в данной типологии академическая философия (прот. Ф. Голубинский, П. Д. Юркевич, В. Д. Кудрявцев, А. И. Введенский, С. С. Глаголев, прот. Н. Боголюбов, свщ. Т. Буткевич и др.), представители которой сыграли тем не менее важнейшую роль в общем развитии нашей проблематики (достаточно указать на влияние Юркевича на Вл. Соловьева или Несмелова на Бердяева). Им также необходимо уделить определенное внимание, хотя, возможно, меньшее, чем они заслуживают.

Эти направления могут быть названы «метафизическими» в том самом общем смысле, что все они считают осмысленным и возможным делать некоторые утверждения о структуре и природе реальности, как таковой, и целью философской деятельности считают создание той или иной системы общих утверждений такого рода, «умозрительного учения о перво-

³³ Булгаков С.И. Героизм и подвижничество // Вехи. Из глубины / Сост. А. А. Яковлев. М., 1991. С. 70.

начальных основах всякого бытия или о сущности мира»³⁴. В поисках альтернативы радикальному эмпиризму и субъективизму значительной части философии XIX в. они апеллируют, прямо или косвенно, к особому рода метафизическому опыту, выявляющему основания и предпосылки человеческого бытия, познания, языка, истории, культуры, религии³⁵. Стремясь «создать... цельное, всеобъемлющее и всестороннее мирозерцание», они неизбежно приходят к постановке вопроса «об истинном отношении между философией и религией»³⁶ и к вытекающей из него проблематике философии и религии.

Именно они, в отличие от таких «антиметафизических» направлений, как позитивизм или неокантианство, и станут предметом рассмотрения в данном исследовании.

³⁴ Соловьев В. С. Метафизика // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XIX (37). СПб., 1896. С. 164.

³⁵ См.: Сербиненко. Русская философия... С. 236.

³⁶ Соловьев В. С. Метафизика. С. 166.

Глава 1. Истоки и предтечи: становление философии религии и ее развитие в русской философии середины XIX в.

Истоки и предтечи

Разработке тем философии религии в русской мысли предшествовала весьма длительная история философской рефлексии относительно религии в европейской философии. Ниже я, по необходимости очень кратко, остановлюсь на тех аспектах этой истории, которые сыграли определяющую роль в становлении философии религии в русской мысли.

Уже в Античности был представлен богатейший спектр идей: от критики религии разной степени радикальности до ее философского оправдания и переосмысления – прежде всего у пифагорейцев, Эмпедокла, а затем у Платона и неоплатоников. Важно подчеркнуть, что во всех этих случаях античные мыслители исходили из определенного рационально сформированного понимания сущности религиозного отношения³⁷. В противовес развивающейся секуляризации античной культуры здесь возникает и культивируется не только определенная философия религии, стремящаяся к глубокому пониманию и оправданию своего предмета пред лицом критики, но и сознательно выстраиваемое на ее основе своеобразное философское благочестие, религиозная настроенность души, позволяющая осуществить это понимание. Важно отметить, что зачастую (Гераклит, Ксенофан, Платон) критика философами народной религии велась не с позиций секуляризованного сознания, но, напротив, с точки зрения этого философского благочестия, для которого данная религиозность сама представлялась слишком обмирщенной. Философия религии уже у греков рассматривала свой предмет не только с точки зрения сущего, но и с точки зрения должного. Моделируя идеал религиозного отношения, философы стремились и к осуществлению этого идеала, благодаря чему античная философия смогла выступить как важный фактор развития религиозного сознания.

Русские философы XIX – начала XX в. оказались во многом в сходной ситуации, что предопределило и их постоянный интерес к религиозным аспектам античной мысли, и ту роль, которую сыграло философское наследие античности (прежде всего платонизм) в становлении русской философской традиции. Русские философы воспринимали не только христиански переосмысленные онтологические схемы и отдельные моменты теории знания платонизма, но и его понимание отношений религии и философии, его опыт осмысления феномена религии.

Это должное религиозное отношение, искомое античными философами, отцами и учителями Церкви первых веков, мыслилось данным на деле в лице Иисуса Христа и осуществленным в христианской Церкви. Их философия религии сложилась как синтез библейских (в особенности пророческих) представлений о взаимоотношениях Бога и человека, об истинном Богопочитании, о происхождении и значении языческих культов и античной философии религии, начиная с Ксенофана развившей критику народных верований и религиозных представлений политеизма. Религия для них – прежде всего поклонение, *latreia*, характером

³⁷ В силу этого весьма странной представляется попытка В. К. Шохина ограничить античную предысторию философии религии только платоновским «Евтифроном», который сам, разумеется, возникает в рамках определенной традиции – традиции противопоставления отрелегированной философской религиозности (включающей в себя и философию религии) и безотчетной народной и жреческой веры (см.: *Шохин. Исторический генезис...* С. 64–65).

и предметом которого определяется его истинность. При этом в качестве ложных форм рассматриваются не только языческие культы и ереси, но и всякая попытка отождествления Бога с человеческим понятием о Нем, неизбежно порождающая идолопоклонство как ложную форму религиозного отношения. Богословие и философия религии отцов Церкви начинается, таким образом, с радикального апофатизма, цель которого – очищение стремящегося к богопознанию человеческого ума от всех тех понятий, которые он образует, постигая тварное бытие. Утрата и восстановление нормального отношения человека к Богу суть главные опорные точки исторического процесса, а история религии составляет тем самым его основное содержание.

Несмотря на грехопадение, стремление к Богу сохраняется в человеке как определяющая черта его природы. Однако после грехопадения она находит свое превращенное выражение в языческой религиозности, сущность которой: «идолослужение и поклонение твари вместо Творца»³⁸. Это «поклонение видимому» существует в различных формах, таких, как культы солнца, луны, звезд, неба, земных стихий, поклонение изображениям предков. Все они, возникнув в конечном счете «из ухищрений лукавого, который самое добро обратил во зло», так или иначе, оправдывают многообразные нравственные пороки (страсти) падшего человека³⁹.

Одновременно положительный аспект духовной истории человечества осуществляется в стремлении познать Бога «под руководством разума» из «красоты и благоустройства видимого» мира. Этот аспект находит свое выражение в опыте богопознания ветхозаветных праведников, в умозрении греческой философии и предвосхищениях христианства в тех или иных аспектах античных религий⁴⁰.

Однако наряду с этими, «человеческими», аспектами религиозной истории в ней наличествует и, с точки зрения св. отцов, играет определяющую роль «Божие домостроительство» – «вразумляющее» и спасающее человека действие Бога в истории, откровение⁴¹. Среди многообразия этих действий особенно выделяются дарование «Закона и Пророков» – Ветхий Завет, и венчающий все акт Воплощения Слова. В нем совершенный Бог, второе Лицо Троицы, «делается человеком по всему, кроме греха», очищая и восстанавливая человеческую природу в ее первозданности, обоживая ее и восстанавливая прерванную грехопадением «связь» человека и Бога.

Русские философы, по-видимому, достаточно ясно ощущали близость своей исторической ситуации – христианских мыслителей, доказывающих секуляризованному миру свое право на веру и определяемый ею образ жизни, – к ситуации ранних церковных писателей, доказывавших то же самое языческому культурному миру и языческому (или еретическому) государству. Отсюда и близость в постановке и решении ряда важнейших проблем и тем философии религии: религия как поклонение, религиозная роль и ценность философии, движущие силы истории религии, ее отношение к истории в целом, оценка античной религиозности. Воспринимались русскими мыслителями и даже играли в творчестве многих из них особую роль и идеи более поздней византийской мысли: прежде всего представителей аскетической письменности и тесно связанного с нею богословия нетварных божественных энергий св. Григория Паламы.

Средние века восприняли идущее от Лактанция и блж. Августина понимание религии как *religare*⁴², восстановления связи человека с Богом. Эта связь реализуется в Церкви, бла-

³⁸ Григорий Богослов, свт. Собрание творений: В 2 т. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1994. Т. 1. С. 528.

³⁹ Там же. С. 535.

⁴⁰ См., напр.: Иустин Философ. Апология 1. 20–25 // Раннехристианские церковные писатели. М., 1990. С. 141–146.

⁴¹ Григорий Богослов, свт. Указ. соч. С. 528.

⁴² О философски значимой этимологической работе, проделанной в античности Цицероном, а в раннем христианстве

годаря взаимодействию в ней Божественной благодати и человеческой воли (форма этого взаимодействия могла мыслиться по-разному), посредством осуществляемых иерархией Таинств и личного богообщения. Интеллектуализация религиозной жизни в эпоху схоластики повлекла за собой выдвижение на первый план проблематики, связанной с когнитивным значением религиозного опыта: вопрос о соотношении разума и веры, религии (богословия) и философии, возможности доказательств бытия Божия и т. д. Именно здесь, в творчестве Ансельма Кентерберийского и Фомы Аквинского, закладываются основы ставшей затем классической интерпретации главнейших христианских идей и понятий: веры, откровения, авторитета, догмата, Церкви, так называемой «юридической» теории искупления и т. д. Эта интерпретация легла впоследствии в основу «школьного» или «академического» богословия не только на Западе, но и в России и в качестве таковой была подвергнута в русской мысли радикальной критике и переосмыслению⁴³.

Отчасти в противодействии этой интерпретации (в аверроизме), отчасти в попытке преодоления этого противодействия (в томизме) тогда же возникает представление об особой, существующей по своим специфическим законам сфере человеческой природы (прежде всего в сфере политики и рациональности), как своего рода «третьего града», наряду с «двумя градами» блж. Августина⁴⁴. Его приложение к религиозной сфере приводит к возникновению концепций «естественной теологии» (уже в Средние века)⁴⁵ и «естественной религии» (в эпоху Возрождения и в начале Нового времени; впервые, по-видимому, у Марсилио Фичино как *communis religio*⁴⁶), использовавшейся в дальнейшем как в целях апологетики христианства (сам Фичино, Лейбниц), так и в целях его более или менее радикальной критики (Бруно, Гоббс, Спиноза, Руссо, Юм).

В целом эта концепция в различных своих вариантах (например, у Спинозы, Лейбница, Юма) остается на протяжении Нового времени доминирующей.

Для русской мысли характерно одновременное возрождение отошедших к тому времени на второй план концепций «естественной религии» и «естественного права» (но не «естественного разума», представлявшейся чересчур схоластичной), активно использовавшихся русскими мыслителями не только для понимания соответствующих реальностей, но и для преодоления секуляризма, для возвращения в философский дискурс христианских тем и идей.

Новый шаг в рационализации представлений о религии делает эпоха Просвещения, сводящая религию в целом к некоторой совокупности истин, в дальнейшем либо принимаемых «на веру», причем это принятие мыслится как условие спасения, либо отвергаемых как «выдумка» (Мелье) или «опий» (Вольтер) во имя разума и положительного знания. С этой точки зрения делаются попытки рационально объяснить феномен религии, выводя его из страха перед явлениями природы, обмана и т. п. Традиционной религии с неизживаемой иррациональностью ее «предрассудков» и «пережитков» противопоставляется просвещенный деизм, культ Разума или Высшего Существа.

– Лактанцием, блж. Августином, Исидором Севильским, см. *Шохин*. Исторический генезис... С. 65–68.

⁴³ Представляется, что эти общие или специальные богословские моменты сыграли более значительную роль в становлении философии религии (в частности, и в России), чем тематические рассуждения Фомы на тему «религия» (см.: *Шохин*. Исторический генезис... С. 68–71), т. к. именно на их основе возникло то понимание «религии», которое стало предметом исследующего, критического или апологетического обсуждения в дальнейшей истории философии.

⁴⁴ *Патрик де Лобье*. Три града. Социальное учение христианства. СПб., 2001. С. 50–56; *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. М., 1992. С. 10–11.

⁴⁵ О ее формировании и судьбе см. более подробно: *Вдовина Г.В.* Естественная теология в схоластике Средневековья и раннего Нового времени // *Философия религии: Альманах*. Вып. 1. С. 302–321.

⁴⁶ *Шохин*. Исторический генезис... С. 75.

Этой тенденции противостоит, с одной стороны, иррационализм (либо в форме философии веры, либо в форме эстетизма) Гамана, Якоби, мистиков, пиетистов, романтиков, а с другой – морализм Канта.

Следует отметить, что почти все эти тенденции уже в XVIII в. были восприняты и в России. Существовали и русское вольтерьянство, и русское вольфианство и философия веры в духе Якоби в духовных академиях, и русское масонство с его высокой мистической культурой⁴⁷. В то же время, начиная, по всей видимости, с Г. С. Сковороды, возникает и постепенно становится доминирующей иная тенденция, направленная на «просвещенный», т. е. рефлексивный, сознательный, пересмотр основополагающих принципов Просвещения, в сфере философии религии оказывающийся крайне критичным как по отношению к одностороннему иррационализму в различных его формах, так и по отношению к просвещенческому редукционизму, включая идею Канта о религии как «расширении» морали⁴⁸.

Вообще философия Канта как в целом, так и в особенности в тех ее аспектах, которые имеют непосредственное отношение к философии религии (кроме работы «Религия в пределах только разума» сюда следует отнести и соответствующие места из всех трех «Критик»: проблематизация доказательств бытия Божия, концепция «постулатов практического разума», обсуждение идеи телеологии), воспринималась русскими мыслителями преимущественно критически. Эта критичность, однако, не являлась простым безапелляционным отвержением⁴⁹, напротив, она сопровождалась, как правило, признанием значительности обнаруженной Кантом проблематики и достаточно основательным рассмотрением его творчества⁵⁰, выявлением и пересмотром его основных предпосылок.

И все же наибольшее значение для формирования русской философии религии имели в рамках немецкой классики идеи Шеллинга и Гегеля. Именно они ввели в европейскую культуру представление о сущностной историчности всех форм культуры и духовной жизни, в том числе и религиозного сознания. Эта историчность означала для них наличие качественных изменений не в религиозном сознании, но *самого* этого сознания, изменений, определяемых, однако, некоторой логикой, задающей единство всего процесса. С другой стороны, эта историчность сознавалась ими не только как характерное свойство человеческой природы или даже мира в целом. Напротив, историчность мира была для них лишь моментом еще более глобального процесса: истории самого Абсолютного, истории Божества. Тогда история религии, само собой, оказывалась центральным (как у Шеллинга) или одним из важнейших (у Гегеля) путей этой истории.

У Шеллинга представление о противоположности античности и христианства мы находим уже в «Философии искусства» (1804), где с его помощью объясняется становление соответствующих форм художественного сознания. В античности, говорит Шеллинг, религия рождается из мифологии, в христианстве, наоборот, мифология возникает на основе религии. Сама мифология понимается здесь реалистически: не как собрание сказок, но как символическое отражение в человеческом сознании вполне действительных потенций Абсолютного. Эти идеи получают дальнейшее развитие уже в статье «Философия и рели-

⁴⁷ См., напр.: Бурмистров К. Каббала в космогонии русских масонов конца XVIII в. // Россия и Гнозис. Материалы конф. М., ВГБИЛ, 21–23 апреля 2003 г. М.: Рудомино, 2004. С. 95–102; Эндель М. Оригинальные каббалистические концепции в масонском кодексе «О сфирот» (кон. XVIII) // Тирош. Труды по иудаике. Вып. 5. М., 2001. С. 37–50.

⁴⁸ Кант И. Религия в пределах только разума // Трактаты. СПб., 1996. С. 263.

⁴⁹ Как это было представлено в известной статье А. В. Ахутина «София и черт». Здесь же см. перечисление работ отечественных исследователей, занимавшихся проблемой «Кант в русской философии» в советское время (Ахутин А. В. София и черт. С. 449). К этому перечислению следует добавить: Кант и философия в России. М., 1994.

⁵⁰ Весьма значительные интерпретации творчества Канта представили (не говоря уже о таком явлении как русское неокантианство, которое по понятным причинам остается за пределами моего изложения) П. Д. Юркевич, В. С. Соловьев, Л. М. Лопатин, кн. С. Н. и Е. Н. Трубецкие, Н. О. Лосский, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков и др.

гия» (1804), где Шеллинг выдвигает тезис о единстве философского и религиозного мышления, рассматривает религиозную проблему как высшую задачу философии.

В духе растущего интереса к религиозной проблематике написаны «Исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах» (1809), где Шеллинг рассматривает различные типы религиозного сознания (теизм, статический и динамический пантеизм) в их отношении к проблемам свободы, зла, теодицеи⁵¹. Когерентное согласование реальности свободы, зла как одного из возможных ее последствий, притом что Бог не оказывается виновником этого зла, возможно, по Шеллингу, только в случае динамического пантеизма, на основе различения в сфере божественного бытия Бога и Его природы, которая оказывается здесь тем «ничто», из которого творится мир⁵².

В дальнейшем Шеллинг разрабатывает проект «положительной» философии, которая должна была быть одновременно христианской философией и философией христианства. Система позитивной философии складывается из четырех элементов: историко-философского введения, общей части – «Системы мировых эпох» и специальной части – «Философии мифологии» и «Философии откровения». В «Системе мировых эпох» Шеллинг выступает с критикой онтологического доказательства бытия Бога, которое, с его точки зрения, подменяет отношение свободного творения между Богом и миром отношением логического следования, христианское представление о личном, историчном Боге – безличной, пантеистической концепцией абсолютного⁵³. Переход из сферы логически возможного в сферу исторически действительного возможен только через опыт «свершения мира», в котором раскрывается свободное действие Бога как его причины, как «Господа бытия»⁵⁴. Моменты божественной жизни могут быть поняты как «миросозидающие потенции», определяющие собой смену качественно отличных друг от друга времен, эпох. Бог осуществляет свое сверхсубстанциальное единство через множественность потенций. Такое понимание Бога Шеллинг называет «монотеизмом» и противопоставляет его политеизму (отрицающему единство Бога), теизму (утверждающему Его отвлеченную единственность) и пантеизму (утверждающему субстанциальное всеединство)⁵⁵.

Полный круг философии религии включает, по Шеллингу, рассмотрение трех основных форм религиозного сознания: естественной религии (мифологии), сверхъестественной религии (откровения) и философской религии, возникающей из философского понимания и истолкования первых двух⁵⁶. Систематизируя различные точки зрения на мифологию, Шеллинг приходит к выводу, что мифологические представления должны мыслиться как «необходимые произведения человеческого сознания», «содержание древнейшей истории»⁵⁷, закономерное развитие которых от относительного монотеизма через политеизм к монотеизму истинному создает условия возможности откровения, т. е. свободного действия Бога на это сознание, реализованного в личности Христа. Цель философии откровения – не создание спекулятивной догматики, не доказательство истинности христианства, но понимание христианства в его самобытности, т. е. в единстве доктринального и исторического в нем⁵⁸.

⁵¹ Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 86–158, здесь с. 91, 97–98, 103–104.

⁵² Там же. С. 107–108.

⁵³ Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох. Томск, 1999. С. 51.

⁵⁴ Там же. С. 169.

⁵⁵ Там же. С. 277–283.

⁵⁶ Шеллинг Ф. В. Й. Введение в философию мифологии // Соч. Т. 2. С. 367–372.

⁵⁷ Там же. С. 361.

⁵⁸ Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. Т. 1. СПб., 2000. С. 249.

Легко увидеть основные темы шеллинговской философии в философии русской⁵⁹: историзм; критика рационализма; критика «теизма» – т. е. того схоластического (неважно, томистского или вольфианского) богословия, которое Шеллинг изучал в университете и которое преподавалось и в наших академиях; установление взаимосвязи философского и религиозного сознания; принцип «динамического пантеизма»; оправдание «мифа»; позитивное в целом истолкование религий древности не как простой совокупности заблуждений, а как необходимой подготовки христианского откровения; идея «философской религии», которая истолковывалась русскими мыслителями весьма различно: и как необходимость философского оправдания «веры отцов», и как идея «нового религиозного сознания», синтеза языческой мифологии и христианского откровения.

Все эти темы разрабатывались русскими философами начиная с П. Я. Чаадаева и славянофилов, однако это не означало вторичности русской философии по отношению к шеллингианству. В самом деле, Шеллинг, проделавший колоссальную работу по преобразованию господствующих онтологических схем и главным образом принципа единства бытия и мышления, вряд ли вполне представлял себе объем дальнейших исследований: обоснование и развитие нового подхода, его последствия для таких философских дисциплин, как эстетика, философия религии и философия истории, культуры. Многие представители русской метафизики, действуя в этом направлении, могли бы повторить вслед за П. Я. Чаадаевым: «Следуя за Вами по Вашим возвышенным путям, мне часто доводилось приходить в конце концов не туда, куда приходили Вы»⁶⁰. В русской мысли сходные интуиции намечались уже со времен Г. С. Сковороды, и поздняя философия Шеллинга сыграла в их реализации скорее значение катализатора.

Подводя итог, можно сказать, что Шеллинг указал возможность новых путей в философии религии, а русские мыслители вполне своеобразно перевели ее из возможности в действительность.

Иначе складывалось отношение русских мыслителей к Гегелю, философия которого, с одной стороны, казалось бы, покончила с философской критикой религии как предрассудка и обмана, развернутой эпохой Просвещения, а с другой – сама стала источником новых форм атеистической мысли и породила «религию человекобожества», преодолению которой как в личном, так и в теоретическом плане русские религиозные мыслители должны были отдать немало сил.

Именно Гегель представил философию религии как существенную часть всеобъемлющей философской системы. У него она предстала как «мыслящее рассмотрение религии», которому «надлежит показать необходимость религии в себе и для себя»⁶¹ – как философская дисциплина с особым предметом, структурой и историей.

Согласно Гегелю, высшие формы человеческого духа: искусство, религия и философия – имеют одно и то же, но различными способами данное, содержание – Абсолютное, Бога. Вместе с тем именно философское спекулятивное осмысление религии составляет, по Гегелю, «истину всей истории религиозного сознания»⁶². В конечном счете, именно философия постигает Абсолютное наиболее адекватным Его природе образом – через мышление. Однако тем самым и сама философия приобретает религиозное измерение: «Филосо-

⁵⁹ О восприятии идей и личности Ф. В. Й. Шеллинга в России см. подробнее: Философия Шеллинга в России. СПб., 1998; Шеллинг: Pro et contra. СПб., 2001.

⁶⁰ Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 2. М., 1991. С. 75.

⁶¹ Гегель Г. В.Ф. Философия религии. М., 1976. Т. 1. С. 223, 207.

⁶² Коротких В.И. coll_0 // Религиоведение: Энциклопедический словарь. М., 2006. С. 230.

фия сама есть так же богослужение, религия, ибо она, по существу, не что иное, как тот же отказ от субъективных домыслов и мнений в своем занятии Богом»⁶³.

С этой точки зрения противоположность и даже враждебность философии и религии – не более чем подлежащий снятию момент в истории их взаимоотношений, когда философия выступает в виде рассудочной конечной рефлексии, а религия в форме «бессодержательной набожности». Истина же их взаимоотношения состоит, согласно Гегелю, в единстве их содержания при различии форм его постижения⁶⁴.

Идеи Гегеля были с энтузиазмом восприняты в России начиная с 30-х гг. XIX в.⁶⁵ Не подлежит сомнению, что его понимание философии религии – как в отношении ее статуса, так и содержательно – оказало сильное воздействие на русских мыслителей. Некоторые из них (славянофилы, Вл. Соловьев), с одной стороны, активно использовали диалектическую методологию немецкого философа, с другой – вслед за Шеллингом столь же активно критиковали его чрезмерный или «отвлеченный», с их точки зрения, рационализм.

Вместе с тем, русское гегельянство в лице П. А. Бакунина, Б. Н. Чичерина и др. становится весьма значительным направлением русской метафизической мысли. Параллельно этому другая часть русских мыслителей – М. А. Бакунин, А. И. Герцен, К. Д. Кавелин, В. Г. Белинский – приняла активное участие в становлении движения младогегельянцев. Решающим моментом их духовного развития стало (так же как и для Маркса и Энгельса, например) восприятие «Сущности христианства» Л. Фейербаха, которое предопределило и их общий теоретический взгляд на религию как на преходящую и иллюзорную форму общественного сознания, и их личное крайне негативное отношение к ней⁶⁶. На этой основе возникает русский атеизм, который и как определенная религиозно-метафизическая позиция, и как своеобразная философия религии, на протяжении долгого времени был главным оппонентом религиозной метафизики.

Следует, по-видимому, согласиться с С. Н. Булгаковым, увидевшим именно в Л. Фейербахе основной исток и позитивистской, и марксистской, и ницшеанской концепции религии⁶⁷. Очевидно, что именно полемика с ними и с их русскими производными играла определяющую роль в становлении метафизической антиредукционистской философии религии в России на протяжении всего рассматриваемого в настоящей работе периода. Потребность вывести христианство из-под огня атеистической критики была важным стимулом в принятом здесь переосмыслении основных религиозных понятий и представлений. Выше уже указывалось, что русским философам удалось создать своего рода «возвратный механизм», превращающий обсуждение критических аргументов в адрес христианства и религии вообще в мощное средство укрепления религиозной традиции. В то же время отметим, что одним из последствий этой борьбы стало возникновение более рафинированных форм атеистического сознания, оказавших значительное влияние на западную философию. В дальнейшем этот процесс будет рассмотрен более подробно.

Вышесказанное не следует воспринимать как указание на вторичность русской мысли в философии вообще и в философии религии в частности. Речь идет о том, чтобы указать место, занимаемое ею в общем процессе становления философии религии. Прежде всего мне хотелось указать здесь на те общие идеи, более или менее активное восприятие и оригинальное развитие которых осуществлялось в русской метафизике XIX–XX вв. как вполне

⁶³ Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 1. С. 220.

⁶⁴ Гегель Г. В. Ф. Философия духа. М., 1956. С. 354–355.

⁶⁵ Подробнее см.: Чижевский Д. Гегель в России. СПб., 2007.

⁶⁶ См.: Булгаков С. Н. Душевная драма Герцена // Соч.: В 2 т. Т. 2: Избр. статьи. М., 1993. С. 95–130, здесь, с. 98. Ср.: Герцен А. И. Былое и думы // Соч. Т. 5. М., 1956. С. 24.

⁶⁷ Булгаков С. Н. Религия человекобожества у Л. Фейербаха // Булгаков С. Н. Два града. СПб., 1997. С. 15–50.

самостоятельной интеллектуальной традиции, решавшей свои собственные задачи и обладавшей собственной логикой становления.

Философия религии в русской мысли середины XIX века

Историческое рассмотрение проблем философии религии в русской мысли уместно начинать примерно с конца 20-х – начала 30-х гг. XIX в., поскольку именно с этого времени русская философия представляет собой целостный поток мысли, определенный целым рядом специфических внутренних закономерностей, диалектических переходов от одного его момента или этапа к другому. Именно в это время в шеллингианских и гегельянских кружках и в деятельности таких отдельных выдающихся личностей, как прот. Ф. Голубинский и П. Я. Чаадаев, философия обретает статус самостоятельной, претендующей на господство (или, по крайней мере, особое место) в культуре формы человеческого существования.

Разумеется, вопросы философии религии обсуждались русскими философами и раньше⁶⁸. Это касается прежде всего М. В. Ломоносова, Г. С. Сковороды, мартинистов эпохи Екатерины II (И. В. Лопухин, Н. И. Новиков, И. Г. Шварц), представителей мистического направления эпохи Александра I (А. Ф. Лабзин, М. М. Сперанский), а также представителей русского Просвещения, и мыслящих литераторов типа Г. Р. Державина (ода «Бог») или Н. М. Карамзина. Нельзя не отметить и творчество таких церковных мыслителей, как св. Тихон Задонский, прп. Паисий Величковский, митр. Платон (Левшин) и др. Однако, несмотря на то что все они занимали (и вполне осознанно) определенную религиозную позицию и так или иначе рассматривали, исходя из этой позиции, отдельные вопросы и проблемы, попыток последовательно отразить свою точку зрения, доведя ее до предельных онтологических и гносеологических оснований, мы у них (за исключением лишь Г. С. Сковороды, впервые сознательно «замыслившего умом и пожелавшего волею быть Сократом на Руси»)⁶⁹ не найдем. Только институционализация философии как особой духовной сферы – результат целого ряда сложных процессов, происходивших в русской культуре XVIII–XIX вв., – и рецепция немецкой классики (активно положительная в кружках Веневитинова, Станкевича и Герцена и скорее критическая у П. Я. Чаадаева и прот. Ф. Голубинского) позволили достичь принципиально нового уровня освоения и концептуальной разработки философской проблематики вообще и философии религии в частности.

В своем возникновении и бытовании русская философия была очень тесно связана не только с религией, но и с литературой. В 20–30-е, а так же в 40–50-е гг. XIX в. философский процесс в значительной мере можно рассматривать как только еще начинающий обособляться аспект процесса литературного. Более того, сама постановка религиозной проблемы для русских мыслителей того времени была во многом обусловлена необходимостью обоснования свободы и ценности собственного литературного творчества и их неудовлетворенностью теми возможностями такого обоснования, которые предоставляла им секуляризованная мысль Просвещения и романтизма. Отсюда – сложное положение русской мысли, определяющее многообразие формирующих ее творческих позиций. Приняв активное участие в пересмотре и преодолении основных предпосылок и установок эпохи Просвещения и секуляризованной культуры Нового времени вообще, русские мыслители вместе с тем,

⁶⁸ См.: *Шахнович М.М.* История отечественного религиоведения: XVIII век // *Шахнович М.М.* Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006. С. 24–72.

⁶⁹ См. об этом: *Марченко О.В.* Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX–XX веков: Исследования и материалы. М., 2007. С. 18; *Зеньковский.* История русской философии. Л., 1990. Т. I. Ч. 1. С. 65. В своем членении философской системы Сковороды О. В. Марченко не выделяет философию религии в отдельный пункт, однако соответствующая проблематика легко просматривается в каждом из выделенных аспектов (см.: *Марченко.* Указ. соч. С. 30–31).

как правило, остро ощущали невозможность полного отказа от достижений этой культуры, невозможность провозглашения ее полностью отрицательной ценностью.

Обладая острой чувствительностью к основной ценности этой эпохи – ценности культуры, как таковой, – они свою творческую позицию выстраивали по возможности так, чтобы обеспечить максимально мирное сосуществование и взаимосогласованность обеих, что требовало от них религиозного обоснования культуры, с одной стороны, и оправдания религии перед лицом культуры – с другой. Это в свою очередь вело к постановке основных проблем философии религии и культуры. Большей или меньшей степенью успешности в реализации этой программы и определяется далее и религиозная позиция того или иного мыслителя, и его место в философском процессе и, в особенности, его философия религии.

Так, полная неудача данного замысла вела либо к религиозному обскурантизму в духе Аскоченского, либо к (философски, как правило, более продуктивному) атеизму в духе Герцена и Бакунина; усмотрение проблематичности именно православного обоснования культуры имело следствием становление религиозного западничества, наиболее значительным представителем которого был, конечно, П. Я. Чаадаев; преодоление и переосмысление представленных западниками критических аргументов вело к становлению славянофильства – наиболее значительного, на мой взгляд, философского направления рассматриваемого периода. Особняком стоит здесь, наконец, философия духовных академий, развивавшаяся на собственно теологической почве и озабоченная прежде всего, по выражению о. В. Зеньковского, «построением системы христианской философии, исходящей целиком из основ христианства, но совершенно свободной в построении системы»⁷⁰.

Ниже будет представлено рассмотрение философии религии религиозных мыслителей западнической (П. Я. Чаадаев) и славянофильской (И. В. Киреевский, А. С. Хомяков) ориентаций, П. Д. Юркевича как представителя духовно-академической школы философии, оказавшего в то же время значительное влияние и за ее пределами (в частности, на Вл. Соловьева), М. А. Бакунина как наиболее яркого представителя атеистического направления.

П. Я. Чаадаев

При рассмотрении философии религии Чаадаева я буду опираться главным образом на текст «Философических писем», где необходимо корректируя изложение отрывками и данными переписки⁷¹.

Прежде всего следует отметить, что Чаадаев специально обосновывает необходимость философского рассмотрения религиозной проблематики, указывая на недостаточность и даже некоторую принципиальную ущербность чисто богословского ее рассмотрения. Так в письме княгине Мещерской он пишет: «Я, благодарение Богу, не богослов, не законник, а просто христианский философ...» Путь богослова и законника – путь через букву Писания, через текст. Этот путь «наиболее извилистый и наиболее длинный». Текст, по Чаадаеву, – «прибежище религиозной гордыни». В противоположность этому путь философа – «это путь хорошо дисциплинированного разума, руководимого ясной верою и свободного от

⁷⁰ Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. Ч. 1. С. 72.

⁷¹ К сожалению, исследователей до сих пор зачастую больше привлекает публицистический запал первого философического письма (одни рассматривают его с точки зрения патриотической, другие – с гражданско-правовой), чем философское содержание последующих. Сюда же относится и диссертация: *Кашианова Н.А.* Мировоззрение П. Я. Чаадаева: историко-философское содержание и динамика: Дисс. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук. Екатеринбург, 2005. Ряд аспектов философии религии Чаадаева рассматривался в свое время в работах: *Гершензон М.О.* П. Я. Чаадаев. М., 1908; *Зеньковский.* История русской философии. Т. 1. Ч. 1. С. 161–184; *Тарасов Б.Н.* П. Я. Чаадаев. М., 1990; Он же. Неуслышанный Чаадаев. Непрочитанный Достоевский. М., 1996; *Смирнова З.Н.* Проблема разума в философской концепции Чаадаева // Вопросы философии. 1998. № 11. С. 91–101.

всякого корыстного чувства»⁷². Философ отличается от богослова тем, что ставит вопросы беспредпосылочно, по существу, свободно от всякой конфессионально-политической ангажированности, вместо того чтобы закапываться в ненужных мелочах и начетничестве⁷³. Ошибка нефилософов, с его точки зрения, состоит в том, что они полагают, «что вера и разум не имеют между собою ничего общего». Этот взгляд, по Чаадаеву, противоречит и Писанию, и преданию и восходит к XVIII в., установившему раскол между религией и наукой. Задача религиозной философии – центрального, с его точки зрения, философского проекта XIX в. – преодоление этого раскола⁷⁴. С этой целью она должна установить основные антропологические, онтологические и гносеологические условия возможности и необходимости религиозной традиции и откровения, т. е. стать именно философией религии. Таково, в общих чертах, самопонимание Чаадаева, его замысел. Этим замыслом закладывается основа и религиозной философии как некоторого направления и стиля философского мышления, и философии религии как философской дисциплины, разработка которой является необходимым и существенным моментом в становлении и самообосновании этого направления.

Но обратимся к основным моментам реализации указанного замысла. Самое общее определение религии, по Чаадаеву, есть то, что она суть традиция, т. е. передача из поколения в поколение «первоначальных наставлений, преподанных человеку самим Создателем в тот день, когда Он его творил Своими руками»⁷⁵. В основе религиозной традиции лежит, таким образом, откровение, причем это первоначальное откровение Чаадаев отличает от исторических откровений Ветхого и Нового Заветов⁷⁶.

Это откровение не просто постулируется Чаадаевым как некоторый факт. Значительная часть текста «Философических писем» посвящена обоснованию необходимости его признания. Жизнь нашего сознания складывается, по Чаадаеву, из взаимодействия двух сил: нашей собственной свободы, свободной деятельности по осознанию идей, которую мы сознаем ясно, и некоей смутно, но также с необходимостью сознаваемой внешней силы, дающей толчок нашей собственной деятельности и с необходимостью ей предшествующей. Однако обыденное сознание отдает себе отчет только в первой. Будучи реально включенным в жизнь и многообразные связи мирового сознания, оно «проникнуто своей собственной обособляющей идеей, личным началом, разобщающим его от всего окружающего и затуманивающим в его глазах все предметы»⁷⁷. В результате, как обыденный, так и философский разум неизбежно «заключен в некий роковой круг»: «...он сначала предписывает сам себе закон, а затем начинает ему подчиняться»⁷⁸, сознавая (на вершинах философской мысли) свою недостаточность, он пытается перестроить себя по некоему идеальному образцу, однако этот образец он вынужден искать в самом себе. К тому же, присущее разуму сознание свободы позволяет

⁷² Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 135.

⁷³ Подобная конфронтация с богословием была характерна для русской философии XIX–XX вв., в том числе и для религиозного ее направления. С жесткой критикой современного им богословия выступали И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, Ю. Ф. Самарин, о. П. Флоренский, М. А. Новоселов, Н. А. Бердяев и др. С большой долей скептицизма относился к самой возможности наукообразного богословия С. Л. Франк. Эта критика оказалась потенциально продуктивной для самого богословия: она привела о. Г. Флоровского и других русских богословов XX в. к разработке концепций «западного пленения» православного богословия и «неопатристического синтеза». Особенность Чаадаева состоит в тотальности его отрицания – возможности богословия иного стиля, чем существующее, он в принципе не видит.

⁷⁴ См. его письма к Шеллингу и кн. Мещерской: Чаадаев П.Я. Указ. соч. Т. 2. М., 1991. С. 75–78, 134–137. З. Н. Смирнова справедливо предлагает рассматривать эти идеи Чаадаева в контексте «религиозного ренессанса к. XVIII – нач. XIX века», аналогичного более известному ренессансу начала XX в., в частности, в контексте идей французских традиционалистов (Смирнова. Проблема разума... С. 99). В то же время не следует забывать, что, как свидетельствуют указанные письма, Чаадаев в 1820-е гг. именно Шеллинга рассматривал как центральную фигуру всего этого движения.

⁷⁵ Чаадаев. Указ. соч. Т. 1. С. 353, (ср. с. 384).

⁷⁶ Там же. С. 352.

⁷⁷ Там же. С. 361. Здесь уместно вспомнить Гераклита.

⁷⁸ Там же. С. 379.

ему ставить под сомнение или отвергать любой подобный закон или образец. Но это именно и значит, что разум не может дать закона самому себе⁷⁹. Тем самым устанавливается необходимость толчка, который извлекает его из этого круга. Этот толчок может приходить только извне, т. е. быть откровением.

Проблема заключается в том, что философский разум, подобно обыденному, редко доходит до признания этой необходимости, до осознания своей принципиальной оторванности и искаженности, иными словами, до идеи первородного греха. К этому сознанию он приходит только в результате некоторого опыта, размыкающего его отдельность и приобщающего к новой всеобъемлющей реальности, к «мощи чистого разума в его изначальной связи с остальным миром»⁸⁰. В этом опыте ценой совершенной подчиненности, отказа от своей воли, размыкаются границы пространства и времени, преодолевается эгоистическое обособление от других, осуществляется «конечное предназначение духа в мире»⁸¹. Тем самым понятие откровения у Чаадаева оказывается двойственным: это не только сообщение Богом человеку некоторых истин. Само восприятие этого сообщения как откровения оказывается возможным лишь благодаря опыту размыкания замкнутости, восприятия иной реальности и переживания иной формы жизни сознания. Именно это приводит Чаадаева к мысли, о которой уже было сказано выше: к мысли об откровении как первоначальном факте человеческого существования вообще.

Это первоначальное откровение в жизни сознания играет роль, аналогичную роли первотолчка в жизни физической Вселенной. В нем Бог передает человеку определенный набор идей, «сообщающих разуму свойственное ему движение»⁸². В дальнейшем эти идеи выступают в роли своеобразного *a priori*, делающего возможным всякое познание и всякое общение, обуславливающих вообще возможность жизни сознания. Своеобразие этого *a priori* заключается в его социальном характере: оно не есть природная принадлежность отдельного индивидуального сознания, но передается ему разнообразными путями в процессе социализации, которая оказывается тем самым и личным откровением Бога, обращенным к каждому человеку: «Это именно Бог постоянно обращается к человеку через посредство ему подобных»⁸³.

Работа философии в этом направлении состоит в том, чтобы усматривать и описывать многообразные пути, связующие индивидуальное сознание одного человека в неразрывное единство с сознаниями других людей. Этот мир соприкасающихся сознаний образует своего рода единую атмосферу, которую Чаадаев называет «мировым сознанием». Знания, культурные умения и навыки, ценности, убеждения, идеи распространяются в нем весьма многообразными и часто таинственными путями, порой напоминающими известный физический опыт с передачей движения по шарикам. Эта передача осуществляется через науку, историю, философию, но также и незаметным образом через бесчисленное множество элементарных бытовых традиций: «...их сообщают сердцу новорожденного первая улыбка матери, первая ласка отца»⁸⁴. Той же цели служат и собственно религиозные традиции с их символами, образами, культом, специфической организацией образа жизни, аскетическими и экстатическими практиками. Словесное общение есть наверное самый широкий из этих путей, но далеко не единственный⁸⁵. Тем самым вскрывается историческое измерение сознания:

⁷⁹ Чаадаев. Указ. соч. 350–351, 377.

⁸⁰ Там же. С. 361.

⁸¹ Там же. С. 363.

⁸² Там же. С. 389.

⁸³ Там же. С. 385.

⁸⁴ Чаадаев. Указ. соч. С. 383.

⁸⁵ Там же. 381–383.

эти пути суть вместе с тем пути распространения идей и мыслей, движущих человеческой историей.

Итак, в основе истории лежат события религиозного порядка (первоначальное откровение, грехопадение, пришествие Спасителя), а ход истории определяется взаимодействием передающихся в традициях религиозных идей. В ее начале мы видим существенную двойственность, определяющую и двойственность всего процесса. С одной стороны, поступательное движение истории задается «традицией первоначальных внушений Бога»⁸⁶, осуществляющейся в истории Израиля и главным образом в истории Церкви. Христианская культура торжествует в мире именно потому, что ею руководят «интересы мысли и души»⁸⁷. С другой стороны, этот процесс тормозится противоположной культурной силой, «антитрадицией», охватившей весь языческий мир. Здесь «вся умственная работа, как бы она ни была замечательна... служила и служит одной лишь телесной природе человека»⁸⁸.

Однако победа христианской культуры не вызывает у Чаадаева никаких сомнений. Следующим шагом истории должно стать осознание не только нравственного, но и философского значения христианства, преодоление протестантского (и, как мы видели, богословского вообще) буквализма в понимании Писания. Это освобождение и самоосознание христианского разума должно вести к преобразованию не только мышления, но и всего строя человеческого существования. Через раскрытую свыше идею «совершается великое действие слияния душ и различных нравственных сил мира в одну душу, в единую силу... осуществление соединения всех мыслей человечества в единой мысли; и эта единая мысль есть мысль Самого Бога». Так наступает «последняя фаза человеческой природы, разрешение мировой драмы, великий апокалиптический синтез»⁸⁹. Чаадаев не употребляет здесь слово «Богочеловечество», однако его представление о конце истории практически совпадает с представлением Соловьева. Завершение истории мыслится здесь как установление совершенной религии, и этой религией оказывается философски осмысленное христианство.

Следует обратить внимание на распространенность этого представления в русской мысли и XIX и XX вв. Как у Н. Ф. Федорова, Вл. Соловьева, кн. С. Н. Трубецкого (следует особо отметить, что творчество Чаадаева в его целом оставалось им, по-видимому, неизвестным), так и далее мы обнаружим в той или иной форме идею конца истории не как катастрофы, но как логического завершения исторического процесса, установления «царства Божия на земле». Не вдаваясь в догматическую или философскую критику этого представления (к тому же разные мыслители предлагают разную его интерпретацию), отметим лишь, что такая распространенность свидетельствует о наличии существенной интеллектуальной и духовной потребности, которой оно, по-видимому, отвечало.

Таким образом, П. Я. Чаадаев впервые намечает целый ряд идей и подходов, ставших впоследствии для русской философии религии весьма характерными. Он занимает весьма критическую позицию по отношению к академическому богословию. У Чаадаева философия религии рассматривает религиозное отношение не только в плане сущего, но и в плане должного. Предлагая религиозное и телеологическое понимание истории, он вместе с тем намечает и определенную логику и телеологию истории религии. Существенно также, что он предлагает весьма своеобразную интерпретацию таких основополагающих для русской философии религии понятий, как религиозная традиция и откровение. В сложном взаимодействии с мыслью Чаадаева происходило становление философии религии славянофилов, прежде всего И. В. Киреевского и А. С. Хомякова.

⁸⁶ Там же. С. 391.

⁸⁷ Там же. С. 409.

⁸⁸ Там же. С. 408.

⁸⁹ Чаадаев. Указ. соч. С. 440.

И. В. Киреевский

И. В. Киреевский известен как мыслитель, переживший глубокое религиозное обращение, наложившее отпечаток на все сферы его мысли. Мышление раннего Киреевского во многих отношениях предвосхитило идеи последующего западничества в его либеральном варианте. Его религиозность носила вполне светский, романтический характер. Наоборот, поздний Киреевский – философ-славянофил, глубоко воспринявший мистико-аскетическую традицию православия, духовный сын прп. Макария Оптинского. Не только его отношение к религии, государству, России, но и его собственно философские воззрения: учение о человеке, мышлении, бытии претерпели существенные изменения. Как ни странно, при этом между его ранней и поздней философией религии мы можем наблюдать скорее отношение преемственности и постепенного восполнения, чем взаимного отрицания⁹⁰.

Его ранняя философия религии сформулирована довольно ясно и отчетливо в программной статье журнала «Европеец» – «Девятнадцатый век» (1832). Статья в целом может рассматриваться как опыт романтической рефлексии на идеалы и ценности эпохи Просвещения. В области философии религии это приводит его к критическому переосмыслению такого существенного как для эпохи Просвещения, так и для философии религии XIX в. понятия, как «предрассудок», и противопоставления «предрассудок» – «разум». Это противопоставление в его просвещенческом варианте не может быть удержано, т. к. положительное понятие – понятие «разум» (как и другие понятия-лозунги Просвещения) «не имело значения самобытного», определялось через отрицаемую им противоположность, которая в свою очередь не могла быть строго определена по причине своей отрицательности (предрассудок как неразумие): «Царством разума называли отсутствие предрассудков... – и что не предрассудок пред судом толпы непросвещенной?»⁹¹. Свойственные Просвещению представления о сущности религии – «либо как совокупность обрядов, либо как внутреннее, индивидуальное убеждение в известных истинах»⁹² – Киреевский считает недостаточными.

В той же статье Киреевский кратко и схематично, но весьма точно воссоздает историю религиозного сознания Европы конца XVIII – начала XIX в. «Ханжество», т. е. «злоупотребление религией» старого порядка ведет к распространению неверия в революционную эпоху, контрреволюция порождает эпоху мистицизма, наконец, как синтез противоположных деятельностей (в духе Шеллинга) образуется «третье изменение духа девятнадцатого века: стремление к мирительному соглашению враждующих начал» и «на место ханжества, неверия и таинственной мечтательности» являются «терпимость вместе с уважением к рели-

⁹⁰ Литература об И. В. Киреевском – и историко-философская, и литературоведческая – весьма богата. См. обзор ее: Митрошенков А. О. Философия славянофилов в современной российской историко-философской литературе: Дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. М., 2003; Антонов К. М. Славянофилы и И. В. Киреевский: становление исследовательских традиций // ВПСТГУ. I:16. М., 2006. С. 55–92. Различные аспекты философии религии мыслителя см.: Гершензон М. О. Учение о личности. И. В. Киреевский // Гершензон М. О. Исторические записки. М., 1910. С. 3–40; Лушников А. Г. И. В. Киреевский. Очерк жизни и религиозно-философского мировоззрения. Казань, 1918; Mutter E. Russischer Geist in europaischer Krise. Ivan Kireevskij. Koln, 1966; Cristoff P. K. An Introduction to the nineteenth century Russian Slavophilism. A Study in Ideas. P., 1972. V. 2: I. V. Kireevskij; Rouleau F. Ivan Kireevski et la naissance du slavophilisme. P., 1990; Гвоздев А. В. Концепция «цельного духа» И. В. Киреевского и его педагогические взгляды: Дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. М., 1999; Саятин В., иером., Шарипов А. М. И. В. Киреевский: возвращение к истокам. М., 2006; Гвоздев А. В. Святоотеческие корни антропологии и гносеологии И. В. Киреевского // ВПСТГУ. I:15. М., 2006. С. 142–167; Антонов К. М. Философия И. В. Киреевского. Антропологический аспект. М., 2007; Антонов К. М. И. В. Киреевский и последующая русская философская традиция // ВПСТГУ. I:17. М., 2007. С. 67–76; Киреевский И. В.: Духовный путь в русской мысли XIX–XX века: Материалы науч. конф. М., 2007.

⁹¹ Киреевский И. В. Девятнадцатый век // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 81–82.

⁹² Там же. С. 87.

гии»⁹³. Но на этом движение европейской мысли не останавливается: Киреевский фиксирует еще один поворот в движении религиозного сознания: так же как в искусстве и философии, в нем возникает «стремление к большему сближению с жизнью людей и народов»⁹⁴. Тем самым эволюция религиозного сознания включается вместе с эволюцией политического строя, общественных настроений, искусства, философии в общее движение «духа», в котором она образует в то же время особый, несводимый к другим, хотя и взаимосвязанный с ними, поток.

Наконец, Киреевский предлагает собственное определение религии, с одной стороны, вполне внешнее, светское, с другой – вобравшее все лучшее, что можно было взять в опыте йенского романтизма, с одной стороны, и традиционализма чаадаевского типа – с другой. Приведу его полностью:

«Нет, религия не только обряд и не одно убеждение. Для полного развития не только истинной, но даже и ложной религии необходимо единомыслие народа, освященное яркими воспоминаниями, развитое в преданиях односмысленных, соприкоснутое с устройством государственным, олицетворенное в обрядах однозначительных и общенародных, сведенное к одному началу положительному и ощутительное во всех гражданских и семейственных отношениях»⁹⁵.

Религия здесь – религия народа, выражение того положительного начала, которое создает этот народ и его культуру, начало единства. Обряд и миф (яркие воспоминания и предания) предстают здесь как способы выражения и средства трансляции этого начала, поддерживающие единство всей структуры. Вполне в духе «Философии духа», «Философии права» и «Философии истории» Гегеля они реализуются здесь в сферах семьи, гражданского общества и государства, как высшей формы реализации народного духа.

Это описание структуры религиозной традиции открывает, благодаря заложенному в него принципу воздержания от суждения о ее истинности или ложности, широкие возможности для объективного изучения любых религий в их связи с культурной и общественной жизнью исповедующих их народов, как в динамике, так и в статике.

Однако в истории России Киреевский на том этапе своего духовного развития такого положительного начала не усматривал. На Западе же таким началом выступали у него сохранившиеся в культуре остатки античности, придававшие смысловое содержание всей истории. Только с Петра это начало мысли проникает в культуру России и утверждается в ней, причем в жестокой борьбе с «народной необразованностью». В этой борьбе Киреевский полностью на стороне Петра. Впоследствии именно этот пункт был им решительно переосмыслен. Несмотря на это, рассмотрение русской и европейской культур, как оно представлено в его работах после 1839 г. – «Ответ Хомякову», «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России», «О необходимости и возможности новых начал для философии», – идет во многом в соответствии с приведенной структурой.

Однако перемена точки зрения вскрывает новые аспекты традиции, и Киреевский дополняет свое видение последней, выстраивая своеобразную иерархию. На верхней ступени иерархии, как бы в центре структуры, стоит личность «смирненного инока», т. е. подвижника: «Отрекшийся от всех посторонних целей, не развлекаясь волнением надежд и страхов, радостями и страданиями жизни, он предавался вполне изучению высших духовных истин, соединяя умозрение с молитвою, мысль с верою, дело самоусовершенствования с делом самопознания, стараясь не одним отвлеченным понятием, но всею полнотою своего бытия утонуть в постижении высшей премудрости, открывавшейся ему в божественном

⁹³ Киреевский И.В. Указ. соч. С. 83.

⁹⁴ Там же. С. 88.

⁹⁵ Там же. С. 87.

Писании и в богомудром помышлении Св. Отцов». Киреевский создает здесь в нескольких строках целый антропологический тип, представляющий ему идеальным типом религиозного человека вообще. И этот человек – прежде всего человек традиции, гностик. Он служит тем центром, вокруг которого формируется традиция в своем человеческом аспекте: «Вокруг смиренного инока собирались мало-помалу слушатели-ученики, вокруг них – народ из всех классов общества. Умозрение, которому предавались отшельники из мира, было вместе и основанием, и венцом всего мышления в мире». Таким образом, в традиции транслируются прежде всего формы и содержания мышления, растекающиеся из монастыря по всему обществу. Высшие сословия развивают те же понятия «в деле жизненных отношений». Простой народ принимает их и от высших классов, и непосредственно из монастыря, хотя и отрывочно, но «всегда проникнутыми одинаким смыслом». Тем самым Церковь, точнее, определенный институт Церкви – монастырь – становится общим для всего народа источником осмысления действительности как в практическом, так и в теоретическом отношении⁹⁶.

Мы имеем структуру: личность – община (монастырь) – Церковь – народ – Земля. Причем Церковь выступает как благодатная, духовная жизнь Земли, а народ с его сословиями как ее общественная жизнь. Таким образом, Церковь и народ предстают как два измерения одного и того же субстрата – «Земли», пользуясь терминологией К. Аксакова. Этот путь распространения «общей мысли» в «общей жизни» есть для Киреевского также путь осуществления в мире сверхчеловеческой реальности Царства Божия. Земля, в которую упирается этот путь, предстает как конкретизация мира, где народ осуществляет свою миссию. Сам же путь – оправдание всечеловеческой значимости этой миссии. Его раскрытие и описание – оправдание личного творчества писателя, философа или проповедника⁹⁷ «как живого выражения народности».

В связи со сказанным следует обратить внимание на два обстоятельства. Во-первых, эта схема ничуть не отрицает предыдущую, а скорее дополняет ее. Во-вторых, хотя Киреевский рассматривает именно православие, его описание сохраняет универсальность и с известными содержательными поправками может быть формально применено к описанию любой религиозной традиции.

Однако на этом эволюция взглядов Киреевского не закончилась. Уже в поздних «Отрывках» – подготовительных материалах к так и оставшейся не написанной по причине неожиданной смерти большой работе по философии – мы находим совершенно новый подход к самой сущности религиозного отношения. Не познание высших, изменяющих человека истин, а личное отношение человека к Богу оказывается теперь в центре внимания мыслителя. Совокупность отвлеченных религиозных знаний, даже полностью или почти полностью воспроизводящих догматическое содержание традиции, «не имеет религиозного значения только потому, что рациональному мышлению неместимо сознание о Живой Личности Божества и о Ее живых отношениях к личности человека»⁹⁸. Это сознание и есть вера, оказывающаяся теперь основным интегрирующим фактором в структуре человеческой личности. На ней основано «верующее мышление», стремящееся «собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать внутреннее средоточие бытия» и восстановить «существенную личность человека в ее первозданной неделимости»⁹⁹. Можно считать установленным, что Киреевский опирается здесь на основополагающую экзистенциальную практику мистико-

⁹⁶ Там же. С. 227. Интерпретацию этого места с точки зрения философской антропологии см.: Антонов К.М. Философия И. В. Киреевского. С. 131–133.

⁹⁷ См. рецензию Киреевского на «Молитву св. Ефрема Сирина» и «О грехе и его последствиях» преосвященного Иннокентия (1845): Киреевский И.В. Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 2. С. 123–127.

⁹⁸ Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М., 2002. С. 281.

⁹⁹ Там же. С. 282.

аскетической традиции православия – «умное делание»¹⁰⁰, которую он вполне сознательно противопоставляет «рациональному мышлению» академического богословия, причем не только западного, но и отечественного, поскольку оно опирается на западные образцы.

Тем не менее и на этой основе возможно описание различных религиозных традиций, в частности в зависимости от характера связей между их экзистенциальными практиками и формами и типами их мышления. Сам Киреевский пытается сопоставить (насколько объективно – другой вопрос) в этом отношении православие и западные исповедания. В указанных статьях и отрывках постоянно проводится мысль о многообразии типов рациональности и соответствующих им философских систем и их зависимости от типа религиозного отношения: «Характер господствующей философии зависит от характера господствующей веры... философия рождается из того особенного настроения разума, которое сообщено ему особенным характером веры»¹⁰¹. Именно философия играет при этом решающую роль в религиозном оформлении и развитии культуры как «проводник мысли» между культурой и верой¹⁰². В таком виде эта мысль Киреевского легла в основу историко-философских штудий, например, кн. С. Н. Трубецкого и о. Павла Флоренского, которые не уставали подчеркивать эту зависимость и в работах по истории античной философии и религии, и в историко-философских экскурсах в философию Нового времени в своих теоретических работах. Следует заметить, что и здесь новый шаг в теоретическом осмыслении Киреевским религии не отрицает, а дополняет и конкретизирует предыдущие.

Подводя итог, отметим, что Киреевский, преодолев последовательно просвещенческий, романтический, традиционалистский подходы к пониманию религии, осуществил весьма продуктивное описание структуры религиозной традиции, пришел к новому пониманию веры, ее роли в духовной жизни человека и в познании, ее отношения к философской и богословской рациональности. Все это оказало значительное влияние на дальнейшее развитие философии религии в России.

А. С. Хомяков

Дальнейшее развитие намеченного И. В. Киреевским понимания веры мы находим у другого крупнейшего славянофильского мыслителя – А. С. Хомякова¹⁰³. В цикле его философских статей конца 50-х – начала 60-х гг. XIX в. вера предстает как одна из основных, наряду с волей и рассудком, структур целостного разума: «Разум точно так же не может сомневаться в своей творческой деятельности – воле, как и в своей отражательной восприимчивости – вере, или окончательном сознании – рассудке»¹⁰⁴. Вера характеризуется здесь

¹⁰⁰ См.: Гвоздев А.И. Святоотеческие корни... С. 152–153.

¹⁰¹ Киреевский И.В. Критика и эстетика. С. 316.

¹⁰² Там же. С. 321.

¹⁰³ Ряд аспектов философии религии Хомякова рассматривался в следующих работах: Самарин Ю.Ф. Предисловие к богословским сочинениям А. С. Хомякова // Соч. Т. 6. С. 329–370; Лясковский В.Н. А. С. Хомяков. Его жизнь и сочинения. М., 1897; Завитневич В.З. А. С. Хомяков. Т. 1–2. Киев, 1902; Бердяев Н.А. А. С. Хомяков. М., 1911; Флоренский П.А. Около Хомякова // Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 278–337; Карсавин Л.П. А. С. Хомяков // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 361–376. В современной литературе они так или иначе поднимаются либо в связи с философией истории Хомякова, либо в связи с его богословием, очень редко – в связи с гносеологией, но почти никогда не рассматриваются самостоятельно. См.: Cristoff P. K. An Introduction to the nineteenth-century Russian Slavophilism. A Study in Ideas. V. 1: A. S. Khomjakoff. P., 1968; Керимов В.И. Историософия Хомякова. М., 1989; Каменский З.А. Философия славянофилов: И. В. Киреевский. А. С. Хомяков. СПб., 2003; Белов А. В., Новикова Р.П. Типология культуры А. С. Хомякова. Ростов, 2004; Михайлюкова Н.Н. Экзистенциальные истоки и основания богословствования А. С. Хомякова: Дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. Тула, 2004; отметим также ряд юбилейных сборников и материалов конференций: Духовное наследие А. С. Хомякова: теология, философия, этика: Материалы науч. конф. Тула, 2004; Духовное наследие А. С. Хомякова: теология, философия, этика: Юбилейный сборник. Тула, 2003; А. С. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист: Сб. ст. по материалам межд. науч. конф. Т. 1–2. М., 2007.

¹⁰⁴ Хомяков А.С. Собр. соч. Т. 1. М., 1911. С. 343.

Хомяковым как «зрячесть разума» – живое, целостное, непосредственное восприятие предмета, «живое знание», предшествующее и воле, осуществляющей различение внешнего и внутреннего мира, и рассудку, на основе своих понятийных схем формирующему предметное знание и соответствующий ему «мир объектов». Религиозную веру в смысле Киреевского Хомяков предлагает здесь рассматривать как высшую ступень этой веры как живого знания вообще¹⁰⁵. Поскольку вера выступает здесь, таким образом, и как первичная, и как высшая форма деятельности разума, религиозная жизнь человека оказывается определяющей для всех остальных сторон и форм его жизни и знания. Эта общеполитическая концепция, в основе которой лежит обобщающая рефлексия мыслителя над своим собственным внутренним опытом, вполне соответствует тем принципам исторического исследования религии, которые нашли свое выражение в его «Записках о всемирной истории», знаменитой «Семирамиде».

Здесь А. С. Хомяков различает три основных измерения человеческой жизни – природное, социальное и духовное бытие человека, – в соответствии с которыми в географической и исторической науке намечается три деления: по племенам, по государствам и по верам. При этом именно последнее деление фактически оказывается основным в его труде. Хомяков, как писал Л. П. Карсавин, «первый вскрыл в религиозном процессе существо процесса исторического»¹⁰⁶. Существенно при этом, что Хомяков не рассматривает религиозный процесс отдельно от этнографического и политического, но, не редуцируя их друг к другу, пытается установить основные закономерности их взаимодействия в конкретной истории.

Итак, и в соответствии с указанным выше антропологическим пониманием, и исторически «вера есть совершеннейший плод народного образования, крайний и высший предел его развития. Ложная или истинная, она в себе заключает весь мир помыслов и чувств человеческих»¹⁰⁷. Возвышаясь до мысли о Божестве, человек «в ней находит венец своего существования. Темно ли, ясно ли его понятие, вечной ли истине или мимолетному призраку приносит он свое поклонение, во всяком случае вера составляет предел его внутреннему развитию. Из ее круга он выйти уже не может, потому что вера есть высшая точка всех его помыслов, тайное условие его желаний и действий, крайняя черта его знаний. В ней его будущность, личная и общественная, в ней окончательный вывод всей полноты его существования, разумного и всемирного»¹⁰⁸. Существенно при этом, что не только «все понятия, все страсти, вся жизнь получают от нее особенный характер», но и «они в свою очередь запечатлевают на ней неизгладимые следы свои»¹⁰⁹.

Как видно из этих цитат, с формальной точки зрения место веры в истории народа не зависит, по Хомякову, от ее истинности или ложности, что опять-таки открывает простор для объективного изучения религиозных феноменов. Типологически Хомяков выделяет три основные формы религии: политеизм, пантеизм, монотеизм, полагая все остальные (например, дуализм) их видоизменениями. Однако более внимательный анализ религиозной жизни вскрывает, согласно Хомякову, постоянное взаимодействие двух начал, переплетение и борьба которых и порождают все существующие конкретные формы религиозности. Эти начала он, по предположительным местам происхождения племен – их первоначальных носителей, – обозначает терминами «иранство» и «кушитство».

¹⁰⁵ Там же. С. 282.

¹⁰⁶ Карсавин Л. П. А. С. Хомяков. С. 373.

¹⁰⁷ Хомяков А. С. Семирамида // Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 148.

¹⁰⁸ Там же. С. 22.

¹⁰⁹ Там же. С. 148.

Основополагающее различие между ними, по Хомякову, «определяется категориями воли»¹¹⁰: иранство есть религия свободы, кушитство – религия необходимости. Отсюда выводятся и последующие характеристики: иранство есть религия духа, происхождение мира она описывает как акт свободного творения¹¹¹, ей свойственна аскеза как отчуждение от вещественного и очищение от чувственных склонностей, в области культуры она развивает прежде всего нравственную философию и поэзию, ее архитектурным символом является башня. С другой стороны, иранство склонно к фанатизму и гордости¹¹². Кушитство, напротив, есть религия стихийности, вещественности, происхождение мира в ней – акт естественного порождения, изначально ей чужды понятие стыда и аскезы, хотя свойственно доброжелательство к другим. В культуре эта религия проявляется в виде гнозиса, как знания законов этого мира необходимости, и высокой художественной культуре, прежде всего – архитектуре, в которой ее символом является высеченная пещера. Ее основной негативный момент – поклонение естественным склонностям, культивирование разврата¹¹³. Обе религии изначально «одноначальны», но в кушитстве первоначально проявляется далее «в органической полярности», т. е. как единство противоположностей, в иранстве же заложен «зародыш дуализма антагонистического», имеющего яркую нравственную окраску. Обе системы в своем развитии приходят к многобожию, но каждая сообщает особый характер новым богам¹¹⁴.

Следует особо отметить, что обе изначальные религии, с точки зрения Хомякова, как философа и историка религии, есть религии естественные, отвечающие определенным духовным потребностям человека, притом что ни одна из них, по причине своей односторонности, не может удовлетворить их вполне (что и является одной из причин смены религий и религиозных настроений в истории народов). Более того, Хомяков отнюдь не склонен отрицать присущие древним религиям элементы грубого антропоморфизма, воспринимая в этом отношении идеи Фейербаха и Ксенофана:

«Характер божества более или менее согласуется с характером народа, который ему поклоняется. Иначе быть не может. Покуда люди не поставятся выше самих себя благодеянием духовного просвещения¹¹⁵, они в боге будут воображать только себя в больших размерах. Общечеловеческое, чистый образ Бога, для них недостижимо, и невежественное желание быть богоподобными¹¹⁶ заставляет их делать божество человекоподобным со всеми приметами несовершенного, т. е. племенного, человеческого развития»¹¹⁷.

Поскольку речь здесь идет именно о философии религии Хомякова, я остановлюсь только на основных принципах и подходах к изучению религии и ее истории, которые он разработал. Прежде всего следует заметить, что, не будучи сторонником теории прамотеизма, разделяемой большинством апологетически настроенных историков и философов религии, Хомяков был, тем не менее, решительным противником примитивного эволюционизма. «Невозможно решительно утвердить, какая форма верования прежде всех появилась на земле». Однако «нет ни малейшего права предполагать, чтобы понятия о вере шли совершенствуясь постоянно и, следовательно, что древнейшие формы были в то же время самыми

¹¹⁰ Там же. С. 188.

¹¹¹ Там же.

¹¹² Хомяков А. С. Семирамида. С. 178.

¹¹³ Там же. С. 177, 188–189.

¹¹⁴ Там же. С. 203.

¹¹⁵ Хомяков имеет в виду христианское откровение.

¹¹⁶ Невежественное не само по себе, а по характеру и способу реализации.

¹¹⁷ Там же. С. 153.

грубыми»¹¹⁸. Теория прогресса есть чистый «априоризм», не имеющий достаточных эмпирических оснований, порождение «страсти» и слепой веры в старые системы.

Именно на первом этапе существования религии ее основные типы («иранство» и «кушитство») существовали в наиболее чистом и свободном виде. Однако существование этого периода можно только постулировать, основываясь на данных последующей истории, наука же имеет дело уже только со смешанными, составными племенами и религиями¹¹⁹. Эта «вторая эпоха есть эпоха унижения, огрубения понятий, одичания жизни»¹²⁰. В этом отношении Хомяков близок к классической богословской прамонотеистической схеме. Существование, однако, что, как философ, он не просто постулирует наличие фазы упадка, но пытается обнаружить и описать его конкретный механизм. Поскольку исторически вера всегда есть вера народа, а не индивидуальное убеждение, наибольшее значение здесь имеет взаимодействие религиозного фактора с племенным.

Описание Хомяковым механизма распространения и видоизменения религиозных верований больше всего напоминает концепцию диффузионизма, предложенную в начале XX в. Фр. Ратцелем и развитую В. Шмидтом¹²¹.

Первоначальный обмен религиозными идеями носил, по-видимому, мирный характер: «Семя мысленное переносилось в слове из края в край земли и синкретизм религиозный возникал из духовного размена»¹²². При этом «кроме грубого сращения разных мифологий и обрядов должно было происходить взаимное проникновение смысла и символа»¹²³.

Однако с началом межплеменной борьбы начинается и борьба идей (Хомяков, разумеется, отнюдь не сводит одно к другому). Она имеет целый ряд разнообразных форм и следствий. Именно эта борьба уничтожает красоту и гармонию свободно развивающейся мысли, доводит противоположные религиозные (и соответствующие им философские) системы до логического завершения и крайности, противоречащей здравому смыслу. Она же, по закону антропоморфизма, производит освящение жестокости: «Разгар всех злых страстей, кровавость, человеческие жертвы и вся мерзость фанатизма владествуют в тех странах, где было столкновение племен и вер разнородных. Небо всякой мифологии есть отражение земли, и злость людей выражается злостью богов»¹²⁴.

Другим следствием столкновения племен является смешение мифологических пантеонов. При этом мифический персонаж, «переходя в другой мифологический мир, к прежнему своему значению присоединяет еще новый характер, зависящий от отношений народа-изобретателя и народа, принявшего чуждое божество»¹²⁵. Тем самым возникает возможность своего рода герменевтического исследования, выявляющего историческую картину движений и отношений древних народов на основе изучения структуры их мифологий в связи со сравнительным изучением языков. Мифология, по Хомякову, оказывается весьма сложным образованием, в котором выражается и характер, и история, и мировоззрение, и этос народа, закладываются основания его философии.

Следует отметить, что Хомяков различает в истории два вида борьбы идей: «происшедшую из случайного и внешнего столкновения» и «вызванную неудовлетворенною жаж-

¹¹⁸ Хомяков А. С. Семирамида. С. 137.

¹¹⁹ Там же. С. 141.

¹²⁰ Там же. С. 139.

¹²¹ См.: Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения. М., 2007. С. 85–93.

¹²² Хомяков А. С. Семирамида. С. 141.

¹²³ Там же. С. 142.

¹²⁴ Хомяков А. С. Семирамида. С. 173–174.

¹²⁵ Там же. С. 163.

дою истины»¹²⁶. Они различаются и по своим психологическим характеристикам, и по своим историческим следствиям. Соответственно, параллельно деградации религиозного сознания происходит процесс его очищения и развития.

«Семирамида» не закончена Хомяковым, вследствие чего остается неясным, как он представлял себе логику перехода от естественной религиозности иранства и кушитства (включая религию древнего Израиля, которую философ рассматривал как наиболее чистое выражение иранского начала) к христианству. Ясно лишь, что последнее стоит в истории религии особняком именно потому, что ставит человека выше него самого и дает ему чистый, общечеловеческий (неплеменной) образ истинного Бога¹²⁷. Влияние племенных начал, однако, сохраняется, и «индивидуальность народов не теряет своих прав»¹²⁸ и здесь. Чистота христианства так же искажается действием вражды и страсти. Основным искажающим началом, приходящим из древности, становится, по Хомякову (как и у Киреевского), рационализм, формами развития которого являются католицизм и протестантизм. Чистота христианства сохраняется, однако, благодаря Церкви, которая есть не просто собрание верующих, но особая онтологическая реальность: «единство Божьей благодати, живущая во множестве разумных творений, покоряющихся благодати»¹²⁹. Однако при описании этой реальности в своих богословских работах Хомяков оставляет язык философии религии и переходит, вполне оправданно, на язык богословия, что и выводит их за пределы данного рассматривания¹³⁰.

Отмечу только, что и богословие Хомякова и в своем содержании, и в своем методе опирается на такое же понимание веры, хотя и выраженное, возможно, не столь терминологически точно: «Вера не только мыслится или чувствуется, но и мыслится, и чувствуется вместе; словом – она не одно познание, но сразу познание и жизнь». Важным дополнительным моментом является здесь соотнесение понятия веры с понятием откровения, которое берется здесь Хомяковым, прежде всего, как факт религиозного сознания: «Вера всегда есть следствие откровения, опознанного за откровение». Отсюда и специфический характер богословской рациональности, понимаемой как «процесс исследования в применении его к вопросам веры». Прежде всего, здесь не работает привычная субъект-объектная схема научного исследования, поскольку «в области веры мир, подлежащий исследованию, не есть мир, для человека внешний; ибо сам человек и весь человек всею целостью разума и воли составляет существенную часть его». Вследствие этого и процесс познания предстает здесь не как череда сомнений и доказательств, а как «процесс осмысленного раскрытия» данных веры¹³¹. Забвение этих обстоятельств западным богословием и обусловило его чрезмерную зависимость от античных философских и юридических схем, в нем именно и состоит, по Хомякову, пресловутый «рационализм», заразивший и православное школьное богословие.

Таким образом, если конкретные эмпирические результаты и гипотезы Хомякова, разумеется, давно устарели, представляется, что многие предложенные им принципы философского и исторического исследования религии (в частности, постановка, вслед за Киреевским, вопроса о соотношении позитивных и негативных моментов взаимодействия языческого и

¹²⁶ Там же. С. 181.

¹²⁷ Уже вследствие этого христианство нельзя просто отождествлять с иранством, даже если рассматривать его как иранство *par excellence*, как это часто делается в литературе. О безоценочности противопоставления иранства и кушитства см.: Белов, Новикова. Типология культуры А. С. Хомякова. С. 67.

¹²⁸ Там же. С. 132.

¹²⁹ Хомяков А. С. Церковь одна // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 5.

¹³⁰ Разумеется, в связи с богословскими статьями и брошюрами Хомякова можно говорить не только о его богословии, но и о его «философии христианства» – сознательном, отрефлектированном понимании сущности христианства, его происхождения, его истории.

¹³¹ Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных исповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси // Соч.: В 2 т. Т. 2: Работы по богословию. М., 1994. С. 25–71, здесь с. 50.

христианского религиозного сознания) и методологии богословия, равно как и присущий ему пафос объективности (в смысле непредвзятости) исследования, до сих пор сохраняют свое значение.

Основы философии религии славянофилов, заложенные Киреевским и Хомяковым, получили дальнейшее развитие в трудах Ю. Ф. Самарина, рассмотрению которых (в частности, в силу их относительной малоизученности) будет посвящен особый раздел. Однако предварительно представляется необходимым рассмотреть идеи представителей двух других важнейших направлений русской метафизической мысли: атеистического (М. А. Бакунин) и теистически-академического (П. Д. Юркевич).

М. А. Бакунин

М. А. Бакунин хорошо известен как один из родоначальников и наиболее выдающихся теоретиков анархизма и русского народничества, ярый и последовательный революционер, прославившийся своей фразой: «Радость разрушения есть также творческая радость». Вместе с тем, большинство современных исследователей небезосновательно полагают, что он был не только человеком действия, но и «выдающимся мыслителем, поставившим в своем творчестве ряд фундаментальных проблем»¹³². Ему принадлежат значительные достижения в области социальной философии, философии истории и философской антропологии. С ними, однако, весьма тесно связана и его философия религии. С наибольшей ясностью и законченностью он изложил ее в своих поздних работах, прежде всего в трактате «Федерализм, социализм и антитеологизм» (1867)¹³³.

Значительный интерес представляет, однако, и эволюция представлений Бакунина о религии и тесно связанное с ней становление его религиозной позиции. Так еще в 1917 г. Г. И. Чулков писал: «Вопросу о том, как Бакунин пришел от идеализма и мистицизма к яростному отрицанию Бога, к “антитеологизму”... будет, вероятно, посвящено немало исследований»¹³⁴. Фраза эта, увы, не оказалась пророческой.

В самом деле, если для раннего этапа развития религиозно-философских взглядов Бакунина характерна экзальтированная внецерковная религиозность пантеистического толка¹³⁵, свойственная участникам философских кружков 1820–1830-х гг., то впоследствии он, вслед за В. Г. Белинским и А. И. Герценом и в противоположность И. В. Киреевскому и К. С. Аксакову, перешел на позиции атеизма и материализма, восходящие к идеям Л. Фейербаха. Как произошло это «контробрращение»? В силу каких причин в 1860-е гг. разрушилась и превратилась в свою противоположность эта религиозность, выдержавшая столько испытаний и превратностей? Не претендуя на ответ на этот вопрос, я хотел бы, однако, его здесь поставить в связи с прояснением поздних воззрений Бакунина на природу религии¹³⁶.

¹³² Полькин М.В. Современные российские исследователи о проблеме формирования нового подхода к изучению социальной философии Бакунина // Прямухинские чтения 2001–2003 гг. Прямухино, 2004. С. 138–153, здесь с. 150.

¹³³ В своей критике религии Бакунин часто повторяется, и в таких сочинениях, как «Бог и государство», «Философские рассуждения о божественном призраке, о действительном мире и о человеке» (1870), развивает с определенными вариациями практически те же идеи, что и в «Анитеологизме». Я буду пользоваться именно этой работой.

¹³⁴ Чулков Г.И. Михаил Бакунин и бунтари 1917 г. М., 1917. С. 6.

¹³⁵ См.: Зеньковский. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. С. 49.; Пустарнаков В.Ф. М. А. Бакунин как философ // Бакунин М.А. Избр. философские сочинения и письма. М., 1987. С. 3–52, здесь с. 11–13, 15, 25.

¹³⁶ Об «антитеологизме» Бакунина см.: Пустарнаков В.Ф. М. А. Бакунин... С. 28–31; Пирумова Н.М. Социальная доктрина М. А. Бакунина. М., 1990. С. 138–142; Рябов П.В. Философия бунта М. А. Бакунина // Памяти М. А. Бакунина. М., 2000. С. 38–66; Ямамото К. Политическая философия Бакунина (концепт исследования). М., 2001. С. 50–56; Кислицына И.Л. Анархическое мировоззрение М. А. Бакунина. Хабаровск, 2003; Арефьев М. А., Давыденкова А.Г. Философская антропология и антитеологизм М. А. Бакунина // Прямухинские чтения 2005. Тверь, 2006. С. 171–181; Рябов П.В. Философия истории Михаила Бакунина // Михаил Александрович Бакунин. Личность и творчество. Вып. 3. М., 2005. С. 73–88.

В 30-х гг. XIX в. Бакунин принял активное участие в знаменитом кружке Станкевича, где вместе с В. Г. Белинским, К. С. Аксаковым, В. П. Боткиным он изучал философию, прежде всего немецкую классику. В отличие от более раннего кружка Любомудров, увлекавшихся шеллингианством, в центре внимания участников кружков Станкевича и Герцена находилась философия Гегеля. В. В. Зеньковский следующим образом описывал ход их философского развития: «К Гегелю они приходят от Шеллинга через фихтеанство»¹³⁷.

Зеньковский справедливо говорит о влиянии Фихте и Гегеля на развитие идей Бакунина, однако он останавливается больше на характере его религиозности, чем на его понимании религии, и, кроме того, не учитывает другого важного влияния: просветительского варианта концепции естественной религии, критически заостренного против религии исторической, религии откровения, против христианства и Церкви. Представляется, что именно в свете этой концепции Бакунин, с самого начала своего философского пути, осуществлял переосмысление учений немецких идеалистов. Как пишет современная исследовательница: «В середине 1830-х гг., с первых шагов своей “сознательной жизни”, Бакунин противопоставляет существующую церковь с ее догматами повиновения, в которой он видел гнездилище “всевозможных пороков” – богу, религии, “истинной религии”, по его выражению»¹³⁸.

Это противопоставление естественной и исторической (церковной) религии легко обнаруживается в переписке Бакунина 1830-х гг. Он писал сестре: «Пусть религия сделается основой и сущностью твоей жизни и твоих действий, но пусть это будет... религия божественного разума и божественной любви... а не та религия, которая стремилась отделиться от всего того, что составляет содержание и жизнь истинно нравственного существования; проникнись истинною религиею, религиею Христа, еще чистой от оскверняющего прикосновения тех, кто, чтобы понять ее, неизбежно должен был принизить ее до себя...»¹³⁹

Эта естественная религия является прежде всего личным достоянием человека. Более подробно Бакунин характеризует ее следующим образом: «Я христианин, потому что христианская религия есть религия моей души, в христианской же религии я признаю одно только Евангелие, а в нем я признаю только то, что говорит моей душе. Ибо вера есть не что иное, как способность души... Я могу верить только в то, что люблю, и могу любить только то, что понимаю»¹⁴⁰.

Этому пониманию религии соответствует и намечаемое Бакуниным (и переживаемое им) в этот период понимание Бога: «Этот Бог требует от меня достоинства, Он хочет, чтобы я был свободен, ибо Он Сам свободен. Он хочет, чтобы я развивал в вечности мои моральные и интеллектуальные способности...»¹⁴¹

Бог предстает здесь как основной двигатель антропогенеза, как источник развития человечности в человеке. И это понятие о Боге противопоставляется им «тому Богу, которому молятся в церквях»¹⁴².

Эти идеи сочетаются у Бакунина с мечтами, близкими ряду идей Серебряного века, о новой религиозности, о религиозном перевороте и т. п. и образуют, таким образом, фон его раннего радикализма в 1840-е гг. Существенно, что уже на этих ранних стадиях духовной и интеллектуальной эволюции Бакунина религия является для него не только «предметом веры», но и «предметом философской теории»¹⁴³. Интересно, что уже в статьях 1830-х гг.

¹³⁷ Зеньковский. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. С. 44.

¹³⁸ Кислицына И.Л. Анархическое мировоззрение М. А. Бакунина. Хабаровск, 2003. С. 32.

¹³⁹ Бакунин М.А. Избр. философские сочинения и письма. С. 73.

¹⁴⁰ Бакунин М. А. Собр. соч. и писем. Т. 1. М., 1934. С. 264–265.

¹⁴¹ Там же. С. 66.

¹⁴² Там же.

¹⁴³ Пустарнаков. М. А. Бакунин... С. 13. Я позволил себе несколько смягчить слишком резкую, на мой взгляд, формулировку автора, предлагающего в целом наиболее цельное и стройное рассмотрение эволюции религиозных взглядов и

Бакунин, превознося религию, указывает и на ее значение для государства¹⁴⁴. Ю. М. Стеклов остроумно заметил в свое время, что, перейдя на атеистические позиции, Бакунин, в сущности, лишь поменял знак в своих суждениях с плюса на минус¹⁴⁵.

Решительный поворот во взглядах Бакунина происходит в первой половине 1860-х гг.: «По свидетельству Тургенева, в 1862 году Бакунин делал ему признания в своих верованиях и... осуждал Герцена за неверие в личного Бога»¹⁴⁶, однако в 1864 г. в программе «Союза социальной демократии» уже провозглашается атеизм.

Все существующие объяснения не отвечают на главный вопрос: как сложилась в сознании Бакунина идея о том, что любое представление о Боге или идеальном Абсолюте – неважно, церковное или внецерковное, теологическое или идеалистическое философское, – является препятствием на пути освобождения человека и, следовательно, должно быть отброшено? Я не претендую на решение этого, важнейшего для философии религии, вопроса. Однако предварительно можно сказать следующее: окончательному перевороту предшествовал долгий период внецерковных духовных исканий, целью (сознательной или бессознательной) которых было нахождение такого представления о Боге, которое дало бы оправдание идее социального творчества и идеалу радикального освобождения человека. В результате этого периода Бакунин осуществил редукцию многообразных представлений об абсолютном к стандартному теологическому понятию о Боге, сформировавшемуся еще в рамках средневековой схоластики и воспринятому в дальнейшем в самых разнообразных богословских традициях, в том числе и в традициях богословского и религиозного образования и воспитания, и пришел к выводу о несовместимости этих идей: «Существование Бога обязательно предполагает отречение от человеческого разума и человеческой справедливости; оно является отрицанием человеческой свободы и неизбежно приводит не только к теоретическому, но и к практическому рабству»¹⁴⁷.

Остановимся теперь подробнее на результатах этой эволюции.

Итак, атеистический выбор Бакунина был экзистенциально обоснован прежде всего радикальным требованием человеческой свободы. Его аргументы против бытия Божия могут быть названы «онтологическим доказательством атеизма»¹⁴⁸ и предвосхищают аналогичные идеи Ф. Ницше, Н. Гартмана, М. Шелера, Ж.-П. Сартра.

Наиболее известное рассуждение Бакунина на эту тему выглядит следующим образом:
«Бог существует, значит, человек – раб.

Человек разумен, справедлив, свободен, – значит, Бога нет.

Мы призываем всех выйти из этого круга, теперь выбирайте»¹⁴⁹.

Наиболее значительным моментом философии религии Бакунина была его попытка показать наличие необходимой связи между религией, теологией, с одной стороны, и отношениями власти (всегда несправедливыми, всегда основанными на насилии, всегда противоречащими свободе; власть, по Бакунину, возможна только как злоупотребление властью) –

философии религии Бакунина.

¹⁴⁴ Бакунин М. А. Гимназические речи Гегеля: Предисловие переводчика // Избр. философские сочинения... С. 117–126, здесь с. 122.

¹⁴⁵ Стеклов Ю. М. М. А. Бакунин. Его жизнь и деятельность: В 3 т. Т. 1. М. 1926. С. 58–59.

¹⁴⁶ Чулков. М. А. Бакунин... С. 11.

¹⁴⁷ Бакунин М. А. Федерализм, социализм и антитеологизм // Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. М., 1989. С. 44.

¹⁴⁸ Зеньковский. История русской философии. С. 57.

¹⁴⁹ Бакунин М. А. Федерализм... С. 44. Наряду с «онтологическим», Бакунин приводит так же и «космологические» аргументы, пытаясь показать несовместимость идеи Бога – Творца и Промыслителя мира – с идеей «законов природы».

с другой. Государство, с его точки зрения, вторично по отношению к религии: «Религиозное сознание создает его в среде естественного общества»¹⁵⁰.

Теология, т. е. признание в какой бы то ни было форме бытия Божия, согласно Бакунину, с необходимостью предполагает признание того, что человек по своей природе дурен и не может самостоятельно отыскать «путь справедливости и истины». Идея естественной религии здесь оказывается разрушена: указанная мысль предполагает необходимость откровения, т. е. сообщения Богом (или богами) человеку основных принципов и законов его существования, и его (откровения) глашатаев: учителей и воспитателей человечества, которым «люди обязаны абсолютно верить и беспрекословно повиноваться»¹⁵¹. Именно в христианстве, и особенно в римском католицизме, эта логика осуществлена в полной мере. Но та же предпосылка лежит в свою очередь в основании идеи государства как регулирующей и репрессивной инстанции, обеспечивающей соблюдение принципов и исполнение законов, направленной, как и религия, на воспроизведение отношений господства и рабства между людьми. Естественным следствием этого является освящение государства религией: «...все законы и всякая установленная власть освящены небом, и им должно всегда и везде повиноваться»¹⁵².

В силу этого преодоление государства, отношений власти вообще возможно только при условии преодоления религии. Но это преодоление невозможно без выяснения ее происхождения (т. е. прежде всего генезиса идеи Бога) и истории. Теоретические задачи философии религии оказываются имеющими весьма существенное практическое значение: «Пока мы не узнаем историю естественного зарождения идеи Бога в человеческом обществе, мы всегда будем находиться в той или иной степени под властью отголосков этого всеобщего сознания, чья тайна, т. е. естественная причина, нам так и не раскрыта»¹⁵³. Атеистическая философия религии вырастает, таким образом, из изумления перед лицом факта *всеобщности* религиозного сознания, которая и составляет ее основную проблему: как могло возникнуть столь всеобщее заблуждение и как само атеистическое сознание смогло от него освободиться? Как и Фейербах, Бакунин, вслед за Гегелем, ставит вопрос о «необходимости религии в себе и для себя» как определенного момента становления человеческого сознания: «Идея сверхъестественного или божественного мира появившись и должна была непременно появиться в ходе естественного развития человеческого ума и человеческого общества»¹⁵⁴. Однако если для Гегеля содержание этого момента в основном истинно, то для Фейербаха и Бакунина (и в этом трудность их положения) оно в основном ложно.

Как же мыслится при этом возникновение религии и в чем ее сущность?

Сущность религии Бакунин видит в «чувстве абсолютной зависимости преходящего индивида от вечной и всемогущей природы». Идея Шлейермахера получает у него, таким образом, натуралистическую трактовку. Это чувство свойственно уже животным. Отсюда – парадоксальная формула Бакунина: человек «религиозен подобно всем другим животным – но он один на этой земле осознает свою религиозность»¹⁵⁵.

Чувство зависимости проявляется прежде всего в страхе, и именно со страха и его осознания (зарождающееся человеческое сознание должно было обратить свою рефлексия

¹⁵⁰ Бакунин М. А. Федерализм... С. 88.

¹⁵¹ Там же. С. 43–44.

¹⁵² Там же. С. 83.

¹⁵³ Там же. С. 57.

¹⁵⁴ Бакунин М. А. Федерализм... С. 56. Неслучайно одна из линий опровержения этой аргументации (например, у Ю. Ф. Самарина и В. Д. Кудрявцева) состояла как раз в том, чтобы показать *невозможность* появления этого представления в ходе *естественного* развития человеческого ума и, следовательно, необходимость откровения Бога для возникновения идеи Бога в сознании человека.

¹⁵⁵ Там же. С. 63.

прежде всего на этот страх) начинается религия. Сознание, мысль, способность к рефлексии и абстрагированию является, таким образом, второй природной, уже специально человеческой основой религии.

Мы не будем останавливаться на подробностях достаточно наивных представлений Бакунина о конкретном ходе религиозной истории человечества. Ее основной движущей силой является, согласно Бакунину, развивающаяся постепенно способность человека к абстрактному мышлению, заставляющая его искать источник могущества, от которого он зависит, все дальше и дальше от него самого, переходя от более конкретных и осязаемых предметов поклонения ко все более далеким и абстрактным. Результатом этой истории становится возникновение, в результате охватывающего Вселенную как целое, акта предельного абстрагирования, бессознательно соединенного с соответствующим ему актом религиозной фантазии, идеи универсального божества: «В конце этого бесплодного путешествия человеческая способность к абстракции встречает лишь один объект: саму себя, но освобожденную от всякого содержания... себя как абстракцию, как абсолютно неподвижное, абсолютно пустое бытие. Мы сказали бы: абсолютное Небытие. Но религиозная фантазия говорит: Верховное Существо – Бог»¹⁵⁶.

Этот акт полагания Бога есть, с одной стороны, необходимый момент становления человеческого самосознания, в котором оно, однако, еще не сознает само себя, с другой же стороны, в этом акте происходит не только отчуждение, но и радикальное извращение подлинной природы человека, создающее, как мы уже видели, условия для его порабощения.

В сознании человека происходит катастрофическая перемена: «идея всевышнего, всемогущего, абсолютного существа» овладевает его воображением, «естественным и необходимым образом становится главной основой всего человеческого существования, она его изменяет, пронизывает его, она находится в ее исключительной и абсолютной власти. Верховное существо тотчас же представляется как абсолютный господин, как мысль, воля, первоисток – как творец и устроитель всех вещей. Ничто не может соперничать с ним... и каждое существо... включая самого человека, отныне может существовать лишь с божьего соизволения»¹⁵⁷. В силу этого Он становится источником и всякой власти, и всякого законодательства, более того, источником самого представления о необходимости законодательства и власти для человеческого существования. Таким образом, «антиатеизм» Бакунина оказывается тесно связан с его антиэтатизмом и анархизмом.

Антиатеологическая критика распространяется Бакуниным не только на теологию в собственном смысле, но и на все виды идеалистической метафизики. Онтологическим основанием антиатеизма является очень последовательный материализм. И именно это является одним из его наиболее слабых мест. Неслучайно философия религии религиозных мыслителей в дальнейшем (начиная уже с П. Д. Юркевича и далее, особенно у Вл. Соловьева, Л. М. Лопатина и т. д.) включала в себя в качестве одного из существенных моментов обоснования – опровержение материализма.

Подводя итог всему рассмотрению, заметим, что религия, согласно Бакунину, в конце концов оказывается необходимым этапом становления человеческого самосознания (и механизм этой необходимости он пытается продемонстрировать в своих работах), однако это есть необходимость необходимого зла: став первым шагом на пути очеловечивания человека, религия затем становится главным тормозом этого процесса. Следует отметить, что важнейшей предпосылкой всего хода рассуждений Бакунина является его понятие о Боге, а потому неслучайно и то, что и само это понятие, и описание Бакуниным (и другими мыс-

¹⁵⁶ Там же. С. 80. В противоположность этому соединение способности к абстрагированию с чувственным опытом дает в итоге представление о реальном единстве бесконечно многообразной, непрерывно преобразующейся Вселенной – предмет почти религиозного благоговения Бакунина последних лет жизни.

¹⁵⁷ Бакунин М. А. Федерализм... С. 81.

лителями фейербаховского направления) процесса его возникновения стали в дальнейшем предметом критики со стороны религиозных мыслителей.

Хотя религиозно-философские идеи Бакунина излагались им в контексте политической полемики и не получили систематической разработки, они имеют большое значение как одна из наиболее интересных попыток анализа взаимосвязи религии и отношений власти, оказавшая влияние как на атеистическую, так и на религиозную мысль. Религиозные мыслители не могли в дальнейшем не учитывать вскрытого атеистической мыслью слоя иллюзорных форм религиозного сознания, и в то же время, как мы увидим, они саму эту мысль попытались истолковать как производное этих форм.

П. Д. Юркевич

Памфил Данилович Юркевич (1827–1874) занимает одно из ключевых мест в русской философии середины XIX в. В своем творчестве он охватил широкий круг проблем, относившихся к теоретической философии, антропологии, философии религии, нравственному богословию и педагогике¹⁵⁸. Начав свою творческую деятельность в Киевской духовной академии, он в 1861 г. принял приглашение занять восстановленную кафедру философии Московского университета. В эти же годы развернулась принесшая ему известность полемика с Н. Г. Чернышевским и М. А. Антоновичем. Критика Юркевичем материализма Чернышевского вызвала резкую и совершенно неадекватную реакцию в органах печати «революционно-демократического» направления. Непосредственно проблемы философии религии в этих работах мыслителя почти не затрагивались. Однако предложенное им опровержение материализма стало своего рода моделью, в соответствии с которой строились аналогичные рассуждения Ю. Ф. Самарина, В. С. Соловьева, Л. М. Лопатина, С. Н. Трубецкого, с одной стороны, и философов академического направления – с другой. Здесь оно стало необходимым элементом обоснования метафизической философии религии «нового поколения». И дело не только в предложенном Юркевичем наборе аргументов, но и в самом подходе, в самой форме этого опровержения, во многом предвосхищавшего развитую Вл. Соловьевым «критику отвлеченных начал»¹⁵⁹. В этом отношении его работы о материализме должны рассматриваться в одном ряду с речью «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта» и ранней статьей «Идея». Везде Юркевич подчеркивает закономерность появления и относительную плодотворность критикуемых подходов как «исторических моментов в развитии свободной мысли»¹⁶⁰. При этом материализм опровергается в значительной мере на основе субъективистских аргументов, выдвинутых Юмом и Кантом. Кантианская же позиция снимается затем, исходя из точки зрения христианского платонизма, обновление и обоснование которого и составляет общую цель всего движения мысли¹⁶¹.

Согласно Юркевичу, в основе современного материализма лежит прежде всего стремление разрешить психофизическую проблему. Он стимулирующе воздействует на научные изыскания в области физиологии и психологии и отнюдь «не может служить признаком упадка мышления и интеллектуального развития нашего общества»¹⁶². Тем не менее, прин-

¹⁵⁸ Насколько мне известно, проблемы философии религии Юркевича специально рассматривались, кроме обзорных работ Соловьева и Шпета, только А. В. Аристовой (*Аристова А.В. Проблема философии религии в творчестве П. Д. Юркевича: Дисс. на соиск. ученой степени канд. филос. наук. Киев, 1993*).

¹⁵⁹ О влиянии идей Юркевича на концепцию Соловьева см.: *Сербиненко В.В. Русская философия...* С. 129, 239–247.

¹⁶⁰ *Шпет Г.Г. Философское наследие П. Д. Юркевича // Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. С. 578–630, здесь с. 583.*

¹⁶¹ О становлении позиции Юркевича по отношению к Канту более подробно см.: *Пич Р. Критическое рассмотрение П. Д. Юркевичем философии Канта // Вопросы философии. М., 2002. № 7. С. 107–115.*

¹⁶² *Юркевич П. Д. Материализм и задачи философии // Юркевич П. Д. Философские произведения. С. 193–244, здесь с. 198.*

ципиально, как философская теория, материализм несостоятелен и противоречив. Аргументация Юркевича подробно разбиралась уже Вл. Соловьевым и Г. Шпетом¹⁶³, кроме того, она не имеет непосредственного отношения к моей теме, а потому ограничусь лишь кратким перечислением основных пунктов.

Прежде всего, никакие научные факты не могут оправдать никаких метафизических утверждений. Даже если бы физиологу удалось доказать «с математической достоверностью» факт причинной зависимости каких-либо психологических явлений от каких-либо физиологических, «то и в этом крайнем случае мы еще не имели бы непосредственного права строить из факта науки материалистическую метафизику, для которой вещество есть первоначальная основа всех явлений мира», т. к. наше мышление «должно повиноваться как опытам, так и своей внутренней закономерности»¹⁶⁴. Вместе с тем, Юркевич указывал на принципиальную невыводимость явлений душевной жизни из фактов физиологического и физического порядка, а также на несводимость друг к другу и в то же время взаимную дополнительную язык физиологии и психологии. Рассматривая факты сознания как непосредственные следствия фактов физиологических (например, определенных нервных процессов) или даже сводя первые ко вторым, материалисты упускают из виду их качественную разнородность как предметов соответственно внутреннего и внешнего опыта. Призываемая здесь на помощь идея превращения количественных различий в качественные представляет собой не что иное, как род «новой мифологии» «в области естествознания»¹⁶⁵. Во всех случаях материализм упускает из виду того деятеля, без которого эти превращения оказываются необъяснимыми. Пытаясь вывести сознание из нервных процессов, материалисты забывают о том, что сами эти процессы существуют только как явления, данные некоторому сознанию, «для их объяснения нужно брать в расчет ощущающий, представляющий и познающий дух, как одно из первоначальных условий, почему вещи являются такими, а не другими»¹⁶⁶. Таким образом, учение Канта о человеческом опыте оказывается убийственным для материализма. Однако само по себе оно также является недостаточным: «Истина кантова учения об опыте возможна только вследствие истины платонова учения о разуме»¹⁶⁷. Это последнее предполагает, по Юркевичу, признание, наряду с миром идей, «образцов или вечной истины», также царства «существ разумных, призванных познавать эту истину и питаться ею» и, наконец, феноменального «существования всего телесного» – трех нередуцируемых друг к другу (и в этом он видит коренное отличие традиционного платонизма от немецкого идеализма) метафизических царств. Характерно при этом для Юркевича то, что центр тяжести его интерпретации лежит на среднем царстве «способных к действию и страданию живых существ», «реального», как он выражается, до конца нерационализируемого бытия, представляющего собой «тайну Божественного творчества»¹⁶⁸.

Таким образом, в центре учения Юркевича лежит проблема человека, его природы, его метафизического статуса. Материалисты, Кант, Платон интересуют философа прежде всего с точки зрения их антропологических представлений. И неслучайно антропология лежит в основе его философии религии.

¹⁶³ См. также: *Запорожец М.О.* Критический анализ П. Юркевичем философии материализма: Дисс. на соиск. ученой степени канд. филос. наук. Киев, 1994.

¹⁶⁴ *Юркевич П.Д.* Материализм... С. 201–202.

¹⁶⁵ *Юркевич П.Д.* Из науки о человеческом духе // *Юркевич П.Д.* Философские произведения. С. 104–192, здесь с. 125.

¹⁶⁶ *Соловьев В.С.* О философских трудах П. Д. Юркевича // *Юркевич П.Д.* Философские произведения. С. 552–578, здесь с. 570.

¹⁶⁷ *Юркевич П.Д.* Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // *Юркевич П.Д.* Философские произведения. С. 466–528, здесь с. 520.

¹⁶⁸ Там же. С. 488.

Обратимся поэтому к рассмотрению его учения о сердце¹⁶⁹. В его истолковании библейское учение о сердце сближается с антропологией платонизма. Вместе они противостоят современной (для того времени) психологии, для которой на первое место в понимании человека выдвигается его рациональная сторона – сознание. Обосновывая актуальность библейского учения о сердце, Юркевич указывает на «первоначальную и простую» основу человеческой личности, источник непредсказуемости и спонтанности в душевной жизни человека. Разум – свет сознания – вторичен по отношению к этой основе: он возникает, как и другие определенные формы душевной жизни, из нее, им только озаряется «не им положенная, но Богом созданная жизнь человеческого духа», возникающая «во мраке и темноте, т. е. в глубинах, недоступных для нашего ограниченного взора»¹⁷⁰, для непосредственной интроспекции. Более того, сознание вторично и в том смысле, что «наши мысли, слова и дела суть первоначально не образы внешних вещей, а образы и выражения общего чувства души, порождения нашего сердечного настроения»¹⁷¹. В то же время любое знание становится действенной силой человеческой жизни только тогда, когда оно «падает нам на сердце», становится «нашим внутренним сокровищем»¹⁷².

Уже составители проспекта первого (несостоявшегося) издания сочинений Юркевича отмечали близость его концепции психологии конца XIX – начала XX в. Бергсона и Джемса¹⁷³. В том же русле развивалась и русская философская психология того времени: идеи Л. М. Лопатина, В. В. Зеньковского, В. В. Розанова, о. П. Флоренского, С. Л. Франка. Неизбежно вспоминается и концепция бессознательного З. Фрейда. Различие с последним очевидно именно с точки зрения философии религии: даже преодолевая рационализм, Фрейд полагает источником бессознательного биологические аспекты человеческой природы, религия для него – порожденная желанием невротическая иллюзия¹⁷⁴. Для Юркевича «задушевная» сторона человеческой жизни прежде всего метафизична, именно здесь человек теснее всего связан с Богом, и потому именно здесь, а не в разуме, лежит начало его религиозной жизни. Отсюда ясно, почему сердце рассматривается мыслителем как главный орган религиозного и нравственного сознания.

Перейдем теперь к основному сочинению Юркевича, посвященному нашей проблематике: развернутой рецензии «По поводу статей богословского содержания, помещенных в “Философском лексиконе”» С. С. Гогоцкого. В этой рецензии теории, объясняющие происхождение религии из чувства страха, зависимости или стремления к счастью, рассматриваются Юркевичем как «односторонние». Эти «эмпирические мотивы» объясняют, с его точки зрения, скорее возникновение «болезней религиозного сознания», но недостаточны для объяснения его «положительного содержания» даже в сфере «естественной религии», т. е. языка. В сердечной потребности живого союза с Богом «лежит естественное предрасположение к молитве и вере». Это предрасположение, проявляющееся в сердце как «подлинное

¹⁶⁹ Именно этому учению уделяется основное внимание исследователями последнего времени. См.: *Елистратов С. Г.* «Философия сердца» П. Д. Юркевича: Дисс. на соиск. ученой степени канд. филос. наук. Киев, 1996; *Бабина В. Н.* «Метафизика сердца» в русской философии второй половины XIX века: П. Д. Юркевич: Дисс. на соиск. ученой степени канд. филос. наук. М., 2005.

¹⁷⁰ *Юркевич.* Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия // *Юркевич П. Д.* Философские произведения. С. 69–103, здесь с. 87.

¹⁷¹ Там же. С. 81.

¹⁷² Там же. С. 85.

¹⁷³ *Абрамов А. И.* Примечания // *Юркевич П. Д.* Философские произведения. С. 639–664, здесь с. 642.

¹⁷⁴ Более подробное, хотя и несколько упрощенное, сопоставление взглядов обоих мыслителей см. в: *Вильчинская С. В.* П. Юркевич и З. Фрейд о бессознательном (опыт сравнительного анализа) // *Философская и социологическая мысль.* Киев. 1996. № 3–4. С. 72–87.

чувство бесконечности», преобразуется сознанием в идею Бога, объективность которой удостоверяется в религиозном опыте¹⁷⁵.

Юркевич выступает здесь как тонкий аналитик эмоциональных аспектов религиозного сознания, подчеркивающий его сложность, антиномичность и нередуцируемость к повседневности. В то же время он не всегда достаточно четко различает религиозное и нравственное сознание: «Для сознания дикаря Бог по преимуществу представляется в образе существа страшного; но это, во-первых, потому, что чувство страха невыделимо из ощущений величия, безмерного достоинства и из чувства благоговения; во-вторых, потому, что он, всего скорее, верует в Бога, как защитника правды и карателя неправды. “Метателя грома и молний” дикарь боится не так и не потому, как и почему он боится тигра, льва или своего мстительного врага»¹⁷⁶.

Над естественной религиозностью надстраивается религия откровения. Как представитель академической школы, Юркевич понимает откровение вполне традиционно: оно «сообщает человеку истины, недоступные для его разума». Однако и оно имеет определенные основания в самой человеческой природе: «Душа носит в себе зачатки и предрасположения к этому необыкновенному научению»¹⁷⁷. Характерно, что эти зачатки относятся опять-таки не к сфере знания, а к сфере воли, и здесь Юркевич справедливо ссылается на блж. Августина. В основе религии действительно лежит желание, мечта, однако удовлетворяемая ею потребность есть не вторичная, а, напротив, наиболее фундаментальная. Противники религии «идут против настоятельнейших и существеннейших побуждений своего сердца». Здесь Юркевич отождествляет религию с мечтой «о лучшем мире и лучшем порядке вещей», что позволяет, потенциально, включить в круг рассмотрения философии религии радикальные утопические идеи и движения. Тем самым, религия оказывается слишком универсальной и значительной формой человеческой жизни, чтобы оказаться полностью ошибочной, иллюзорной. Вместе с тем, подобный подход оказывается открытым и для исследования иллюзий и «болезней» как религиозного (в узком смысле), так и атеистического сознания. В этом отношении Юркевич также выступает как предшественник Вл. Соловьева и через него – «веховской» традиции русской мысли.

Учению о происхождении и сущности религии соответствует и учение о Боге. Подобно Паскалю (в русской мысли ему непосредственно предшествовал И. В. Киреевский), Юркевич различает и даже противопоставляет бога философов, «субстанцию мира явлений», и Бога Авраама, «создавшего мир и промысляющего о нем»¹⁷⁸. Бог философов «не имеет непосредственной связи с потребностями религиозного сознания человечества»¹⁷⁹: «Какое бы значение ни имела эта мысль о Боге как общей субстанции вещей, мы все же должны сознаться, что не к этому Богу обращается человек в своем религиозном чувстве... Сердце человеческое возносится в вере и молитве к такому существу, которое может внимать его воплям и облегчать его страдания»¹⁸⁰. Теоретическое знание о Боге с этой точки зрения оказывается невозможным. В споре Канта и Гегеля о доказательствах бытия Божия Юрке-

¹⁷⁵ Юркевич П. Д. По поводу статей богословского содержания, помещенных в «Философском лексиконе» // Юркевич П. Д. Философские произведения. С. 245–350, здесь с. 326–328.

¹⁷⁶ Там же. С. 331–332. Уже этим различением религиозного и обыденного страха Юркевич в значительной мере подрывает теории происхождения религии, подобные рассмотренной выше (но созданной позже, начиная с середины 1860-х гг.) бакунинской концепции. По этой линии возможны и интересные сопоставления аналитики религиозного сознания у Юркевича, и у Ф. Шлейермахера, У. Джемса, Р. Отто.

¹⁷⁷ Юркевич П. Д. Сердце... // Юркевич П. Д. Философские произведения. С. 93–94.

¹⁷⁸ Юркевич П. Д. По поводу статей... // Юркевич П. Д. Философские произведения. С. 263.

¹⁷⁹ Специфической иллюзией философского сознания в сфере религии Юркевич считает, по-видимому, отождествление с Богом сферы истинно-сущего, т. е. мира идей. Эта иллюзия в свою очередь производна от философского рационализма, отождествляющего бытие идеальное и духовное (см. выше о трех мирах онтологии Юркевича).

¹⁸⁰ Юркевич П. Д. По поводу статей... // Юркевич П. Д. Философские произведения. С. 263–264.

вич оказывается на стороне Канта, признававшего их невозможность именно потому, что он сохранил общечеловеческое религиозное понятие о Боге как о Творце и Промыслителе мира¹⁸¹. Гегелю же и его последователям в рамках теистической философии (например, Гогоцкому) преодоление аргументов Канта дается, по мысли Юркевича, только за счет смешения двух разнородных понятий: философского и религиозного.

Это не значит, однако (уже вопреки Канту), что доказательства бытия Божия не имеют никакой ценности, а вера в Бога слепа и безотчетна. Скептицизм Канта относительно возможности богопознания с тем же успехом может быть распространен на всю сферу человеческого знания, его субъективизм «разрушается своей собственной внутренней диалектикой»¹⁸². Вера оказывается необходимым элементом и источником знания, она «основывается на истолковании явлений внешнего и внутреннего опыта», именно она дает основное содержание жизни человеческого духа как существа чувствующего и стремящегося. В доказательствах бытия Божия выражен момент ее тесной связи со знанием, с интеллектуальной сферой человеческой жизни. Отсюда вытекает для Юркевича и высокая религиозная ценность этих доказательств (за исключением онтологического), и признание того факта, что даже само их несовершенство «есть явление, имеющее глубокий нравственный смысл: религиозно мы можем относиться только к Богу непостижимому»¹⁸³. Это несовершенство оказывается, тем самым, их «естественным качеством»¹⁸⁴.

Учение о сердце служит также основанием для понимания аскетизма, в основе которого лежит, согласно Юркевичу, свободный акт воли, начинающий новый «ряд действий из себя и от себя»¹⁸⁵. Элементы усилия воли, самопринуждения и самообладания составляют необходимый аскетический момент нравственного развития каждого человека. Они, однако, могут приобретать разный смысл в зависимости от того или иного понимания основных религиозных идей о Боге, мире, человеке и их отношениях, а также, и в этом своеобразие аскетизма по сравнению с нравственностью вообще, «в связи с понятием аскетов о *святости* жизни, поскольку они отличали жизнь *святую* от общенравственной жизни, основывающейся на *правде и любви*»¹⁸⁶. В связи с рассмотрением аскетизма Юркевич выстраивает своеобразную лестницу религиозно-нравственного сознания человечества, предвосхищающую аналогичную лестницу, выстроенную Соловьевым в «Чтениях о Богочеловечестве». В отличие от отрицающего мир и собственную личность индийского аскета и утверждающего свою личность, но безразличного к миру аскета греческого, христианский аскет признает «своею главною задачей» труд во имя любви к ближним и миру в целом для утверждения «царства духа, царства Божия на земле»¹⁸⁷.

Мысль Юркевича оказывается, таким образом, существенным моментом в становлении философии религии в русской метафизике середины XIX в. Вырастая из иных, чем идеи славянофилов, истоков, она в ряде моментов (учение о сердце, о человеческой личности, о вере, критика материализма) приходит к близким результатам. Тем самым в фундамент развития этой дисциплины оказывается заложено сложное переплетение идей П. Я. Чаадаева, славянофилов, П. Д. Юркевича. Это развитие уже в ближайшем будущем принесло свои пер-

¹⁸¹ Там же. С. 276 сл.

¹⁸² Там же. С. 294.

¹⁸³ Юркевич П. Д. По поводу статей... С. 298.

¹⁸⁴ Там же. С. 305.

¹⁸⁵ Там же. С. 256. Здесь легко увидеть связь идей Юркевича со святоотеческой антропологией и ее параллелизм с учением И. В. Киреевского о личности. Ср. прп. Иоанн Дамаскин: «Сам действующий и поступающий человек есть начало своих собственных действий...» (Творения преп. Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002. С. 226; см. также: Антонов К.М. Философия И. В. Киреевского. С. 202, 205).

¹⁸⁶ Там же. С. 255.

¹⁸⁷ Там же. С. 253.

вые результаты: в предсмертном философском творчестве Ю. Ф. Самарина и далее в философии Вл. Соловьева.

Философия религии Ю. Ф. Самарина

Юрий Федорович Самарин (1817–1876) – одна из наиболее интересных и малоизученных фигур в истории русской мысли. Человек весьма разносторонних дарований, он проявил себя и как философ, и как общественный деятель, и как политический и религиозный публицист. Объем его писаний на собственно философские темы весьма невелик, причем наибольший интерес, на мой взгляд, представляет именно его философия религии¹⁸⁸. На протяжении всей своей жизни Самарин неоднократно обращался к вопросам о месте религии в жизни общества и отдельного человека, о взаимном отношении религии и философии, веры и разума, стремился понять закономерности, лежащие в основе истории религии вообще и христианства в особенности. Однако продумывать свою позицию систематически он начал только в своем последнем сочинении – «Замечания по поводу сочинения М. Мюллера по истории религии» (1876, опубл. 1885).

Становление

Ниже я рассмотрю три этапа философии религии Ю. Ф. Самарина, которые соответствуют трем последовательным моментам его интеллектуальной и духовной биографии. Основное внимание будет уделено третьему этапу как наиболее интересному и оказавшему наибольшее влияние на последующую русскую мысль.

Первый этап, захвативший конец 1830-х – начало 1840-х гг., проходит под преимущественным влиянием Гегеля. В это время в центре внимания Самарина находится проблема соотношения религии и философии. Для него, как и для многих молодых людей его поколения, это была не только теоретическая, но и жизненная проблема. Первоначально Самарин рассматривает философию как истину религии и ее необходимое оправдание. Существенно при этом, что, в отличие от более радикально настроенных гегельянцев вроде А. И. Герцена, М. А. Бакунина и В. Г. Белинского, Самарин вместе с К. С. Аксаковым отнюдь не стремится к разрыву с православием и религией вообще. В результате из-под его пера выходят довольно-таки любопытные тексты:

«Православие явится тем, чем оно может быть и восторжествует только тогда, когда его оправдает наука, вопрос о Церкви зависит от вопроса философского, и участь Церкви тесно, неразрывно связана с участью Гегеля... отлагаю занятия богословские и приступаю к философии» (письмо к А. Н. Попову, 1842)¹⁸⁹.

Все это время Самарин работает над магистерской диссертацией о Стефане Яворском и Феофане Прокоповиче, причем его подход к материалу в значительной степени предопределен гегелевской идеей единства, борьбы и снятия противоположностей. Католицизм и протестантизм представляют собой односторонности, выделившиеся из первоначального

¹⁸⁸ Философские взгляды Ю. Ф. Самарина становились предметом специального рассмотрения и анализа крайне редко – в «Исторических записках» М. О. Гершензона (*Гершензон*. Учение о природе сознания. Ю. Ф. Самарин // *Гершензон М. О.* Исторические записки. М., 1910. С. 41–86), а затем только в «Истории русской философии» В. В. Зеньковского и очень кратко в «Истории русской философии» Н. О. Лосского и «Очерках по истории русской мысли» С. А. Левицкого (*Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 2. С. 27–35; *Лосский Н. О.* История русской философии. С. 54–56; *Левицкий С. А.* Очерки по истории русской мысли. С. 71–72, 94–95). Ценные предисловия Д. Ф. Самарина к соответствующим (I, VI) томам старого собрания сочинений сосредоточиваются в основном на внешних обстоятельствах появления тех или иных работ мыслителя, работа Б. Э. Нольде посвящена главным образом общественной и политической деятельности мыслителя, вступительная статья Н. И. Цимбаева к «Избранным произведениям» Ю. Ф. Самарина, изданным в приложении к журналу «Вопросы философии», рассматривает его скорее с точки зрения «истории общественной мысли», чем истории философии. Диссертация о. Ф. Андреева, написанная около 1916–1918 гг. и содержащая, по свидетельствам, наиболее подробное исследование жизни и творчества Самарина, по-видимому, не сохранилась.

¹⁸⁹ *Самарин Ю. Ф.* Соч. Т. XII. М., 1910. С. 100.

единства и пребывающие между собою в борьбе как тезис и антитезис. В православии эти противоположности пребывают в «снятом» виде, как моменты церковной полноты, как возможности. Эти возможности переходят в действительность под влиянием извне, т. е. со стороны католицизма и протестантизма, и именно к этому моменту «раздвоения и борьбы» относится деятельность Яворского (в которой проявилось католическое начало) и Прокоповича (в которой проявилось начало протестантское)¹⁹⁰. Церковь, преодолевая это внутреннее раздвоение, должна, по мысли Самарина, выступить как высшее начало, снимающее одно-сторонние противоположности¹⁹¹.

Несмотря на изящество этой композиции, к моменту защиты диссертации в 1844 г. она, в сущности, оказывается уже пройденным этапом. Где-то около этого времени Самарин переживает глубокий духовный кризис, связанный со все той же проблемой отношения религии и философии. Из двух форм человеческой деятельности, каждая из которых претендует на первенство в их общем ансамбле в культуре, оказалось необходимым выбрать одну – ту, которая оказалась бы реально главенствующей в его личном ансамбле. Необходимость выбора диктовалась не только существом дела: перед глазами Самарина был пример его уже упоминавшихся сверстников, со многими из которых его связывали дружеские отношения. Сделав выбор в пользу философии, они, подобно Л. Фейербаху и младогегельянцам в Германии, стремительно эволюционировали в сторону окончательного разрыва с любой традиционной формой религиозности, к радикальному атеизму. Ю. Ф. Самарин, К. С. Аксаков и еще целый ряд молодых людей, составивших второе поколение так называемых славянофилов, сделали противоположный выбор. Интеллектуальное обоснование этого выбора и пример его реализации в жизни они получили от славянофилов первого поколения, прежде всего А. С. Хомякова и И. В. Киреевского¹⁹².

Суть произошедшего переворота удачно выразил Б. Э. Нольде: «Православие Самарина есть в первую очередь акт его воли. Он спас свою веру в ту минуту, когда, благодаря Хомякову, он понял, что религиозная истина утверждается, а не доказывается»¹⁹³. Вера является не выводом, а предпосылкой мышления¹⁹⁴.

Хотя это обращение Самарина первоначально было интеллектуально обоснованным волевым актом, оно, тем не менее, оказало глубокое влияние на весь строй его духовной жизни, определив его стремление к «цельности религиозного сознания». Необходимым элементом этого стремления, помимо чисто религиозных средств, стало и философское размышление, в том числе – а возможно и в первую очередь – полемического характера. В середине 1840-х гг. Самарин включился в полемику славянофилов и западников.

К этому времени относится второй этап его философии религии. В первой полемике с К. Д. Кавелиным (1847)¹⁹⁵ эта проблематика не стоит на первом плане, она скрыта за разбо-

¹⁹⁰ В этом отношении его идея оказалась очень продуктивной, и неслучайно историки XX в. рассматривали это время как эпоху «западного пленения» (о. Г. Флоровский) православного богословия.

¹⁹¹ См.: Самарин Ю. Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Самарин Ю. Ф. Избр. произв. М., 1996. С. 18–20.

¹⁹² См.: Попов А. А. Влияние А. С. Хомякова на формирование философских воззрений Ю. Ф. Самарина // А. С. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист: Сб. ст. по материалам межд. науч. конф. Т. 1–2. М., 2007. Т. 1. С. 194–200.

¹⁹³ Нольде Б. Э. Юрий Самарин и его время. Париж, 1926. С. 31.

¹⁹⁴ Сам Самарин отразил этот переворот и его последствия в своей самой, может быть, известной работе: «Предисловии к богословским сочинениям А. С. Хомякова» (1862) (см.: Самарин Ю. Ф. Соч. Т. VI. М., 1887. С. 327–370).

¹⁹⁵ История этой полемики вкратце такова. В 1847 г. «Современник» переходит в руки А. В. Никитенко, В. Г. Белинского, Н. А. Некрасова. Тогда же появляется ряд программных статей нового руководства журнала: «Взгляд на русскую литературу 1846 г.» Белинского, «О современном направлении русской литературы» Никитенко и «Взгляд на юридический быт древней России» К. Д. Кавелина. В последней философия истории западничества впервые получает систематическое развитие и обоснование в виде известной «теории родового быта». Реакцией на нее, а также на статьи Белинского и Никитенко, стала большая статья Ю. Ф. Самарина «О мнениях “Современника”, исторических и литературных» (Москвитянин. 1847. Кн. 2). Самарину в свою очередь отвечали В. Г. Белинский и К. Д. Кавелин в статьях, одинаково озаглавленных «Ответ “Москвитянину”». Этот весьма жесткий обмен мнениями способствовал окончательному размежеванию славяно-

ром исторических фактов и проблем философии истории, однако наряду с антропологией¹⁹⁶ играет роль «невывысказанной предпосылки». Именно разногласия по поводу коренных проблем учения о человеке и философии религии не позволяют участникам полемики понять друг друга в более узких и специальных вопросах «юридического быта Древней Руси».

Общую логику философии истории Кавелина, представляющего в данном случае позицию западников в целом, можно описать следующим образом: первоначальный патриархальный родовой строй (тезис – это скорее еще праистория) разлагается под воздействием войн и других неблагоприятных моментов, в результате чего ему на смену приходит новое начало истории (уже собственно истории) – личность (антитезис)¹⁹⁷. Это историческое движение совершалось прежде всего принявшими христианство германскими народами, обладавшими развитым чувством личности. Эта личность противопоставляет себя как предшествующему родовому началу (и любым надындивидуальным структурам вообще), так и другим личностям, с которыми она находится в состоянии перманентной войны. Однако конечным пунктом истории предстает здесь «глубокое внутреннее примирение личностей» (синтез), достигаемое путем присвоения ими идеального содержания, раскрывающегося, точнее, рождающегося в ходе исторического процесса, в результате чего «личность» превращается во всесторонне развитого «человека». Славянским племенам принадлежит в этом движении явно второстепенная роль: развив в себе начало личности, по образцу германцев, они должны затем «выйти на одну дорогу» с последними.

Несмотря на известную предвзятость Кавелина, ему нельзя отказать в попытке продемонстрировать реальный социальный механизм становления человеческой личности. Его мысль работает по гегельянской схеме, в которой развитие осуществляется через борьбу противоположностей, однако это гегельянство, редуцированное в духе Л. Фейербаха: речь идет о становлении в истории тех или иных структур человеческого самосознания без какой бы то ни было отсылки к трансцендентным сущностям вроде Промысла Божия, Абсолютного Духа или Абсолютной Идеи.

Взявшись оппонировать Кавелину, Самарин указывает на то, что в данной логике универсализация одного исторически специфического пути становления личности – германского – достигается путем некритического отождествления его с христианским пониманием личности, которое к тому же предстает у Кавелина в сильно редуцированном виде.

«"Христианство внесло в историю идею о бесконечном, безусловном достоинстве человека", – говорите вы, – человека, отрекающегося от своей личности, прибавляем мы, – и подчиняющего себя безусловно целому. Это самоотречение каждого в пользу всех есть начало свободного, но вместе с тем безусловно обязательного союза людей между собою. Этот союз, эта община, освященная вечным присутствием Св. Духа, есть Церковь»¹⁹⁸.

Здесь Самарин хочет, с одной стороны, принять всерьез христианское благовестие и сделать его исходным пунктом своей мысли, а с другой – принять правила игры своего оппонента и продумать содержание христианской вести в ее социологическом аспекте. Надо признать, что этот ход мысли Самарина был явно неудачным: присутствие экклесиологической терминологии позволило Кавелину проигнорировать самое существо его возражения под предлогом «несовременности» его взгляда, а исключение метафизического аспекта антропо-

филов и западников и уяснению общественных, исторических и литературных позиций обеих партий. Он подготовил и философское обоснование этих позиций в работах И. В. Киреевского и А. С. Хомякова, с одной стороны, А. И. Герцена, М. А. Бакунина – с другой.

¹⁹⁶ Об антропологических основаниях и предпосылках данного спора см.: Антонов К.М. Философия И. В. Киреевского. С. 136–146. Поскольку это необходимо для связности изложения, здесь я воспроизвожу это рассуждение с поправками, соответствующими предмету настоящей работы – философии религии.

¹⁹⁷ Кавелин К.Д. Наш умственный строй. М., 1989. С. 16–22.

¹⁹⁸ Самарин Ю. Ф. «О мнениях "Современника", исторических и литературных» // Самарин Ю. Ф. Избр. произв. С. 411–482, здесь с. 417.

логии позволило истолковать его мнение в духе «принижения» личностного начала в человеке (чему способствовала и известная опечатка)¹⁹⁹.

Самарин, поставив под сомнение всеобщность германского пути становления личности «через отрицание», пытается различить «личность с характером исключительности, ставящей себя мерилем всего, из себя самой создающей свои определения (т. е. германскую романтическую личность. – К.А.), и личность как орган сознания»²⁰⁰.

По его мнению, ошибка Кавелина состоит именно в их неразрывности, из которой вытекает неразрывность германства и человечности: «Германцу оставалось вырабатывать себя в человека; русский должен был сперва сделать из себя германца, чтобы потом научиться от него быть человеком»²⁰¹. В действительности, однако, христианство уже «внесло сознание и свободу в национальный быт славян»²⁰².

Корни исторических разногласий уходят здесь в область антропологии и философии религии. Самарин возражает Кавелину, противопоставляя «личности», понятой как рефлексивность, «идею человека» как «абсолютную норму», как «объективное мерило личности»²⁰³. Эта норма не может возникнуть внутри исторического процесса, из саморазвития личности, отрицающей все надындивидуальные структуры. Следовательно, она приходит в сознание человека извне, «из сферы религии»²⁰⁴. Эта позиция предполагает понимание личности как инстанции, трансцендентной по отношению к природному и социальному миру и актуализирующейся в конкретном и уникальном отношении данного человека к Абсолютному Бытию, к Богу. Мы, однако, не найдем у Самарина ничего подобного. Он не делает даже попытки обрисовать становление человеческой личности с христианских позиций, просто постулируя ее «свободное и сознательное отречение от своего полновластия»²⁰⁵ в общине. Движущие силы и условия возможности этого акта он не рассматривает.

Тем самым, христианская идея личности, принцип откровения требуются и предполагаются мыслью Самарина, однако никак не могут вписаться в ее горизонт, поскольку вытесняются парадигмами немецкой классики и французского социализма²⁰⁶. В целом, общая размытость, социологический уклон мысли и недостаточно разработанное различение народного и церковного общинного начала сильно ослабляют его позицию.

Эта неудача Самарина наглядно продемонстрировала славянофилам необходимость продумывания философских основ своей позиции: прежде всего, учения о личности, обществе и Церкви – что и стало основным предметом работ И. В. Киреевского и А. С. Хомякова 1850-х гг. Их идеи, в свою очередь, легли в основу философских разработок Самарина 60–70-х гг.²⁰⁷

¹⁹⁹ Речь идет об опечатке, допущенной при издании статьи Самарина в «Москвитянине» (который вообще был известен своей неряшливостью). В вопросе Самарина: «Каким образом начало разобщающее обратится в противоположное начало примирения и единения? Каким образом, говоря словами автора, понятие о личности перейдет в понятие о человеке?» – вместо «примирения» было напечатано «принижения», что, естественно, сильно искажало мысль автора, однако, как видно, у публики были основания, для того чтобы принять эту опечатку за чистую монету. Так же воспринял ее и столь незаинтересованный наблюдатель этой полемики, как П. Д. Юркевич (см.: *Юркевич П.Д. Избр. произв.* С. 252–253).

²⁰⁰ Там же. С. 423.

²⁰¹ Там же. С. 425.

²⁰² Там же. С. 443.

²⁰³ Самарин Ю. Ф. О мнениях... С. 423.

²⁰⁴ Там же. С. 442.

²⁰⁵ Там же. С. 443.

²⁰⁶ О влиянии социалистических идей на Самарина см.: Цимбаев Н. И., Смирнова Н.А. Примечания // Самарин Ю. Ф. Избр. произв. С. 575.

²⁰⁷ Примерно так представляли себе ход событий М. О. Гершензон и о. В. Зеньковский (см. *Зеньковский. История русской философии.* Т. 1. Ч. 2. С. 31–33).

Действительно, переосмысление учения Киреевского о вере как о «непосредственном сознании об отношении Божественной личности к личности человеческой»²⁰⁸, в котором последняя как бы впервые становится сама собой, и учения Хомякова о Церкви как «единстве Божьей благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати»²⁰⁹, должны рассматриваться как предпосылки идеи Самарина о «непосредственном и личном восприятии сознательного и преднамеренного воздействия Бога на человеческую жизнь»²¹⁰, как факте, который в качестве такового подлежит не доказательству, а удостоверению, верификации²¹¹. Эта мысль о личном откровении как фундаменте любого религиозного сознания лежит в основе самаринской философии религии и его критики богословского и философского рационализма.

В «Предисловии к богословским сочинениям А. С. Хомякова» (1862) продолжается начатая в диссертации тема «западного пленения» православной богословской школы. Суть этого пленения Самарин усматривает в подчинении западному образу мысли, основанному на требовании доказательств. Рационализм, начальными формами которого оказываются католичество и протестантизм, достигает своего самосознания в современной западной (послегегелевской) философии и заявляет себя как нигилистический материализм. Основной заслугой Хомякова Самарин считает уяснение этого отношения, выявление начал подлинно церковного мышления и, тем самым, создание условий для эффективной апологетической полемики с рационализмом.

Полемика с М. Мюллером

В 1870-е гг. Самарин противопоставляет этому рационализму своеобразный эмпиризм, заменяющий создание априорных конструкций исследованием и интерпретацией фактов жизни религиозного сознания. К этому периоду относятся два основных текста: «Замечания на книгу К. Д. Кавелина “Задачи психологии”» (1872–1875), где речь идет прежде всего о понимании человека, о проблемах предмета и метода психологии, и «Замечания по поводу сочинения М. Мюллера по истории религии» (1876). Я остановлюсь, главным образом, на последнем тексте, прибегая к первому лишь там, где будет возникать необходимость прояснения мысли Самарина.

Огромной заслугой М. Мюллера, причем заслугой не только научного, но и нравственного порядка, Самарин считает учение об «участии языка, как самостоятельного агента, в образовании религиозных воззрений». Тем самым создается возможность для преодоления разделяющей функции языка, освобождения «чистого понятия от оков, которые налагает на него язык, для обретения общей почвы, на которой люди смогут прийти «к сознанию своего духовного единства в сознании и чувствовании»²¹².

²⁰⁸ Киреевский И. В. Отрывки // Киреевский И. В. Разум на пути к истине. С. 281.

²⁰⁹ Хомяков А. С. Церковь одна // Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 5.

²¹⁰ Самарин Ю. Ф. Замечания по поводу сочинения М. Мюллера по истории религии // Соч. Т. VI. С. 492–523, здесь с. 515. Название этого текста принадлежит не самому Самарину, но его издателю. Он представляет собой три письма, написанных философом по-немецки незадолго до смерти по просьбе одного немецкого знакомого (профессора Берлинского университета), который одновременно был знаком и с М. Мюллером и, кажется, собирався познакомить немецкого ученого с этой критикой. Последнее письмо Самарин закончить не успел, о знакомстве Мюллера с его текстом ничего не известно (см. об этом в предисловии Д. Ф. Самарина: Самарин Ю. Ф. Соч. Т. VI. С. 483–485).

²¹¹ Конечно, условие полемики, факт влияния могут объяснить и успешно объясняют только развитие и усовершенствование той или иной теории, тогда как в данном случае речь идет о чем-то большем: о переходе к принципиально иному пониманию человека и религии. В основе такого перехода может лежать только личный духовный опыт, в котором неразрывно соединяются непосредственное переживание и его последующее осмысление. Напряженная духовная жизнь славынофилов, сопровождаемая интенсивной рефлексией, создавала оптимальные условия для поиска все более адекватных средств своего выражения. Творчество Самарина являет наглядный пример такого поиска.

²¹² Самарин Ю. Ф. Замечания... С. 495. Самарин неслучайно указывает на «нравственное достоинство» труда Мюллера

Тем не менее, полагает Самарин, в самой основе воззрений Мюллера кроется существенная недоговоренность. Основной, с точки зрения русского мыслителя, вопрос философии религии не только не решается Мюллером, но и не ставится им: «Этимологически религия значит то же, что союз или общение, здесь очевидно между человеком и чем-то другим»²¹³. Что же однако это *другое*? Существо ли это, имеющее бытие *само по себе и для себя* (признает ли его человек, или не признает, или даже отрицает – все равно), или это только *понятие*, другими словами: продукт человеческой способности отвлекать всеобщее и идеальное от всего отдельного, конечного, случайного и несовершенного?»²¹⁴

Этот вопрос дает нам возможность лучше увидеть контекст возникновения философии религии Самарина. Русский мыслитель ставит его явно полемически, причем действительным объектом полемики выступает отнюдь не Мюллер. Собственно, неопределенность мысли Мюллера не устраивает Самарина именно потому, что фактически (возможно, против собственной воли и личного убеждения немецкого ученого) приводит его к поддержке той формы редукционизма в философии религии, которая была предложена Фейербахом и затем нашла мощную поддержку у тех уже упоминавшихся русских мыслителей, с которыми Самарина связывали парадоксальные отношения личной дружбы и жесткой идейной и политической полемики. Это, прежде всего, А. И. Герцен и М. А. Бакунин, а также К. Д. Кавелин, безуспешно пытавшийся занять примирительную позицию. В их редукционизме, объявлявшем Бога «абсолютной абстракцией, собственным продуктом человеческой мысли»²¹⁵, а религию – исторически необходимым заблуждением, «неизбежным злом»²¹⁶, Самарин усматривал конечный пункт развития западного рационализма и наиболее значительное интеллектуальное движение, направленное против христианства. Самарин совершенно сознательно стремится к преодолению этой позиции, и его аргументация оказывается весьма последовательной, изящной и, на мой взгляд, убедительной.

Прежде всего, он обосновывает необходимость самой постановки данного вопроса. Проблема не в том, что Мюллер не сделал его своей главной темой. Проблема в том, что он занялся исследованием лингвистической стороны религиозной мысли, не решив, кто же является ее подлинным субъектом: только человек или человек и открывающееся ему *другое*? Из сказанного Мюллером «могут быть выведены оба противоположные воззрения» – читатель, таким образом, получает право быть неудовлетворенным.

По видимости, критика немецким ученым редукционизма гегельянского и фейербаховского толка, его полемика с Ренаном «указывают на признание Бога как самого по себе и для себя сущего существа». Однако общая концептуальная схема истории религии, по Мюллеру, не оставляет места для активности Бога: «Он понимает ее (историю религии. – К.А.) как продукт одного только деятельного агента, именно человеческого духа, неудержимо стремящегося к Богу... Бог кажется объектом, предносящимся перед человеческим движением к нему и более ничем...»²¹⁷ История религий, по Мюллеру, «изображает нам не диалог между человеком и Богом, а монолог человека, в котором он сам старается уяснить себе, что он, собственно, должен думать о Боге»²¹⁸. Тем самым, неявной предпосылкой философии рели-

именно в этом отношении: в этих его размышлениях явно сказывается идея о вавилонском «смешении языков» как важнейшем факторе устройства человеческой жизни «после грехопадения», и христианской Пятидесятнице как преодолении этого фактора в рамках Церкви.

²¹³ В немецком тексте «*Andere*», что, конечно, не может не вызвать у современного религиоведа ассоциации с феноменологией религии Р. Отто (см. напр.: *Otto P.* Священное. СПб., 2008. С. 44). Употребленный Самариним курсив означает, что он вполне отдавал себе отчет в том, что это *другое* является «другим» в совершенно особом смысле слова.

²¹⁴ Самарин. Замечания... С. 495.

²¹⁵ Бакунин М. А. Федерализм, социализм и антитеологизм // Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. С. 76.

²¹⁶ Бакунин М. А. Федерализм... С. 83.

²¹⁷ Самарин Ю. Ф. Замечания... С. 497.

²¹⁸ Там же.

гии М. Мюллера оказывается «атеистическое исповедание»: допускать существование Бога и отрицать Его активное участие в истории религии значит вносить противоречие в само понятие о Боге: «Бог, который не хотел бы знать о стремлении человека к Нему, или не желал бы известить о Себе свое создание, ищущее его, совершенно немислим, и не только иллогичен, но и антилогичен». Это противоречие проистекает, по Самарину, из «неопределенности его основного воззрения на психологическое происхождение всех начальных религиозных стремлений»²¹⁹.

Суть указанной неопределенности в воззрениях М. Мюллера Самарин усматривает в его учении об основе религии. Эту основу немецкий мыслитель усматривает в особой «способности ума, которая независимо от разума и даже наперекор ему дает возможность исследовать бесконечное»²²⁰. Человек изначально, «независимо от всех исторических религий», обладает «способностью верить», т. е. вступать в некоторое отношение к бесконечному.

Для Самарина это означает, что понятие бесконечности оказывается первоначальной формой или зародышем понятия о Боге²²¹. Но именно это отождествление, с его точки зрения, совершенно ошибочно: «Оба эти понятия, по содержанию, хотя друг другу и не противоречат, однако существенно между собою различны, а по происхождению... ничего общего между собою не имеют, так что никакой логический переход от первого ко второму немислим, следовательно, и не мог иметь места в историческом развитии»²²². Для подтверждения этой мысли русский философ предлагает исследовать оба понятия.

Как возникает понятие бесконечности и каково его содержание? Самарин полагает, что «до понятия бесконечности или до произнесения этого слова человека доводит просто то, что он свою собственную личность и все явления природы понимает как конечное, определенное бытие. Тем самым уже, как граница определенного бытия и как лишенная всякого содержания противоположность ему, полагается и бесконечное». Собственно, на этом процесс должен был бы и закончиться, поскольку из этого совершенно бессодержательного понятия невозможно никакое дальнейшее движение мысли, бесконечности невозможно молиться и поклоняться по той простой причине, что между абстрактным понятием и живым существом «нельзя ни мыслью представить, ни почувствовать никакого отношения»²²³.

В самом деле, для того чтобы из полученного путем абстракции понятия бесконечности вывести идею Бога, мыслители, шедшие по этому пути (например, такие русские последователи Фейербаха, как М. А. Бакунин), постулировали дополнительный акт «религиозной фантазии»²²⁴, в котором чисто отрицательная сама по себе бесконечность наделялась всеми положительными атрибутами божества. Самарин весьма убедительно демонстрирует сомнительность самой возможности такого акта и предлагает радикально иной путь возникновения понятия Бога.

Возникновение этого понятия для него вообще не является результатом мышления – оно возникает в результате восприятия. Тем самым Самарин предлагает покинуть область абстракции и обратиться к опыту. Потребность в этом возникает при попытке непредвзято раскрыть содержание понятия «Бог». В нем «заключается признание, что бесконечное дает о себе знать человеческому сознанию, следовательно в области конечного, тем или другим образом, как личность»²²⁵.

²¹⁹ Там же. С. 499.

²²⁰ Мюллер М. Религия, как предмет сравнительного изучения. Харьков, 1887. С. 12–13.

²²¹ Самарин Ю. Ф. Замечания... С. 501.

²²² Там же.

²²³ Там же. С. 503.

²²⁴ Бакунин М. А. Федерализм... С. 80–81.

²²⁵ Самарин Ю. Ф. Замечания... С. 503.

«Личность» – означает здесь бесконечную реальность, обращенную к каждому человеку²²⁶: «Он есть каждого человека знающая, на каждого свободно действующая бесконечность и всемогущество; Его око открыто для каждого человека и ухо отверсто для каждого стремления к нему; Он говорит человеку, руководит и предостерегает его, призывает, судит и спасает»²²⁷. Содержанием идеи Бога, таким образом, оказывается «положительный факт», сознаваемый через восприятие, «до признания которого человек доходит исключительно путем личного опыта». Факт – воздействие Бога на человеческую реальность, опыт – восприятие этого воздействия²²⁸. Пафос, с которым говорит здесь Самарин, указывает на то, что этим опытом он, похоже, обладал.

Следом естественным образом возникает вопрос о реальности данного опыта. Однако, поскольку речь, согласно Самарину, идет о факте, требование доказательства применимо здесь в весьма ограниченной мере. «Доказательства» бытия Божия в строго логическом смысле слова просто не может быть, поскольку в этом смысле «доказуема только возможность факта, а отнюдь не реальность его». Мы можем только показать, что возможность данного факта не заключает в себе логического противоречия, что она не неразумна, что факт «не невозможен». Только на основе личного опыта данный конкретный человек может в глубине совести решить вопрос: «Этот факт есть ли действительность и истина, или призрак и ложь?»²²⁹

Здесь, однако, возникает возможность противопоставления веры и разума, чего, по-видимому, Самарин хотел бы избежать. Поэтому он ставит вопрос таким образом: «Мыслимо ли вообще между конечным существом (человеком) и бесконечным такое отношение, при котором доступное первому восприятие последнего само по себе представляло бы совершенное речутельство в том, что воспринятое не есть обман, а отражается в сознании вполне истинно?»²³⁰ Самарин, естественно, полагает, что да, и для обоснования своего ответа прибегает к некоторым общим соображениям о том, как происходит человеческое познание. Приведу их вкратце.

Источник самой возможности ошибки в восприятии и мышлении русский мыслитель усматривает в наличии между объектом познания и познающим «я» человека неустранимого посредника в виде органов чувств и способности умозаключения. Они живут по своим собственным, не зависящим от нашей воли законам и, следовательно, «могут видоизменять объективно-фактическое и доводить до восприятия мнимо-фактическое»²³¹, причем так, что человек не будет иметь возможности устранить и даже заметить свою ошибку. Кроме того, большинство объектов нашего познания либо совершенно равнодушны к его результатам (природа), либо в значительной мере бессильны на них повлиять (другие люди). Итак, несомненное восприятие должно удовлетворять условию непосредственности (т. е. исключать

²²⁶ Важно отметить здесь тот факт, что свойство личности Ю. Ф. Самарин полагал не сущностным свойством Божества, а «определением его откровения во вне» (*Самарин Ю. Ф. Замечания...* С. 505), что сближает его с различием Gott и Gottheit у Мейстера Экхарта, известное ему через немецкую мысль, прежде всего Шеллинга и Баадера. Это различие впоследствии прочно войдет в русскую мысль, прежде всего оно характерно для Н. А. Бердяева и С. Л. Франка. Однако у Самарина оно не предполагает никакой нарочитой неортодоксальности: просто понятие «личность» приложимо к Богу постольку, поскольку Он обращается к человеку, открывает ему Себя, однако внутренняя, собственная реальность Бога с его помощью вряд ли может быть описана (в богословском отношении, это предполагает, что Ю. Ф. Самарин не считал тождественными греч. *ὁλοκαίς* и наше «личность»).

²²⁷ *Самарин Ю. Ф. Замечания...* С. 505.

²²⁸ Самарин неоднократно указывает на то, что личный опыт есть «общая почва религии и естественных наук», с той разницей, что в первом случае речь идет о восприятии явлений духовного мира, а во втором – материального. С его точки зрения, беспристрастное рассмотрение должно показать примерно одинаковую степень достоверности воспринимаемых в обоих случаях фактов.

²²⁹ *Самарин Ю. Ф. Замечания...* С. 510–511.

²³⁰ *Самарин Ю. Ф. Замечания...* С. 511.

²³¹ Там же. С. 513.

как чувственное, так и логическое опосредование), а последняя в свою очередь возможна при двух условиях:

«Во-первых, то, что подлежит нашему восприятию, должно быть в состоянии прозирать (т. е. прослеживать. – К.А.) в человеческом сознании весь процесс восприятия; во-вторых, необходимо, чтобы этот объект не только хотел, но и мог вызвать в человеке восприятие, соответствующее его воле, – иначе сказать, необходимо, чтобы он (объект) его (человека) сотворил». Ясно, что единственным объектом, удовлетворяющим этому условию, может быть только Бог, что заключается уже в самом понятии о Нем. Самарин особенно настаивает на недоказуемости этого факта, с одной стороны, и на его логической возможности, его непротиворечивости – с другой.

Этот ход мысли приводит его затем к идее личного откровения. Собственно, уже ясно, что то, что с позиции человека предстает как восприятие воздействия Божества, Его вхождения в человеческую жизнь, с позиции Самого Божества оказывается не чем иным, как действием, направленным на данного человека, словом, обращенным к нему, т. е. откровением. Это описание оставалось бы, однако, слишком общим и не производило бы должного впечатления, если бы мы не могли найти у Самарина более конкретных психологических и исторических пояснений относительно того, какие именно события человеческой жизни под него подходят. В разбираемой работе он указывает на «непроизвольные движения совести и на мнимо-случайные события», т. е. такие, по-видимому, которые непосредственно воспринимаются как раз как неслучайные, и лишь *post factum*, при наличии желания и особым умозаключением (т. е. предвзято), могут быть переведены в разряд случайных.

В замечаниях на книгу Кавелина мы найдем дополнительные пояснения. Идея личного откровения формулируется здесь следующим образом: «Воля Творца и Промыслителя знаменуется в жизни каждого субъекта; она непременно вернее, чем действие на него материальной среды, доходит до его сознания, навязывается ему, и человеку остается только последовать его призыву или сознательно и намеренно уклониться от него»²³². С этой идеей тесно связана у него идея промысла, которой «предполагается, что существует разумное отношение и правильная соразмерность между двумя факторами, из которых складывается жизнь каждого субъекта, между свободною деятельностью, исходящею от самого человека, и воздействием на него извне обстоятельств ему неподвластных, между искушениями, которым он подвергается, и правоправящею силою, данною ему для отпора». Вместе они формируют то отношение к жизни, которое может быть названо религиозным: «Одно и то же событие, независимо от общего своего значения в истории целого народа или всего человечества, вплетается в судьбу каждого субъекта, которого оно затрагивает, не как случайность, расстраивающая ее, а как слово, прямо к нему обращенное, имеющее свой особенный смысл для него лично»²³³.

Самарин называет здесь учение о промысле «предположением», т. е. дает повод рассматривать его как интеллектуальную (хотя и необязательно формулируемую и сознаваемую) предпосылку религиозного восприятия мира, которое возникает в том случае, если субъект эту предпосылку принимает. В действительности, однако, он скорее хочет сказать, что тот личный опыт субъекта, который может быть обобщен (и обобщается в теологии) в учении о промысле, и личное откровение, и есть то первичное религиозное восприятие, над которым надстраиваются затем здания тех или иных «положительных религий» и теологий.

²³² Самарин Ю. Ф. Замечания на книгу К. Д. Кавелина «Задачи психологии» // Соч. Т. VI. С. 414.

²³³ Там же. С. 410–411. Наиболее яркий пример такого переживания исторических событий в литературе – роман Б. Пастернака «Доктор Живаго». Вообще, восприятие текущей истории, как слова Божия, обращенного к человеку, должно считаться одним из основополагающих аспектов духовного опыта, лежавшего в основе религиозного ренессанса конца XIX – начала XX в. и русской (и не только русской) религиозной философии.

Итак, *minimum* религии, по Самарину, есть, как уже говорилось, «личное восприятие сознательного и преднамеренного воздействия Бога на человеческую жизнь». Это воздействие, как факт, не менее достоверно, чем воздействие внешнего, физического мира. Оно переживается человеком в совести, в мнимо-случайных событиях, в личной вовлеченности в историю. Эти (а возможно, что и какие-то другие) переживания дают человеку возможность «испытать в сокровеннейшей глубине своей собственной индивидуальности ощущение присутствия Божия». Это и есть первоначальная форма откровения – откровение личное, религиозный опыт. Этот опыт, по Самарину, «необходимо предполагается всеми дальнейшими историческими откровениями», т. е. практически всей историей религии.

На этом, собственно, Самарин и останавливается, вполне сознательно отказываясь от дальнейшего развертывания своей мысли, от перевода ее в дальнейшую историческую конкрету. Перспективы, которые открываются с этой точки, достаточно заманчивы и многообразны. Непосредственно эти идеи Самарина оказали определяющее влияние на рассмотрение религиозной проблематики в русской философии. Опытное происхождение идеи Бога составило центр философии религии В. Д. Кудрявцева-Платонова (1828–1891), выдающегося представителя философии духовных академий в России. Именно В. Д. Кудрявцев осуществил перевод рассмотренных только что писем Самарина на русский язык и опубликовал их отдельным изданием. Этот факт интересен как довольно редкий пример пересечения и взаимодействия двух направлений русской религиозной мысли: «интеллигентского» и «духовно-академического»²³⁴. Идея «личного откровения» и принцип богочеловеческого диалога легли в основу реконструкции структуры религиозного сознания и религиозного процесса в его истории у В. С. Соловьева, кн. С.Н. и Е. Н. Трубецких, Л. П. Карсавина, А. А. Мейера и других русских мыслителей.

Наконец, возможно было движение и в сторону более детального описания элементов и сущностных черт самого религиозного опыта – путь, по которому пошли позже Р. Отто (нет нужды говорить, что без всякой связи с Самариным) и С. Л. Франк. Собственно историческое значение работы, проделанной Ю. Ф. Самариным, состоит как раз в том, что она привела русскую мысль к точке, с которой открывались все эти перспективы.

Сам Самарин в последнем, третьем письме наметил три связанные с предыдущим изложением вопроса из области философии религии, прояснить которые он считал важным для себя, прежде той или иной попытки продолжить развитие основной мысли. Остановимся на них по необходимости кратко.

Выше уже говорилось, что Самарин ставит человека, переживающего религиозный опыт перед неким, говоря словами Кьеркегора, *entweder – oder*: человек может либо признать присутствие Божие в своей жизни, либо его отвергнуть и настаивать на иллюзорном характере своего опыта. Однако, полагает Самарин, желательно было бы ему отдавать себе отчет в практических и интеллектуальных последствиях этого выбора: «...от чего человек логически и в действительности отказывается, как скоро он отрешается от Бога»²³⁵.

В это множество, согласно Самарину, попадает прежде всего представление об особом месте человеческой личности в мироздании, сознание личной свободы, долга и ответственности. Иными словами, отрешаясь от религиозного фундамента, «этика... вместе с тем отказывается от своего собственного логического оправдания и впадает в неразрешимое противоречие со своими собственными требованиями»²³⁶.

²³⁴ См.: *Моисеев Е., иером.* Московская духовная академия и славянофилы // А. С. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист... С. 361–374.

²³⁵ Самарин Ю. Ф. Замечания... С. 521, см. так же С. 507, 421.

²³⁶ Там же. С. 517, 519.

Речь, естественно, не идет о том пошлом утверждении, что атеист не может быть нравственным человеком. Как раз наоборот, Самарин утверждает, что против данного мнения можно привести целый ряд неопровержимых фактов, в том числе, наличие среди атеистов людей, «перед которыми я должен был в душе глубоко преклониться, которые в царствии Божием будут стоять неизмеримо выше, чем многие... епископы, монахи и князья»²³⁷. Речь идет о том, что нравственное сознание предъявляет человеку известные требования, покрываемые понятием «долга», и что эти требования не могут быть обоснованы иначе как религиозно. Без этого они становятся лишенным основания «обычаем, преданием, привычкой, личным настроением», которое рано или поздно будет отвергнуто²³⁸. Основная проблема атеистической нравственности, с его точки зрения, – проблема трансляции этических ценностей перед лицом очевидного кризиса их оснований²³⁹.

Второй важной проблемой Самарин считает вопрос о возможности соединения веры со свободным научным исследованием. Из сказанного ясно, что, поскольку вера для Самарина есть результат свободного акта выбора, «достигшее высшей потенции убеждение», «мнение, будто религиозная вера тождественна с рабским подчинением внешнему авторитету»²⁴⁰, – для него не более чем укоренившийся предрассудок, что он и считает необходимым показать.

Третьей насущной задачей Самарин считает исследование понятия чуда, сущность которого он усматривает в признании «фактического, прямого воздействия духовного начала или агента на материю». Отвергнуть этот факт можно, полагает он, только если отрицать «какое бы то ни было самостоятельное духовное начало или свойство» вообще. В случае же признания самой возможности такого рода воздействия остальные проблемы, связанные с чудесами: степень их вероятности, различение истинных и ложных чудес и подобные, – окажутся второстепенными²⁴¹.

Подводя наконец общий итог, следует сказать, что философия религии Ю. Ф. Самарина явилась важным этапом становления этой дисциплины в России, по крайней мере, для традиции русской религиозной философии. Из сказанного очевидно, что эта философия религии носит подчеркнуто антиредукционистский характер. Она несомненно апологетична и порождена стремлением философа уяснить самому и объяснить другим сущность религиозного опыта, без посредства тех теологических и антитеологических теорий, которые так склонны выхолащивать его содержание. Отсюда у Ю. Ф. Самарина возникает пафос преодоления накопившихся «в области религиозных вопросов предрассудков (как теологических, так и атеистических, как радикальных, так и консервативных)», пафос стремления к взаимопониманию, беспристрастию и объективности в отношении фактов религиозной жизни²⁴², который, несомненно, актуален и для нашего времени.

²³⁷ Там же. С. 519, 521.

²³⁸ В этом, по-видимому, следует видеть смысл знаменитого изречения Ф. М. Достоевского: «Если Бога нет, то все дозволено». Вообще, существенная связь антропологии и философии религии (а не только философии истории) славянофилов с художественным мышлением Ф. М. Достоевского, кажется, еще не становилась предметом достаточно основательного изучения. См., впрочем: *Котельников В.А.* Достоевский и Иван Киреевский // *Русская литература*. 1981. № 4.

²³⁹ Эту проблему Самарин активно обсуждал также и в полемике с К. Д. Кавелиным, и в письме А. И. Герцену (1858), именно поскольку последние пытались соединить позитивизм, подчиняющий человека природной закономерности, и утверждение «нравственной самобытности» (Герцен) человека (см. об этом: *Зеньковский*. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. С. 95, 151, сл.).

²⁴⁰ Самарин Ю. Ф. Замечания... С. 521.

²⁴¹ Самарин Ю. Ф. Замечания... С. 523.

²⁴² См.: Там же. С. 517. Вот его позиция: «Обращаться к фактам религиозной жизни так же беспристрастно и объективно, как в настоящее время обращаются в области науки с фактами физиологическими или политическими» (Там же. С. 521).

* * *

Подведем итоги первой главы.

Основные принципы и подходы, характерные для русской философии религии, сложились в первой половине и середине XIX в. во взаимодействии основных направлений метафизической мысли: религиозного западничества (П. Я. Чаадаев), славянофильства (И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, Ю. Ф. Самарин), философии духовных академий (П. Д. Юркевич), русского атеизма (М. А. Бакунин).

Они складывались во многом благодаря критическому восприятию наследия немецкой классической философии при обозначившемся с самого начала весьма критичном отношении к традиции академического богословствования.

Последнее было во многом связано с ощущением его чрезмерной рационализированности, зависимости от устаревших западных образцов («западное пленение») и неэффективности при решении теоретических, образовательных, миссионерских и культурных задач, в частности, вопроса о религиозном оправдании человеческого творчества.

В результате отказа от присущего академическому богословию способа мышления и изложения материала был поставлен вопрос о предельном обосновании религиозного знания и знания о религии, при апелляции в поисках такого обоснования скорее к анализу и интерпретации данных религиозного опыта, чем к текстам, была начата работа по переосмыслению таких основополагающих понятий, как «вера», «откровение», «традиция», религиозному осмыслению истории, выстраиванию логики истории религии. Важным мотивом развития христианской мысли было стремление вывести христианство из-под огня атеистической критики.

Все это обусловило высокий уровень интереса к проблемам философии религии, осознание их относительной обособленности от собственно богословской проблематики, их особого положения в структуре философского знания.

Непосредственно эти идеи, в особенности в том виде, в каком они были заявлены у Ю. Ф. Самарина, оказали определяющее влияние на рассмотрение религиозной проблематики в русской философии. Концепция опытного происхождения идеи Бога составила центр философии религии В. Д. Кудрявцева-Платонова. Идея «личного откровения» и принцип богочеловеческого диалога легли в основу реконструкции структуры религиозного сознания и религиозного процесса в его истории у В. С. Соловьева, кн. С.Н. и Е. Н. Трубецких, Н. А. Бердяева и других русских мыслителей. По пути более детального описания элементов и сущностных черт самого религиозного опыта пошли, опять-таки вслед за В. С. Соловьевым, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк.

Тем самым оказалась подготовлена почва для более систематического развертывания проблематики философии религии в следующем периоде.

Глава 2. Философия религии в русской идеалистической метафизике конца XIX в.

Новый период в становлении философии религии в русской метафизической мысли справедливо начинать с середины 70-х гг. XIX в., с появления первых работ В. С. Соловьева, Б. Н. Чичерина и др. По отношению к предыдущему этапу здесь можно видеть как моменты преемственности, так и достаточно серьезный разрыв. Преемственность осуществлялась и на личном уровне: общение Соловьева с поздними славянофилами, Чичерина – с западниками, Кудрявцева – с Голубинским и т. п., – и на уровне идей.

И однако, новый период не является просто органическим продолжением предыдущего. И по сути, и в сознании современников Соловьев изначально выступает не просто как продолжатель славянофильской традиции, но как новая духовная сила, как основоположник новой творческой и философской позиции, отличавшейся от предшествующих и менее жесткой связью с историческим церковным преданием, и большим вниманием к таким «вторичным» и «западным» ценностям, как право, государство, рациональность, и большим осознанием самостоятельной ценности систематического эксплицитного философствования. Все это не могло не сказаться и на его собственно религиозной позиции, и на его общефилософских построениях, и на его философии религии. Этой позицией наиболее яркого и значительного деятеля эпохи определяется и ее характер в целом.

Однако наряду с позицией Соловьева и его продолжателей (прежде всего, братьев С.Н. и Е. Н. Трубецких) мы видим появление целого ряда новых, может быть менее известных, но также весьма значительных философских направлений. Это, прежде всего, неогегельянство, крупнейшими представителями которого были Б. Н. Чичерин и П. А. Бакунин, и спиритуализм (или неолейбницеанство) Е. А. Боброва, А. А. Козлова, Л. М. Лопатина и др. Впрочем, границы этих направлений и позиций не были абсолютно непроницаемы. Многое (прежде всего в личном плане) объединяло, например, Л. М. Лопатина с Соловьевым и его кругом, с другой стороны, у самого Соловьева без труда обнаруживаются как мотивы персонализма и монадологии, характерные для спиритуалистического направления, так и гегельянские моменты. Отметим также, что ни гегельянство, ни спиритуализм не стали в этот период основой для каких-либо значительных объединений – философских, литературных, публицистических и т. п. В институциональном отношении их представители либо оставались вполне одинокими мыслителями (как большинство гегельянцев), либо так или иначе примыкали к структурам, создававшимся соловьевской группой или при ее участии: журналу «Вопросы философии и психологии», Психологическому обществу и др.

Общие моменты всех идеалистических программ весьма удачно отразил в своей работе, посвященной памяти кн. С. Н. Трубецкого, Л. М. Лопатин. По его словам, их объединяло стремление к созданию «очищенного, философски оправданного» «религиозного мировоззрения, органически сочетавшего в себе полную свободу мысли и научного исследования с глубокою сердечною верою в личность Христа и христианские догматы»²⁴³ и стремление реализовать это мировоззрение как в своей философской и научной деятельности, так и в русском образованном обществе своего времени. Это мировоззрение понимало в самом общем виде «признание единой, внутренне живой духовной основы мира, которая представляет собой корень и нашей индивидуальной жизни, и всечеловеческого коллективного сознания, и в совершенно реальном взаимодействии с которой заключа-

²⁴³ Лопатин Л.М. Кн. С. Н. Трубецкой и его общее философское мировоззрение. М., 1906. С. 8, 12.

ется условие достоверности нашего знания»²⁴⁴. Институционализация этих ценностей, начатая еще славянофилами, закреплённая успешной защитой диссертаций Соловьева и Лопатина, созданием журнала «Вопросы философии и психологии», победой «метафизиков» в Московском психологическом обществе и завершившаяся созданием Религиозно-философских обществ, издательства «Путь» и др., обеспечила расцвет русской мысли начала XX в. Однако в этих рамках могли оформляться и конкурировать между собой весьма различные творческие позиции и программы.

Различия между «идеалистами» (в узком смысле: Вл. Соловьев, С.Н. и Е. Н. Трубецкие), «спиритуалистами» и гегельянцами только внешне проявлялись в ориентации на разные историко-философские авторитеты: платонизм и немецкий идеализм в первом случае, картезианство, лейбницеанство и его продолжения в философии XIX в. – во втором, Г. В. Ф. Гегель – в третьем²⁴⁵. За этими различиями стояли более существенные различия в ценностных предпочтениях, определявших и философское творчество, и общий характер деятельности мыслителей, и их подход к темам философии религии. И те и другие признавали и стремились религиозно обосновать неинструментальный характер таких «вторичных» ценностей, как государство, право, научная рациональность, культурное творчество и т. д. Однако для «идеалистов» эти ценности связывались с ценностями абсолютными гораздо более непосредственно и потому отчасти утрачивали свой самостоятельный характер. В силу этого религиозно-мистический момент гораздо ярче представлен и в их собственно философском творчестве. Да и саму философию они понимали не только как чистую теоретическую деятельность, но и как общественно значимую силу²⁴⁶. В силу этого же они (порой сравнительно легко и даже с энтузиазмом – как Соловьев, – порой же не без внутренней борьбы – как кн. С. Н. Трубецкой) могли оставлять теоретическую, собственно научную или философскую деятельность ради практического служения более высоким религиозно-нравственным задачам – апологетического, публицистического или прямо политического характера²⁴⁷. «Спиритуалисты», напротив, не теряя из виду религиозный «идеал» и не отказываясь от участия в культурной и политической жизни, акцентировали наличное различие между действительностью и этим идеалом, и рациональность, позволяющая реалистично осмыслить это различие, приобретала в их глазах тем большую ценность. Соответственно и философия была для них прежде всего теорией, «умозрением» и в качестве таковой обладала собственной непреходящей ценностью. Еще большую ценность рациональность и право представляли для русского гегельянства, в особенности для такого авторитетного его представителя, как Б. Н. Чичерин, прямо обвинявшего и Вл. Соловьева, и С. Н. Трубецкого в излишнем «мистицизме», неуместном в такой строгой науке, какой была, в его представлении, философия.

Ниже мы увидим, как эти различия проявились при анализе проблемы отношений веры и разума.

Отсюда проистекало и важное, с точки зрения нашей темы, различие в отношении обеих групп к истории вообще, истории религии в частности и к религиозной конкре-

²⁴⁴ Там же. С. 8.

²⁴⁵ О том, как эти различия проявились в спорах Лопатина и Соловьева о метафизике и теософии, а также по проблемам субстанции и свободы воли см.: *Половинкин С.М.* Вл. Соловьев и Л. М. Лопатин: еще один пример дружбы-вражды // Вл. Соловьев и культура Серебряного века. М., 2005. С. 371–377, здесь с. 373. Он же говорит об обращении русских философов к Лейбницу в их борьбе за персонализм, с целью преодоления имперсоналистических мотивов немецкой классики (см. *Половинкин С.М.* Иерархический персонализм Н. О. Лосского // ВПСТГУ. Сер. Филология. История. Философия. № 3. С. 48–80).

²⁴⁶ О философии как политике у Вл. Соловьева см.: *Эверт ван дер Звеерде*. Зло и политика: об антиполитической политической философии Вл. Соловьева // Вл. Соловьев и культура Серебряного века. С. 47–59.

²⁴⁷ О таком участии см., напр.: *Семерикова Е.Э.* С. Н. Трубецкой и университетский вопрос в России: Дисс. на соискание ученой степени канд. ист. наук. Саратов, 2004.

тике. Общее представление о тесной связи религии и философии, о зависимости философского процесса от религиозного и в то же время об их относительной самостоятельности в конкретном приложении приводило к весьма дифференцированным последствиям. Для «идеалистов» характерно пристальное внимание к конкретной, эмпирической стороне исторического и религиозного процесса, выражавшееся в осуществлении ими реальных исследований в области истории религий вообще, христианства в особенности. Для «спиритуалистов» это нехарактерно, и до конкретных исследований в этой области они почти никогда не «опускаются». Гегельянцы в этом отношении оказываются ближе к мистикам: по признанию исследователей, Б. Н. Чичерин, подобно самому Гегелю, «мастерски владеет» огромным эмпирическим материалом²⁴⁸.

Тем не менее, наличие общей основы позволяло этим позициям, различаясь, не дифференцироваться абсолютно: отношения идей Соловьева, Трубецкого, Чичерина и Лопатина, все время выстраивавшихся в сложном полемическом диалоге между собой, наглядно демонстрируют эту ситуацию.

В целом, указанные особенности творческих позиций мыслителей и той, и другой, и третьей групп явно провоцируют их на особо пристальный интерес к темам философии религии. Однако и здесь, по крайней мере в тенденции, можно заметить важные различия. Так, для Соловьева и его последователей феномен религии, как в целом, так и в его исторических и структурных подробностях, вообще стоит в центре их познавательного интереса. Спиритуалистов интересует прежде всего гносеологический аспект проблематики (ср., например, важное учение А. А. Козлова о различии знания Бога и знания о Боге, размышления Лопатина о роли веры в системе знания и т. д.). Гегельянцы же, опять-таки в силу ряда особенностей системы своего патрона, сосредоточивались преимущественно на проблемах отношения религии и рациональности, как это видно уже из заглавий их работ – «Наука и религия» Б. Н. Чичерина, «Основы веры и знания» П. А. Бакунина.

Более органично, чем светская мысль, развивалась в этот период философия вообще и философия религии в частности в рамках духовных академий. Здесь в это время развивают активную деятельность В. Д. Кудрявцев и А. И. Введенский, архиеп. Никанор (Бровкович). Вопрос о происхождении и природе религии ставится ими прежде всего в контексте полемики с рационалистическими или прямо атеистическими концепциями западных мыслителей. На этом фоне возникает и интерес к истории религии, реализующийся и в исследовательской, и в преподавательской практике (архим. Хрисанф (Ретивцев), А. И. Введенский, прот. Т. Буткевич и др.). Столь же органично продолжается развитие этой традиции и в конце XIX – начале XX в., когда наряду с вышеназванными начинают и развивают свою деятельность С. С. Глаголев, прот. А. В. Смирнов, прот. Н. Боголюбов и целый ряд других философов и историков религии. Оригинальную разработку ряда вопросов философии религии представили на этом этапе В. И. Несмелов и М. М. Тареев. Ряд важных методологических идей можно найти у таких выдающихся историков Церкви и патрологов, как В. В. Болотов, А. И. Бриллиантов, И. В. Попов, А. А. Спасский, С. Л. Епифанович. Особо следовало бы говорить о месте, занимаемом в истории академической философии и богословия о. П. Флоренским.

Напротив, атеистическая мысль в этот период, хотя он и был периодом ее относительного господства в сфере «общественной мысли», не имела сколько-нибудь значительного идейного приращения. Только позже, фактически уже на исходе Серебряного века, на основе освоения достижений Ницше и попыток ассимиляции некоторых идей Ф. М. Достоевского и самой атмосферы религиозного ренессанса, произойдет, как мы увидим, обновление атеи-

²⁴⁸ Чижевский Д. Гегель в России. С. 326.

стического сознания, его относительное освобождение от социально-политической проблематики, сопряженное с соответствующим переосмыслением проблем философии религии.

Ниже, в рамках второй главы настоящего исследования, будет представлена главным образом философия религии В. С. Соловьева и мыслителей его круга: братьев С.Н. и Е. Н. Трубецких, – а также близкого к ним представителя спиритуалистического направления Л. М. Лопатина. Отдельные (но, на мой взгляд, показательные) стороны гегельянской, академической и атеистической мысли будут представлены при рассмотрении полемики, возникшей по поводу идей и личности кн. С. Н. Трубецкого.

В. С. Соловьев

Философская концепция Соловьева занимает особое место в истории русской мысли. Прот. Василий Зеньковский, назвавший Соловьева «наиболее ярким и влиятельным философом» «периода систем»²⁴⁹, несомненно выразил *consensus* как историков русской философии, так и самих философов. Соловьев, с одной стороны, осуществил творческий синтез основных направлений предшествующей мысли, как мировой, так и русской: лейбницеанства, шеллингизма и гегельянства, славянофильства и западничества и т. п., а с другой – дал мощный толчок последующей русской философии и – шире – культуре Серебряного века в целом. Будучи верным для философии вообще, этот тезис верен и для философии религии. Основные тенденции, намеченные Гегелем и Шеллингом и их русскими продолжателями, о которых шла речь в предыдущих разделах: П. Я. Чаадаевым, И. В. Киреевским, А. С. Хомяковым, Ю. Ф. Самариным, П. Д. Юркевичем и их оппонентами из антирелигиозного лагеря, – получили у Соловьева систематическое развитие. Это касается идеи о двойственном течении истории религии, намеченной Чаадаевым и Хомяковым, рассмотрения истории философии как аспекта истории религиозных идей, акцентирования роли религии в становлении и специфике философских традиций, концепции веры, созданной Киреевским и Хомяковым, самаринской концепции личного откровения, начатого Чаадаевым и славянофилами пересмотра методологических оснований современного им академического богословия, специфических черт развернутой ими критики атеистического сознания и материализма, учитывающей в то же время их положительное значение. Но Соловьев не только развил и разработал эти элементы, он также привел их в систематическое единство и дал этому единству общетеоретическое обоснование, настолько убедительное, что последующие русские мыслители-метафизики вели работу в заданном им направлении, причем часто не отдавая себе в этом полного отчета, даже провозглашая на словах неприемлемость для себя тех или иных соловьевских идей. Из характерных для русской мысли тем, пожалуй, только тема критики разума не получила у Соловьева достаточно развернутого и яркого изложения.

Все эти соображения, на мой взгляд, в достаточной мере обосновывают центральность философии религии Соловьева для русской мысли и оправдывают уделяемое ей в данной работе внимание.

Прежде чем перейти к систематическому изложению, я позволю себе еще одно пояснительное замечание.

Философия Соловьева обычно именуется «религиозной». Словосочетание «религиозная философия» давно уже утратило сколько-нибудь ясный и отчетливый смысл, и ниже я попытаюсь прояснить, в каком отношении это именование может считаться отвечающим сути дела. Однако можно сказать наперед, что философ, в силу тех или иных причин как-то по особому связанный с религией, должен размышлять о ней особенно интенсивно и именно в силу данной связи эти размышления, т. е. его философия религии, во-первых, сами по себе должны обладать определенной ценностью, а во-вторых, иметь особое значение для понимания его творчества. Тем более странно, что в случае Соловьева они до сих пор становились предметом рассмотрения исследователей лишь мимоходом или отчасти²⁵⁰. Можно предполо-

²⁴⁹ Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. Ч. 1. С. 10.

²⁵⁰ Классические работы кн. Е. Н. Трубецкого, СМ. Соловьева, А. Ф. Лосева касаются этой проблематики только мимоходом. Так, например, кн. Е. Н. Трубецкой в главке «Религия Богочеловечества» лишь один абзац посвящает вопросу о том, что такое, по Соловьеву, религия, и четыре страницы вопросу о Богочеловечестве (см. Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. Соловьева. Т. 1. М., 1994. С. 322–327). Этот пробел отчасти был заполнен работами Мюллера, Саттона, Георге: Müller L. Das Religionphilosophische system Vl. Solovjovs. B., 1956; Sutton J. The Religious Philosophy of Vl. Soloviev. L.,

жить, что само словосочетание «религиозная философия» предрасполагает исследователей рассматривать эту мысль как «непосредственное выражение религиозного опыта»²⁵¹, а это в свою очередь отвлекает их внимание от того факта, что философия представляет собой не только *выражение* опыта, но и, прежде всего, *рефлексию над* ним, исследование его. Заполнить этот пробел вполне может, по-видимому, только специальная монография. Здесь же производится только некоторая предварительная работа.

Эта работа включает в себя несколько основных моментов. Прежде всего, я постараюсь определить место философии религии в системе мысли Соловьева, ее отношение к религии, теологии и философии, уяснить ее собственную внутреннюю структуру. Далее, в соответствии с данной структурой будут намечены ее исходные основоположения, которые возникают в точках ее пересечения с этикой, теоретической философией и эстетикой. Затем представляется необходимым рассмотреть обладающие несомненной ценностью исторический и феноменологический анализы религии, предпринятые Соловьевым. За основу здесь будут приняты работы, относящиеся к концу 70-х – началу 80-х гг. XIX в.: «Чтения о Бого-человечестве», «Философские основы цельного знания», «Духовные основы жизни» и, в наибольшей мере, «Критика отвлеченных начал». Это, по мнению многих исследователей, наиболее характерный, «классический» этап философского творчества Соловьева, по отношению к которому все предшествующее легко рассматривается как подготовка, а все последующее – как развитие, приложение и, в ряде случаев, пересмотр.

В связи с последним представляется необходимым хотя бы в какой-то мере учесть и очевидный факт изменений, происходивших во взглядах философа. Эти изменения касались как некоторых частных сторон его концепции, так и некоторых наиболее существенных ее положений. Таким образом, в ходе исследования историк весьма часто оказывается перед вопросом: идет ли при этом речь о пересмотре, несовместимом с предшествующим и потому отменяющим его, или о перемене точки зрения, при которой вновь открывающаяся перспектива не отрицает предыдущей, но дополняет и корректирует ее? Вследствие этого в заключение будут рассмотрены некоторые моменты концепции философии религии, предложенной Соловьевым в наиболее законченной его работе позднего периода – «Оправдании добра».

Место философии религии в системе Соловьева. Религия и философия религии. Структура философии религии Соловьева

Основная трудность, связанная с темой «философия религии Соловьева» состоит в следующем: хотя философские размышления о тех или иных сторонах религиозной жизни человека и человечества так или иначе присутствуют почти во всех произведениях мыслителя, мы не найдем ни одного из них, в котором тема философии религии излагалась бы с

1988; George M. *Mystische und religiöse Erfahrung im Denken* VI. Solov'evs. Gottingen. 1988. Большое значение для раскрытия отдельных сторон философии религии Соловьева имеют также работы: Максимов М. В. Владимир Соловьев и Запад: Невидимый континент. М., 1998; Гайденоко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001; Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада. М., 2006; Козырев А. Л. Соловьев и гностики. М., 2007. См. также: Гуревич П. С. В. С. Соловьев как философ религии // В. Соловьев и философско-культурологическая мысль XX в. Иваново, 2000. С. 188–191; Шахнович М. М. В. С. Соловьев и феноменологическое религиоведение // Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006. С. 106–120; Половинкин С. М. В. С. Соловьев и русское неолейбницеанство // Вопросы философии. М., 2002. № 2. С. 90–96. Ряд важных моментов так или иначе затрагивался в выходящих в Иваново сборниках «Соловьевские исследования». См., напр.: Максимов М. В. Метафизические основания историософии Вл. Соловьева // Соловьевские исследования. Вып. 1. Иваново, 2001. С. 47–74; Куликова О. Б. Гносеологический аспект отношений веры и разума в контексте воззрений В. С. Соловьева // Там же. С. 109–122; Козлова О. В. Проблема личности в философии В. С. Соловьева // Соловьевские исследования. Вып. 5. С. 128–149; Ариин Е. И. Субстанциональность религии в трактовке Вл. Соловьева: между Гегелем и П. Рикером // Соловьевские исследования. Вып. 7. 2003. С. 134–148.

²⁵¹ Sutton. Op. cit. P. 179.

исчерпывающей полнотой. Больше того, Соловьев нигде не говорит о философии религии как об особой философской дисциплине наряду с другими. Даже «Чтения о Богочеловечестве», первоначально именовавшиеся «Чтениями по философии религии», не являются в этом отношении исключением. Кроме того, «Чтения...», представляющие собой цикл публичных лекций апологетического характера, не могут, уже в силу своего стиля, претендовать на академическую полноту и проработанность изложения, несмотря на глубину и основополагающий характер целого ряда содержащихся в них положений. Тем не менее, именно здесь мы находим единственное, если не ошибаюсь, в творчестве Соловьева эксплицитное определение философии религии. Правда, здесь указывается ее место не в философской системе, а только в структуре самого религиозного сознания.

Философия религии как религиозное мышление сопоставляется здесь Соловьевым с религиозной верой и религиозным опытом. Вера понимается здесь Соловьевым применительно к аудитории вполне обыденно, как «уверенность в существовании», без которой, однако, данные опыта – все равно, внутреннего или внешнего – обращаются в иллюзию²⁵². Итак, действительность Божественного начала дается в вере, его содержание – во внутреннем религиозном опыте. Однако эти данные «являются сами по себе лишь как отдельные сведения о божественных предметах, а не как полное знание о них. Такое знание достигается организацией религиозного опыта в цельную, логически связанную систему. Таким образом, кроме религиозной веры и религиозного опыта требуется еще религиозное мышление, результат которого есть философия религии»²⁵³.

Представляется странным прежде всего то, что философия религии занимает здесь место, на котором, очевидно, должно находиться богословие. Именно оно занимается «организацией религиозного опыта», если, конечно, иметь в виду конкретный религиозный опыт конкретной конфессии. Мне представляется, что этот странный пропуск имеет две основные причины. Первая – характерная для большинства русских философов-метафизиков неудовлетворенность традиционным академическим богословием, в своем методе в общем и целом следовавшим в те времена устаревшим западным философским и богословским стандартам. Соловьев, хорошо понимавший, что эту неудовлетворенность разделяют с ним его слушатели, предпочел термин, менее нагруженный негативными ассоциациями.

Вторая, и более существенная, причина состоит в том, что Соловьев действительно предлагает своим слушателям не теологию, которая всегда конкретна и всегда противостоит другой теологии, а именно философию религии, претендующую на то, чтобы, поднявшись над частными теологиями, выявить присущую каждой из них долю истины и неадекватности. По Соловьеву, «лишь философия религии, как связанная система и полный синтез религиозных истин, может дать нам адекватное (соответствующее) знание о божественном начале как безусловном и всеобъемлющем»²⁵⁴. В этом контексте само понятие философии религии и сопутствующая ему идея «религиозного развития», постепенного выявления истины религиозного сознания в истории явно отсылают к «Лекциям по философии религии» Гегеля²⁵⁵ и к «Философии мифологии» и «Философии откровения» Шеллинга.

Однако позиция Соловьева кое в чем существенно отлична и от гегелевской, и от шеллинговской версий. Если Гегель прямо утверждал тождество религии и философии по содержанию и превосходство философии по форме, в которую это содержание облекается: философское понятие представляет собой более строгую форму для выражения истины, чем

²⁵² Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 35. Здесь содержится возможность перехода к более глубокому пониманию веры, развернутому в «Критике отвлеченных начал», где она практически отождествляется с мистическим опытом, о чем см. ниже.

²⁵³ Там же.

²⁵⁴ Соловьев В.С. Чтения... С. 36.

²⁵⁵ См.: Ариин. Указ. соч. С. 135.

религиозное представление, – то Соловьев представляет себе эти отношения более сложным образом.

Соловьев оказывается ближе к Шеллингу, гораздо менее, чем Гегель, склонному к рационализации религии. С точки зрения Шеллинга, уже «мифология заставляет признать независимый ни от какого разума принцип религии»²⁵⁶. Тем более понятие откровения мыслимо только при условии, «что его содержание должно быть таким, что без откровения оно не только не постигалось бы, но даже не предполагало бы такой возможности»²⁵⁷. При этом «содержанием» оказывается не учение Христа, но прежде всего Он Сам, Его дело в истории²⁵⁸. И все же высшей ступенью религии становится, по Шеллингу, «религия свободного философского познания», которая возникает, точнее, «порождает саму себя» в рамках философии религии, хотя и только как третье, «опосредованное двумя другими понятиями», т. е. понятиями естественной религии – мифологии – и религии откровения²⁵⁹.

Однако Соловьев имел возможность рефлексивно отнестись к концепциям как Гегеля, так и Шеллинга²⁶⁰. Прежде всего, он не допускает того жесткого, «метафизического», а не диалектического разделения религии и философии как различных (хотя и тождественных содержательно) форм абсолютного духа, которое имеет место у Гегеля²⁶¹. Русский философ сознает, что провести четкую разделительную линию между этими двумя моментами можно только условно, в абстракции. В действительности же они необходимо переплетены и взаимно определяют друг друга. Как видно из вышесказанного, философия религии рассматривается Соловьевым не только как рефлексия о религии, т. е. как элемент философской системы, но и как религиозное мышление, т. е. как элемент религиозной традиции (но отнюдь не как высшая степень религиозного сознания, как это имело место у Шеллинга)²⁶².

Кроме того, хорошо отдавая себе отчет в сверхрациональном характере сущего, Соловьев, как мы увидим в статье «О законе исторического развития» – предисловии к «Философским началам цельного знания» (далее – ФНЦЗ), – не только ставит религию в целом выше философии, но и в самой религии выдвигает на первое место не начало знания, а начало творчества, т. е. не теологию, а мистику, собственно религиозный опыт. В «Чтениях...» же история религии и история философии переплетены так, что именно вторая оказывается моментом первой, история философии предстает как аспект, пусть и весьма важный, истории религии²⁶³. О том же говорит и еще одна особенность «Чтений...»: обратившись здесь к рассмотрению религиозной проблематики, Соловьев оказался перед необходимостью воспроизвести основные положения и предпосылки своей системы в целом. Это опять-таки свидетельствует не просто о значимости религиозной проблематики для философа, но о том,

²⁵⁶ Шеллинг Г. В. И. Философия откровения. Т. 1. СПб., 2000. С. 248–249.

²⁵⁷ Там же. Т. 2. СПб., 2002. С. 9.

²⁵⁸ Там же. Т. 1. С. 253.

²⁵⁹ Шеллинг Г. В. И. Философия откровения. С. 249.

²⁶⁰ Интересно, что, в то время как, по мнению А. Кожева, «образцом для него (Соловьева. – К.А.) служит почти исключительно Шеллинг», Дж. Клайн рассматривал его как «неогегельянца». Косвенно это может служить подтверждением действительной независимости русского философа от обоих авторитетов (см.: Кожев А. Религиозная метафизика Вл. Соловьева // Кожев А. Атеизм и другие работы. М., 2007. С. 175–257, здесь с. 182; Клайн Дж. Л. Гегель и Соловьев // Вопросы философии. 1996. № 10. С. 84–93, здесь с. 88).

²⁶¹ Клайн в своей статье сопоставляет скорее «количество» религии, присутствующее в системах Соловьева (4 момента: мистика в сфере творчества, теология в сфере знания, церковь в сфере практики и мистицизм в философии) и Гегеля (2 момента: религия как форма абсолютного духа в «Философии духа» и церковные институты как часть гражданского общества в «Философии права»), чем их рассмотрение отношений философии и религии (см.: Клайн. Указ соч. С. 90).

²⁶² Надо сказать, что это учение у Шеллинга отнюдь не высказано с полной ясностью. Однако, даже если мы предположим, что Соловьев всего лишь пытался реконструировать мысль своего немецкого предшественника, легко заметить, что при этом он явно (и скорее всего, сознательно) сместил ряд важных акцентов.

²⁶³ В этом отношении Соловьев следует славянофилам, прежде всего И. В. Киреевскому, и предваряет историко-философские исследования кн. С. Н. Трубецкого и о. П. Флоренского.

что религия была его «ультимативной заботой» (Тиллих), и с этим связана исключительная (хотя и не получившая эксплицитного определения) роль философии религии в его философской системе. Попробуем все же уяснить ее более точно.

Соловьев был, как известно, первым русским философом, создавшим всеобъемлющую философскую систему²⁶⁴. Вместе с тем, эта система почти во всех его произведениях только подразумевается, но нигде не излагается с исчерпывающей полнотой. Эксплицитно Соловьев устанавливает только связь логики, метафизики и этики в ФНЦЗ и связь этики, теоретической философии (гносеологии и метафизики) и эстетики (причем последняя так и не была им никогда изложена со всей систематичностью и полнотой) в «Критике отвлеченных начал». Соотношение же этих дисциплин с философией религии никак Соловьевым не обговаривается, несмотря на то что проблематика философии религии так или иначе всегда включается им в их изложение: и в ФНЦЗ, и в «Критике...», и в «Оправдании добра», и в статьях по эстетике мы легко обнаружим разделы, относящиеся скорее к философии религии, чем к указанным дисциплинам в узком понимании. Более того, именно от решения основных проблем философии религии подчас зависит у Соловьева решение этических, теоретических и эстетических вопросов. Именно в этом (и, пожалуй, только в этом) смысле философия Соловьева может быть релевантно названа «религиозной философией». Все это значит, что указанное соотношение должно быть реконструировано. Вместе с тем, поиск места философии религии в системе Соловьева поможет более точно определить место религии в его мире и, стало быть, предполагавшуюся мыслителем предметную область этой дисциплины²⁶⁵.

Обратимся к схеме «основных форм общечеловеческого организма», примерно соответствующей гегелевской «философии духа», представленной в виде таблицы в упоминавшемся уже предисловии к ФНЦЗ²⁶⁶.

	Сфера творчества	Сфера знания	Сфера практики
Субъект. Основа	Чувство	Мышление	Воля
Объект. Принцип	Красота	Истина	Общее благо
1 степ. Абсолютная	Мистика	Теология	Церковь (духовное общество)
2 степ. Формальная	Изящное искусство	Философия	Государство (политическое общество)
3 степ. Материальная	Техническое искусство	Наука	Земство (экономическое общество)

Интересно, что этой таблице соответствует деление философии не в ФНЦЗ, а в «Критике отвлеченных начал» и более поздних произведениях: этика, осуществляющая философскую рефлексию над сферой практики, теоретическая философия, исследующая сферу зна-

²⁶⁴ Вопрос о системности философии Соловьева рассматривался прот. В. Зеньковским в «Истории русской философии» и в последнее время Н. В. Мотрошиловой (см.: *Мотрошилова Н.В.* Мыслители России и философия Запада. С. 83 сл.).

²⁶⁵ Удивительно, что даже такой проницательный и авторитетный историк философии, как Н. В. Мотрошилова, в своей весьма содержательной схеме философской систематики Соловьева говорит о философии религии лишь мимоходом и только относительно XXI–XXIV глав «Критики отвлеченных начал», не замечая, что, в сущности, вся эта работа (так же, как и ФНЦЗ) может рассматриваться (и рассматривалась самим Соловьевым) как поиск общих онтологических и гносеологических оснований для философии религии, развернутой в «Чтениях...» и «Духовных основах жизни» (см. *Мотрошилова Н.В.* Указ. соч. С. 98–115, особ. С. 101). Среди «основных системных измерений» философии Соловьева философия религии также не упоминается автором (там же. С. 88).

²⁶⁶ *Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания // Полн. собр. соч.: В 20 т. Т. 2. М., 2000. С. 196.

ния, и эстетика, рассматривающая сферу творчества. Однако из таблицы видно, что, помимо «горизонтального» членения, в системе Соловьева должно присутствовать так же и вертикальное, в котором указанные дисциплины дополняются «сверху» – философией религии, обращающей внимание на общие основания творческого, познавательного и волевого отношения человека к Абсолютному, а «снизу» – философским рассмотрением тех же аспектов в отношениях человека и природы. Таким образом, определяется и место философии религии в системе Соловьева, и ее собственная, соответствующая структуре предмета, структура, и точки ее пересечения с другими философскими дисциплинами.

Очевидно, что религии соответствует здесь вся первая, абсолютная степень. Это соотносится и с известным определением религии из первого «Чтения о Богочеловечестве»: «Религия, говоря вообще и отвлеченно, есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего»²⁶⁷. Оговорка «говоря вообще и отвлеченно», так же как предельно общее обозначение Абсолюта, указывает на общефилософский, а не теологический характер этого определения, поскольку здесь не подразумевается никакая конкретная форма этого безусловного (т. е. абсолютного) начала, а следовательно, и никакая специальная форма религии не признается а priori истинной. Больше того, сам факт существования Абсолюта этим определением не подразумевается, поскольку в дальнейшем мы увидим теорию, призванную и обосновать бытие данного Начала, и описать философскими средствами его структуру. Только таким путем Соловьев считает возможным обоснование истинности христианства и его превосходства над другими религиями. А это, в свою очередь, позволяет говорить о его философской теологии как о философии религии.

Приведенная таблица опирается на предложенную Соловьевым антропологическую схему, согласно которой: «Природа человека как такого представляет три основные сферы бытия: чувство, мышление, деятельную волю; каждая из них имеет две стороны – исключительно личную и общественную»²⁶⁸. Этим подразумевается наличие трех основных форм, или аспектов, указанной связи: религиозный опыт, т. е. мистика, в сфере чувства, религиозное знание, т. е. теология, в сфере мысли²⁶⁹ и религиозное сообщество, община, в социальной сфере, в сфере реализации волевых интенций. Этому не противоречит то, что ни в ФНЦЗ, ни в «Чтениях...» Соловьев не выделил никакой особой антропологической основы религии: специфического «религиозного чувства» или чего-либо подобного. Чувство, мышление, воля становятся религиозными, реализуясь в соответствующей сфере – сфере отношения человека к Абсолютному. «Религиозность», «мистичность» как особый характер, присущий переживанию, задается его предметом, «интенционально».

Указывая на первенство сферы творчества в составе человеческой природы, Соловьев центральное место в рамках религии отводит, как уже говорилось, мистике, понимаемой, как «творческое отношение человеческого чувства к трансцендентному миру»²⁷⁰. Выделение этих трех моментов религиозной жизни: опыта, мышления, общественной институционализации – задает и три возможных аспекта рассмотрения религии. При этом, поскольку каждый из них стоит в определенном отношении к другим моментам, а также обладает своей собственной исторической динамикой, исследование, в свою очередь, может идти либо структурно-феноменологическим, либо историческим путем. Тем самым определяется место философии религии в системе Соловьева и намечается внутренняя структура данной дисциплины.

²⁶⁷ Соловьев В. С. Чтения... С. 3.

²⁶⁸ Соловьев В. С. ФНЦЗ. С. 190.

²⁶⁹ Таким образом, здесь теология занимает свое законное место, и благодаря этому различение религиозного знания и знания о религии, относящегося к сфере философии, может быть проведено здесь гораздо более отчетливо.

²⁷⁰ Соловьев В. С. ФНЦЗ. С. 196.

Прежде всего, Соловьева интересует теоретическая оправданность, обоснованность и истинность религиозного взгляда на мир. Свою задачу он видит в том, чтобы «оправдать веру отцов», и поэтому высший, вплотную примыкающий к философской теологии, но все же не отождествляющийся с нею уровень его философии религии заключается как раз в разрешении этой общетеоретической задачи: в ФНЦЗ, «Критике отвлеченных начал», в несколько упрощенном виде в «Чтениях о Бого-человечестве», заново – в «Оправдании добра», и предположительно – в поздней теоретической философии и в так и не написанной Эстетике. Соловьев, однако, не ограничился рассмотрением этих общих проблем философии религии. Обоснование учений о религиозном опыте как откровении, о Богочеловечестве как взаимодействии абсолютного Сущего и абсолютного становящегося и о свободе этого последнего позволили ему смело обратиться и к религиозной конкретике, к философскому рассмотрению вопросов истории, психологии, социологии и феноменологии религии. Проясненное таким образом представление о соотношении Бога, мира и человека открывало возможность выстроить логику религиозного процесса, концептуальную схему, открывающую широкие возможности эмпирических исследований, «ядро» потенциальной исследовательской программы. Именно философская продуманность этого ядра позволяла исследователям, следовавшим за Соловьевым, органично сочетать искреннюю христианскую веру со стремлением к беспристрастности анализа, причем делать это совершенно свободно, заключая свои личные убеждения «в скобки» и тем придавая своим размышлениям и методологическим приемам статус общезначимости²⁷¹.

Заметим далее, что для Соловьева характерно совместное рассмотрение тем религиозного опыта и религиозной мысли под общей рубрикой «истории религиозного сознания». Это видно уже в первой статье «Мифологический процесс в древнем язычестве» и затем, в особенности, в «Чтениях...», в работе «Великий спор и христианская политика» и, в несколько модифицированном виде, в «Оправдании добра», где присоединяются также этические и социальные моменты. Рассмотрение социальных аспектов религиозной жизни, структуры религиозной традиции как общественного института представлено, прежде всего, в «Истории и будущности теократии», соответствующих разделах «Критики отвлеченных начал», в «Законе исторического развития» (религия в соотношении с другими аспектами человеческой жизни), в столь провокативных работах, как реферат «О причинах упадка средневекового мирозерцания» и трактат «Россия и Вселенская Церковь», и, опять-таки по-новому, – в «Оправдании добра». Однако во всех случаях Соловьев стремится выдерживать и проследивать корреляцию всех трех моментов: характера религиозного переживания, соответствующего ему предмета религиозного поклонения и религиозной мысли и общественного оформления Богочеловеческого отношения на соответствующей ступени религиозного сознания.

Все это, однако, было бы недостаточно, если бы не сопровождалось специальной философской работой по прояснению смысла и взаимосвязи основных феноменов религиозной жизни, их места в структуре религиозного мировоззрения. Так, предметом рассмотрения становятся «молитва», «милостыня», «пост», «жертва», «грех», «Церковь», соотношение личной и общественной религии и т. д. Этому посвящена прежде всего работа «Духовные основы жизни», но также отдельные места «Истории и будущности теократии», «Оправдания добра» и других работ.

Тем самым намечается определенная исследовательская программа, реализованная отчасти самим Соловьевым, отчасти его ближайшими преемниками и сподвижниками, бра-

²⁷¹ Бесспорна в этом отношении параллель этого направления русской философии религии и возникшей несколько позже на Западе феноменологии религии.

тиями С.Н. и Е. Н. Трубецкими, рядом мыслителей Серебряного века и эмиграции и сохранившая определенное влияние и в дальнейшем, вплоть до о. А. Меня²⁷².

Итак, теоретическое обоснование религиозного мировоззрения, выстраивание логики истории религии и феноменологическое прояснение различных аспектов и форм религиозного опыта – таковы основные задачи философии религии В. С. Соловьева. Рассмотрим подробнее, как философ реализует первую из них.

Онтологические основы и гносеологическая ценность религии

Обратимся к «Критике отвлеченных начал».

Уже само различение положительных и отвлеченных начал, из которых первым «присуще значение религиозное и жизненное», а вторые «имеют характер научный и школьный»²⁷³, ставит нас перед важнейшей проблемой философии религии – проблемой соотношения веры и разума. Решая ее, Соловьев прежде всего в духе Августина и Ансельма указывает на относительность самого различения. С одной стороны, немислима абсолютно пассивная, абсолютно «слепая» вера, никак разумно не относящаяся к своему содержанию. Более того, «культурным религиям» присуще стремление к сознательному рациональному оформлению этого содержания, присущ философский и научный элемент²⁷⁴. С другой стороны, «отвлеченные начала» «на самом деле кладут в свою основу такие предположения, которые, не имея ни логического, ни эмпирического оправдания, могут приниматься только на веру». Отсюда – их борьба с религией «не есть борьба разума против веры, а только борьба одной веры против другой»²⁷⁵. Основания для синтеза веры, философии и науки заключаются, по Соловьеву, в их обращенности к разным сторонам реальности: вера направлена на субстанциальное существование вещей, философия – на его логические условия, наука – на их внешнее обнаружение, «бытие для другого». Противоречие возникает здесь лишь постольку, поскольку отвлеченные начала склонны утверждаться в своей исключительности²⁷⁶, ставить себя как часть на место целого²⁷⁷.

Тем самым «критика отвлеченных начал» оказывается, по существу, не чем иным, как рациональным оправданием начал положительных²⁷⁸. И в этом отношении религиозная про-

²⁷² Следует заметить, что очевидная полемичность обоих братьев, особенно Евгения, в отношении частностей соловьевской программы, их стремление приблизить путем имманентной критики концепцию Соловьева к определенным образом понятому православному мировоззрению не должна заслонять их общей базовой зависимости от этой концепции в целом. Даже в позднем труде Е. Н. Трубецкого «Смысл жизни» эта зависимость проявляется в полной мере. Тем более это касается их исследований в области истории религии: «Учение о Логосе в его истории» С. Н. Трубецкого и «Общественный идеал западного христианства» Е. Н. Трубецкого. М. М. Шахнович, уверяя, что продолжатели феноменологического направления в отечественном религиоведении «появились только почти через сто лет» после Соловьева в лице именно о. А. Меня, упускает из виду всю данную традицию (см.: *Шахнович. Указ. соч.* С. 121).

²⁷³ *Соловьев В.С.* Критика отвлеченных начал // Собр. соч.: В 12 т. Т. 2. Брюссель, 1966. С. 10.

²⁷⁴ *Соловьев В.С.* Критика... С. 10–11.

²⁷⁵ Там же. С. 11.

²⁷⁶ Там же. С. V.

²⁷⁷ Здесь без труда прослеживается параллель с противопоставлением положительной и отрицательной философии у Шеллинга, несомненно повлиявшего на замысел Соловьева и его план. Ср. у Шеллинга: «Логическая система становится ложной лишь тогда, когда она исключает позитивное и выдает за него себя самое» (см.: *Шеллинг Г. В.Й.* Система мировых эпох. Томск, 1999. С. 56).

²⁷⁸ Соловьев различает среди этих последних начала мистические и традиционные, покоящиеся на авторитете, причем именно первые он считает основополагающими, в то время как вторые представляются ему лишь «временным явлением» (см.: *Соловьев В. С.* Критика... С. 14). Это различие несомненно предвещает анализы типов религиозной жизни, отношений авторитета и религиозного опыта, предпринятые уже в XX в. Бердяевым, Франком, м. Марией (Скобцовой) (см. *Кузьмина-Караваева Е. Ю. (м. Мария).* Типы религиозной жизни // *Кузьмина-Караваева Е. Ю. (м. Мария).* Жатва духа: религиозно-философские сочинения. СПб., 2004; *Франк С.Л.* С нами Бог // *Франк С.Л.* Духовные основы общества. М.,

блематика в системе Соловьева возникает первоначально в рамках этики как проблема общественного идеала.

Эмпирическая этика, даже если она сможет верно сформулировать основные правила нравственного поведения, не может, оставаясь в сфере фактов, объяснить их преимущество перед противоположными фактами и правилами: «Факт, рассматриваемый только как факт, не включает еще в себе своего рационального оправдания»²⁷⁹. Кроме того, последовательное рассмотрение принципов эмпирической морали приводит Соловьева к признанию, в качестве предельного или верховного практического принципа, принцип Шопенгауэра: «Стремись к освобождению всех существ от всякого страдания»²⁸⁰. При этом, однако, приходится признать, что воля, обнаруживаемая нами в опыте, всегда гетерономна, определена внешним и, следовательно, по определению, страдает, а, значит, оказывается не в состоянии осуществить собственный верховный принцип. Отсюда естественно возникает вопрос об условиях ее автономности, причем становится ясно, что этот вопрос не может быть разрешен никакой эмпирической теорией, имеющей дело только с волей гетерономной. Тем самым возникает вопрос о рациональном, постигаемом разумом *a priori*, критерии нравственного поведения. Таковым Соловьев признает кантовский категорический императив, указывая, однако, на его (и любого другого возможного рационального критерия нравственности) ограниченность: здесь не может получить разрешения вопрос об условиях возможности осуществления нравственного действия в объективной действительности. Следовательно, «субъективная этика... необходимо требует знания этики объективной, т. е. учения об условиях действительного осуществления нравственных целей»²⁸¹.

Тем самым Соловьев переходит в сферу проблем социальной философии, сохраняя прежний порядок их рассмотрения. Как идеологи буржуазных обществ, защищающие общественный *status quo*, так и стремящиеся к его изменению сторонники социализма едины в том, что признают определенный, эмпирически данный или возможный экономический порядок, как таковой, справедливым или несправедливым, тем самым «ограничивая существенное значение человека экономической областью»²⁸². В то же время они не имеют возможности ограничиться этой областью, поскольку требование справедливого, т. е. правомерного, распределения материальных благ само исходит не из эмпирических, а из рационально определяемых принципов и «необходимо переводит нас из экономической области в юридическую и политическую»²⁸³.

Именно здесь и возникает, по Соловьеву, необходимость перехода к религиозной проблематике, поскольку в обществе, ограничивающем свое бытие только экономической и политической сферами, «является очевидное противоречие между формой и содержанием, между целями и средствами...: человек употребляет свою лучшую часть, свою человечность (свободу и разум) единственно на служение низшей (т. е. животной. – К.А.) природе»²⁸⁴. Это противоречие снимается только при обращении человека к абсолютной цели, при подчинении им себя безусловному, т. е. «такому, который сам по себе желателен»²⁸⁵ объекту. В этом обращении реализуются присущие человеку мистические влечения, поднимающие его (по крайней мере в интенции) над уровнем чисто человеческого существования. В общественном плане на этой основе возникает «единение существ, определяемое безусловным

1992).

²⁷⁹ Соловьев В. С. Критика... С. 39.

²⁸⁰ Соловьев В. С. Критика... С. 43.

²⁸¹ Там же. С. 116.

²⁸² Там же. С. 132.

²⁸³ Там же. С. 136.

²⁸⁴ Там же. С. 158.

²⁸⁵ Там же. С. 160.

или божественным началом в человеке, основанное психологически на чувстве любви и осуществляющее собою положительную часть общей нравственной формулы... общество мистическое или религиозное, т. е. церковь»²⁸⁶.

В дальнейшем Соловьев развил основные моменты своей экклесиологии, которая одновременно может рассматриваться как философское учение о религиозной традиции вообще и христианстве как религиозной традиции в частности, в «Духовных основах жизни», «Истории и будущности теократии», «России и вселенской церкви» (первые наброски этого учения присутствовали еще в «Софии»). В «Критике отвлеченных начал» он только намечает эту проблематику – прежде всего как типологию возможных мыслимых вариантов отношений Церкви и государства, связанных с различными представлениями о Боге и Его отношении к миру и человеку.

Отвлеченное понятие о Боге, «внешнем человеку и природе, исключительном и в себе замкнутом»²⁸⁷, связано с концепцией «отвлеченного клерикализма», характерной для западной церкви. Здесь возникает идеал «насильственной теократии», связанной с подавлением рационального и природного начал в человеке в личной сфере, и стремлением к внешнему насильственному подчинению гражданского и экономического общества духовному²⁸⁸.

Неудача отвлеченного клерикализма ведет к компромиссу борющихся сторон по принципу «свободная церковь в свободном государстве». Этот отвлеченный дуализм, по Соловьеву, также не может быть достаточно обоснован, и потому он одинаково неустойчив как логически, так и исторически: как государство, так и теократия в действительности стремятся к осуществлению тотального господства над обществом и культурой. Выход из ситуации возможен лишь при принципиально ином подходе к представлению о Боге и Его отношениях к миру и человеку, когда «божественное начало в своей истине... все собою обнимает и не может исключать никакого начала или элемента бытия»²⁸⁹, т. е. предстает как всеединство, элементы которого связаны между собой не отношениями взаимного ограничения и обособления, но взаимного дополнения и восполнения, т. е. безусловной любви. В этом случае и в нормальном обществе мирской элемент оказывается к божественному «в отношении свободного подчинения»²⁹⁰. Таким образом, Соловьев конструирует соответствующий концепции всеединства «идеал свободной общинности» и получает «полное определение человека или человечества с точки зрения религиозного начала...: существо, содержащее в себе (в абсолютном порядке) божественную идею, т. е. всеединство, или безусловную полноту бытия, и осуществляющее эту идею (в естественном порядке) посредством разумной свободы в материальной природе»²⁹¹.

Однако, сконструировав свой общественный идеал и придя к постановке религиозной проблемы (вне которой сделать это оказалось невозможным), Соловьев приходит к границе этики. Разрешение религиозной проблемы и связанный с этим вопрос о возможности реализации этого идеала возможны только в рамках метафизики и обосновывающей ее гносеологии. Только здесь оказывается возможным разрешить три главных вопроса религиозного мировоззрения: «1) о подлинном бытии всеединого существа или Бога; 2) о подлинном бытии человека как существенного члена во всеедином, т. е. о вечности человека или, с отрицательной стороны, о независимости его по бытию от естественного порядка, т. е. о его бес-

²⁸⁶ Соловьев В.С. Критика... С. 160.

²⁸⁷ Там же. С. 161.

²⁸⁸ Там же. С. 162. См. также реферат Соловьева «О причинах упадка средневекового мирозерцания».

²⁸⁹ Там же. С. 160–161.

²⁹⁰ Соловьев В.С. Критика... С. 166.

²⁹¹ Там же. С. 174.

смерти, и, наконец, 3) вопрос о самостоятельности человека в его деятельности, т. е. о его свободе»²⁹².

Мысль Соловьева движется здесь тем же путем, что и при рассмотрении этических и социальных вопросов: от рассмотрения различных вариантов эмпиризма и рационализма к обоснованию (на сей раз теоретическому) концепции всеединства. Как и в этике, претензии эмпиризма и рационализма на обоснование полной теории знания и бытия оказываются несостоятельными.

Как и в этике, опыт может дать нам лишь факты и отдельные связи между ними, необходимость которых, однако, может быть указана только разумом. Этого, однако, также оказывается недостаточно, поскольку понятие также не может играть роль критерия истины, как и ощущение: оба они суть только отношения субъекта к истинному предмету, т. е. только состояния его сознания, которые сами по себе суть ничто. Истина же, по самому своему понятию, «есть независимо от того, ощущаем ли мы ее, мыслим ее или нет»²⁹³.

Проводя различие «бытия», существующего только относительно некоторого субъекта, как его предикат, и «сущего», существующего безусловно, как субъект, обладающий многими предикатами, но несводимый к ним, Соловьев определяет далее истину как «сущее всеединое», как существующее, содержащее в себе все в единстве, т. е. как Абсолютное²⁹⁴. Такое понимание истины (а оно, по Соловьеву, необходимо по чисто формальным причинам) ведет его к необходимости переосмысления всей теории знания. Как эмпиризм, так и рационализм обособляют познающий субъект, замыкают его в себе и, тем самым, ведут к скептицизму. Преодолевая эту замкнутость, Соловьев открывает сферу допредикативного человеческого опыта: «Всякое действительное видимое взаимоотношение наше с предметом, в ощущениях ли или в отдельных актах воображения, необходимо предполагает некоторое невидимое, первое актуального сознания, взаимодействие наше с предметом»²⁹⁵.

Этот допредикативный опыт отождествляется Соловьевым с мистическим знанием: «Отрешаясь от всех определенных образов бытия, от всех ощущений и мыслей, мы в глубине своего духа можем находить безусловно-сущее как такое, т. е. не как проявляющееся в бытии, а как свободное или отрешенное от всякого бытия»²⁹⁶. Это переживание единства с Абсолютным, «внутреннее восприятие безусловной действительности», чуждо всякой множественности и относительности, здесь «все сливается в одно непосредственное и безразличное чувство»²⁹⁷. Оно, однако, вовсе не сводится только к познанию Абсолютного, но «является условием (и необходимым составным элементом. – К.А.) всякого предметного знания»²⁹⁸. Определение исходной точки этого опыта как чувства естественно повлекло за собой сопоставление концепции Соловьева с идеями Шлейермахера²⁹⁹. Гораздо точнее, однако, Соловьев здесь же называет его «верой», следуя в этом отношении славянофилам:

²⁹² Там же. С. 190.

²⁹³ Там же. С. 295.

²⁹⁴ Представляются в высшей степени странными упреки в адрес Соловьева в том, что он, проводя это различие, следует Шеллингу «Штутгартских лекций», а не Шеллингу «Философии откровения» и не Хайдеггеру, что якобы должно было привести к более успешному преодолению «отвлеченных начал», а так, дескать, Соловьева постигла здесь прискорбная неудача (*Евлампиев И.И.* История русской метафизики в XIX–XX веках: русская философия в поисках абсолюта. Ч. 1. СПб., 2000. С. 229–231). Соловьев следовал прежде всего своим собственным философским интуициям, используя для этого те средства, которые считал наиболее подходящими, и навязывать ему чужие устремления на основе непроясненного терминологического сходства – просто бестактно.

²⁹⁵ Там же. С. 337.

²⁹⁶ Там же. С. 307–308.

²⁹⁷ Там же. С. 308.

²⁹⁸ *Трубецкой Е.Н.* Мирозерцание Вл. Соловьева. Т. 1. М., 1995. С. 251.

²⁹⁹ Уже в ходе защиты диссертации это сделал второй официальный оппонент Соловьева профессор богословия Рождественский (см. *Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 848–849).

А. С. Хомякову и Ю. Ф. Самарину. Здесь Соловьев реализует то, что в «Чтениях...» было едва намечено: вера, как не имеющая ни рационального, ни эмпирического основания уверенность в существовании предметов опыта, опирается на специфическое взаимодействие субъекта с предметом познания, предшествующее самому познанию и также заслуживающее наименования веры. В этом взаимодействии субъект и предмет не просто граничат друг с другом, но взаимопроникают друг в друга, соединяются, что возможно только потому, что бытие обоих «имеет основание в одном и том же безусловном существе»³⁰⁰, включено во всеединство сущего. Соловьев, однако, существенно дополняет славянофильскую теорию познания. Понимаемая таким образом вера лежит в основании непосредственной уверенности в реальном существовании предмета познания и получает развитие в дальнейших актах «метафизического воображения», посредством которого схватывается (опять-таки предсознательно) сущность этого предмета, его идея, и творчества (также досознательного), которым эта идея воплощается затем «в изменчивом и текучем материале наших ощущений»³⁰¹.

Таким образом, согласно этой теории, процессам, происходящим в сознании познающего, предшествуют другие, более фундаментальные, обосновывающие их и происходящие в глубине человеческого духа. Всякому возможному предметному знанию человека предшествует, согласно Соловьеву, знание мистическое³⁰², лишь отчасти осознаваемое и выявляемое с помощью специальных процедур рефлексии единство веры, метафизического воображения и творчества. Сложность, вызывающая разногласия исследователей (Е. Н. Трубецкого и В. Ф. Эрн), состоит в том, что эта мистическая теория познания призвана описать и объяснить механизм всех познавательных процессов, происходящих в человеческом сознании (на что указывал, критикуя Эрн, Трубецкой)³⁰³. Мистическое знание должно быть через посредство рационального мышления осуществлено в эмпирическом опыте, и это соотношение становится основой намечаемого философом идеала цельного знания, «свободной теософии», как единства богословия, философии и науки.

Намечаемая здесь Соловьевым типология возможных отношений различных форм знания опирается, так же как описанная выше типология возможных отношений Церкви и государства, на типологию различных способов мыслить отношения Абсолютного и относительного бытия. Третирующий разум и опыт отвлеченный догматизм прежней теологии преодолевается здесь так же, как третирующие теологию и друг друга отвлеченный рационализм философии и позитивистский или материалистический эмпиризм. Все они исходят из единой предпосылки: отвлеченного представления о Боге, исключительно внешнем по отношению к миру и человеку. Тем самым они оказываются вариантами единого типа мышления, который Соловьев в ФНЦЗ и «Чтениях...» обозначает как «механический»³⁰⁴. Отсюда следует, что основная тенденция теории познания Соловьева была подмечена В. Ф. Эрном в общем верно³⁰⁵: в первую очередь она без сомнения направлена на то, чтобы обосновать правомерность религиозного познания, создать определенную философию религии и оправдать религиозную картину мира и соответствующий ей тип философского мышления перед лицом философской и научной критики. Более того, с точки зрения Соловьева, движение к

³⁰⁰ Соловьев В. С. Критика... С. 331.

³⁰¹ Там же. С. 340–342.

³⁰² Ср. определение мистики в «Законе исторического развития», где она отнесена к сфере творчества.

³⁰³ Трубецкой. Указ. соч. С. 249. Впрочем, Эрн этого и не отрицал. Его позицию следует понимать скорее так, что при нынешнем состоянии философии и науки указанный Соловьевым познавательный механизм реализуется не вполне адекватно. Его полноценная реализация возможна лишь «динамически», при радикальной реорганизации познавательного процесса (свободная теософия), которой должна соответствовать такая же радикальная реорганизация жизни (свободная теургия) (см.: Эрн В. Ф. Гносеология В. С. Соловьева // О Владимире Соловьеве. Томск, 1997. С. 168, 176–178; см. также: Куликова О. Б. В. Эрн о гносеологии Вл. Соловьева // Соловьевские исследования. Вып. 4. Иваново, 2002. С. 193–199).

³⁰⁴ См.: Соловьев В. С. ФНЦЗ. С. 254–255; Чтения... С. 91–93.

³⁰⁵ Эрн. Указ. соч. С. 168.

идеалу цельного знания оказывается спасительным и для самих философии и науки, обреченных в противном случае на скептическое самоуничтожение.

Итак, предметное познание, как таковое, предполагает существование абсолютного Сущего, т. е. Бога. Существование этого Абсолюта, кроме того, удостоверяется непосредственным постижением его в особом рода переживании³⁰⁶. Бытие Божие получает тем самым, с одной стороны, рациональное обоснование как возможное и необходимое условие всякого познания (а также нравственной деятельности и творчества), а с другой – опытное подтверждение³⁰⁷. В свою очередь, религиозный опыт получает оправдание как легитимный источник достоверного знания. Из трех основных вопросов религиозного мировоззрения первый, таким образом, оказывается разрешен в положительном смысле. Дальнейшее рассмотрение понятия Абсолютного приводит философа к такому же разрешению и двух остальных вопросов.

Абсолютное «для того, чтобы быть тем, чем оно есть, должно быть единством себя и своего противоположного» или «другого»³⁰⁸, т. е. относительного. Это «другое» должно быть в абсолютном, быть тождественно ему по содержанию и вместе с тем содержать асту частное, неистинное, т. е. быть вне абсолютного³⁰⁹. Оно должно быть, следовательно, становящимся абсолютным, сущим, тождественным абсолютному сущему по содержанию, но отличающимся от него моментом становления, потенциальности, не присущей по определению абсолютному сущему, как *actus purus*. Это второе абсолютное, имеющее реальную множественность как свою природу и божественное начало, как идею в своем сознании, есть, по Соловьеву, не что иное, как душа мира. В человеке она «впервые получает собственную внутреннюю действительность, находит себя, сознает себя»³¹⁰.

Этим человек, как форма существования, отличается от всего иного. Будучи всем не только в Боге, но и (потенциально) для себя, в своем сознании, он оказывается также для себя, а не только в Боге, безусловен и вечен³¹¹. Человеческое самосознание «я есмь» выражает не бытие, а сущего, сохраняющего свою самотождественность и сознание этой самотождественности во множестве сменяющих друг друга определений, остающегося не подверженным этой смене.

Будучи субъектом всех своих состояний, он может, тем самым, определяться в Боге или против Бога, в обоих случаях сохраняя свою свободу. Будучи уникальным единичным

³⁰⁶ И. И. Евлампиев утверждает, что идея Абсолюта-всеединства (т. е. попросту Бога) у Соловьева – результат «абстрактного расчленения» философом своей исходной интуиции: «открытия конкретного Абсолюта – человеческой личности во всей ее бесконечной полноте». Понадобилась эта процедура Соловьеву для того, чтобы обосновать «идеал», в свете которого возможно «стремление человека к преображению себя самого, общества и всего мира» (Евлампиев. Указ. соч. С. 227). Производились эти процедуры Соловьевым, с точки зрения Евлампиева, по-видимому, бессознательно. На это можно заметить следующее: Соловьев действительно неоднократно говорит о необходимости безусловного начала для обоснования «высших интересов человека», он, однако, всегда оговаривается, что этого недостаточно для обоснования его «действительного существования», которое схватывается только верой, в намеченном выше смысле, т. е. интуитивно. Интуиция против интуиции: никаких доказательств своей точки зрения г. Евлампиев представить, разумеется, не может: ведь если Соловьев мог ошибаться относительно своей исходной интуиции, то может ли *не* ошибаться относительно своей г. Евлампиев? Ведь и здесь очевиден мотив: г. Евлампиеву очень хочется оторвать Соловьева от Церкви и сделать его своим союзником в борьбе за «новый гностицизм».

³⁰⁷ Этим объясняется скептическое отношение Соловьева к «доказательствам бытия Божия». Следуя здесь, по всей видимости, своему учителю П. Д. Юркевичу, он считал их логически недостаточными, требующими дополнительной опоры в непосредственном опыте (Соловьев В. С. Чтения, с. 35). Соловьев явно предпочитал опираться в этом вопросе не на космологию, а на анализ «высших интересов человека» (Там же. С. 32–33), в чем последовали за ним Флоренский, братья С. Н. и Е. Н. Трубецкие и др.

³⁰⁸ Соловьев В. С. Критика... С. 310, 315.

³⁰⁹ Там же. С. 317.

³¹⁰ Там же. С. 319.

³¹¹ Там же. С. 320. Что не означает (вопреки Евлампиеву (Указ. соч. С. 228) его равноправия с Богом, поскольку он именно Богом положен, как таковой, положен в становление, и без этого полагания интуиция вечности и безусловности человека может быть оценена, по Соловьеву, лишь как иллюзия сознания.

сущим, он, подобно Лейбницевой монаде, обладает только ему присущим особым качеством бытия, составляющим его идею, благодаря которой он занимает определенное место в структуре всеединства³¹². Эта идея выступает как основа его свободы, т. к. в нормальном положении она внутренне восполняется всеми другими, но в то же время «как нечто особенное дает ему возможность утверждать себя вне всего»³¹³, делая его непроницаемым для всех других. Эта свобода реализуется, соответственно, тем или иным образом в природном начале его бытия. Это последнее выступает как множественность, приводимая им к единству в том случае, если он «свободно и сознательно» возвращается к всеединству из своего ненормального, неабсолютного состояния.

Таким образом, положительно решаются оба вопроса – о личном бессмертии (вечности) человека и его свободе. Именно свободой задается динамика мирового процесса, который представляет собой не что иное, как взаимодействие «двух неразрывно связанных и друг друга обуславливающих абсолютных: абсолютного сущего (Бога) и абсолютного становящегося (человека)»³¹⁴. Так вводится понятие Богочеловечества, описывающее не только статику мирового бытия, но и его динамику, становление, которое благодаря сознательности и свободе его главного действующего лица – человека – становится историей. Задача, стоящая перед человеком в истории и составляющая ее цель, является не нравственной или познавательной, но по преимуществу творческой: «организация самой действительности, реализация божественного начала в самом бытии природы»³¹⁵. Она оказывается, следовательно, задачей искусства, получающего тем самым религиозный смысл. В своем высшем развитии искусство оказывается не чем иным, как свободной теургией, призванной, по мысли философа, «пересоздать существующую действительность, на место данных внешних отношений между божественным, человеческим и природным элементами установить в общем и частностях, во всем и каждом, внутренние органические отношения этих трех начал»³¹⁶. Целью истории оказывается тогда совершенное преодоление отчуждения, возможное только как совершенная religia, «связь» трех основных элементов бытия. Само понятие «теургия» наводит на мысль о том, что в центре таким образом понятой религии должна стоять не несколько абстрактная «мистика», а совершенно конкретный, реализующийся в зримых формах культ³¹⁷.

Развивая далее понятие Абсолютного, Соловьев в различных своих произведениях (прежде всего в «Философских началах цельного знания» и «Чтениях о Богочеловечестве») осуществляет дедукцию таких существенно важных христианских догматов, как учение о Троице и о творении мира. Следует заметить, что независимо от их богословской оценки эти опыты Соловьева имеют большое значение с точки зрения реконструкции и обоснования религиозного, в частности христианского, мировоззрения.

³¹² Тем самым эта структура приобретает черты монадологии, напоминающие Лейбница. Подробнее монадологическая проблематика обсуждается Соловьевым в «Чтениях о Богочеловечестве». О соотношении персоналистических мотивов в творчестве Соловьева и метафизики всеединства см.: *Половинкин С.М.* В. С. Соловьев и русское неолейбницеанство // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 90–96.

³¹³ *Соловьев В. С.* Критика... С. 322.

³¹⁴ Там же. С. 323.

³¹⁵ Там же. С. 352.

³¹⁶ Там же.

³¹⁷ Тем самым, философия религии Соловьева оказывается таящей весьма неожиданные возможности. Из нее равно проистекают как «Философия культа» о. Павла Флоренского, так и учение Н. О. Лосского о «мистической интуиции». Следует внимательно отнестись к словам философа о том, что в центре его Эстетики должно было стоять учение о церковных Таинствах.

История и феноменология религии

Рассмотренное выше обоснование общих основ религиозного мировоззрения позволяет Соловьеву в дальнейшем обратиться к анализу смысла и взаимосвязи основных феноменов религиозной жизни, с одной стороны, и к рассмотрению логики истории мировых религий – с другой. Обратимся прежде всего к историческому аспекту³¹⁸. Наиболее полно, но и наиболее схематично он представлен в упоминавшемся уже «Законе исторического развития», в котором исторический процесс оказывается практически сведен к религиозному, а последний предстает в единстве указанных трех основных аспектов: творческого (опытного), интеллектуального и социального. Эта схема в дальнейшем конкретизируется в целом ряде работ, причем каждый раз под особым углом зрения. Однако наиболее ярко и четко логика исторического и, соответственно, религиозного процесса (за исключением его социального, институционального аспекта) нашла свое воплощение в «Чтениях о Богочеловечестве», где она к тому же «вписана» в логику мирового процесса в целом. В дальнейшем я буду основывать свое изложение именно на этом тексте Соловьева, дополняя его, где это необходимо, обращением к параллельным местам из других произведений философа.

«Чтения...», как писал о. В. Зеньковский, «по своему общему плану, дают философию религиозного процесса в человечестве»³¹⁹. Соловьев определяет здесь религию предельно широко, как «связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего»³²⁰. Тем самым история религии предстает у него как своеобразная ось мирового процесса в целом, поворотные события истории религии оказываются поворотными событиями истории мира. Любой акт мировой истории рассматривается здесь в религиозных терминах в связи с общим отпадением мира и человека от Бога и их возвращением к Нему, т. е. как грехопадение и обращение³²¹.

Монадология, намеченная в «Критике отвлеченных начал», здесь получает более подробное и последовательное развитие. Не останавливаясь на этом аспекте содержания «Чтений...», имеющем отношение в большей степени к метафизике, чем к философии религии, отмечу только, что учение об иерархии монад позволяет Соловьеву выстраивать диалектику социальных и метафизических процессов истории европейского человечества, истории религии, человечества в целом и, наконец, мировой души, как предельного субъекта мирового процесса, по образцу личного падения и обращения к Богу реализующего таким образом свою свободу отдельного человека.

Обоснование религиозного мировоззрения, предложенное Соловьевым в «Чтениях...», отличается от того, что мы находим в ФНЦЗ и «Критике...», лишь большей популярностью, сравнительной подробностью тех или иных сторон и свободой изложения (в публичных лекциях Соловьев не чувствовал себя скованным формальными академическими требованиями). В общем и целом он вновь идет по пути совмещения рационального обоснования необходимости мыслить Абсолютное Сущее, причем мыслить Его именно как триединство, с указанием на Его непосредственную данность во внутреннем опыте. Это дает

³¹⁸ Подробный анализ философии истории Соловьева, а также ее интерпретаций отечественными и западными исследователями см. в кн.: Максимов М.В. Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент. М., 1998. См. также Максимов М.В. Историософия Вл. Соловьева в отечественной философской мысли // Соловьевские исследования. Вып. 2. Иваново, 2001. С. 5–39; Козырев А. П. Две модели историософии в русской мысли (А. И. Герцен и Г. В. Флоровский versus софиология) // Там же. С. 73–85.

³¹⁹ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 1. С. 36.

³²⁰ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 5.

³²¹ См. об этом мою статью: Антонов К.М. Концепт религиозного обращения в философии В. С. Соловьева // ВПСТБИ № 2. М., 2004. С. 159–189.

возможность сосредоточиться здесь преимущественно на исторических аспектах. Они вводятся Соловьевым через установление аналогии между сущностной структурой конечного (личного человеческого), бесконечного (божественного) духа и динамикой исторического процесса.

Эта структура задается тремя основными моментами: момент первоначальной нераздельности, или цельности, духовного субъекта; момент раздельной сознательной жизни этого субъекта – «проявление или обнаружение нашего духа... во множестве различных проявлений»; момент рефлексивного возвращения к себе «от этих проявлений или обнаружений», когда мы можем «утверждать себя актуально как единого субъекта, как определенное я, единство которого через свое проявление во множестве состояний и действий сознательной жизни не только не теряется, но, напротив, полагается в усиленной степени»³²², т. е. как самосознание. Итак, первоначальное единство как бы разлагается во множество моментов и затем восстанавливается в единстве самосознания. Прежде всего эта структура рассматривается Соловьевым как модель для конструирования жизненного цикла Абсолютного субъекта в ходе знаменитой дедукции троичного догмата в Шестом чтении³²³.

Однако в то же время эта структура должна рассматриваться и как условие возможности самопознания субъекта, и на определенном уровне глубины это самопознание предстает как опыт, который нельзя квалифицировать иначе как религиозный: «Когда мы погрузимся в ту немую и неподвижную глубину, в которой мутный поток нашей действительности берет свое начало, не нарушая ее чистоты и покоя, – в этом родоначальном источнике нашей собственной духовной жизни мы внутренне соприкасаемся и с родоначальным источником жизни всеобщей, существенно познаем Бога как первоначало или субстанцию всего, познаем Бога Отца»³²⁴. Луч самосознания направляется в этом случае на самую «первоначальную нераздельность» субъекта и погружается в нее, как бы растворяется в ней, при этом, однако, не исчезая совершенно.

Указанным трем моментам жизни духа соответствуют три основные формы человеческого мышления, при рассмотрении которых логическая последовательность дополняется временной: первичное органическое мышление – народное творчество, мышление народных масс; распадение этой целостности, выделение «так называемых образованных или просвещенных людей, отделившихся вследствие большого формального развития умственной деятельности от непосредственного народного мировоззрения, но не достигших цельного философского сознания» – механическое мышление, анализ, разложение действительности; наконец, органическое мышление истинных философов, подлинно религиозное мышление, восстанавливающее утраченную на уровне просвещения цельность³²⁵. Тем самым, Соловьев решает задачу нахождения места религиозной философии (и своего собственного) в цикле становления рефлексивных практик религиозной традиции. Причем надо заметить, что эта циклическая схема становления отдельной традиции сочетается с поступательной схемой развития мировой истории в целом, на которую обычно обращают внимание исследователи. В действительности же история, по Соловьеву, отнюдь не сводится к одностороннему прогрессу – последний сочетается у него с циклическостью жизни отдельных религиозно-культурных традиций, что, без сомнения, делает его схему более богатой и реалистичной.

³²² Соловьев В. С. Чтения... С. 87.

³²³ См., например: Там же. С. 85.

³²⁴ Соловьев В. С. Чтения... С. 82.

³²⁵ Там же. С. 91–92.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.